

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



MU'TEZİLE'DE İSTİHKAK TEORİSİ
(Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

HAZIRLAYAN
HÜSEYİN MARAZ

MALATYA-2017

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MU'TEZİLE'DE İSTİHKAK TEORİSİ

(Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HULUSİ ARSLAN

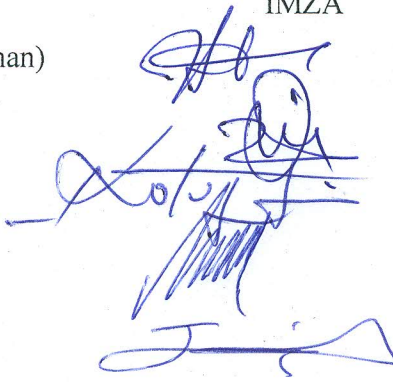
HAZIRLAYAN
HÜSEYİN MARAZ

Jürimiz 13.07.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (Danışman)
2. Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
3. Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU
4. Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
5. Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

İMZA



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN danışmanlığında hazırladığım **Mu'tezile'de İstihkak Teorisi (Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)** başlıklı bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Hüseyin MARAZ
Malatya 2017

ÖNSÖZ

İstihkak, değer bildiren bir eylemin ahlakî karşılığı olarak övgü, yergi, ivaz, mükâfat veya cezanın hak edilmesidir. “İnsan, eylemleriyle mükâfat veya cezayı hak eden bir varlıktır” denildiğinde tecrübî iki durum arasındaki uygunluk ilişkisi vurgulanmaktadır. Değer bildiren fiil ile hüküm arasındaki liyakat ilişkisi istihkakı oluşturmaktadır. Hak etme terkîbi, kendi içerisinde bir şeyin zorunlu olduğunu bildirmektedir. Bu anlamıyla da var olan değerlerin karşılığı olabilecek övgü, kınama, mükâfat, ceza veya bedelin fâil hakkında zorunlu, gerekli ve uygun olmasıdır. Öyleyse istihkak, var olan ile ilintili bir kavramdır. Allah’ı, insanı, canlı ve cansız bütün varlıkları ilgilendiren çok boyutluluğa sahiptir. Bu nedenle istihkak, başlangıcı ve geleceği itibariyle varlık hakkında konuşmaktır. Ancak varlıklar içerisinde kendi özgür fiilleriyle hak edebilen tek varlık hiç kuşkusuz insandır. Özgür irade söylemiyle insanın dünyevî ve uhrevî hukukuna hak ve adaleti yerleştirerek ahlakî sorumluluğu inşa etme çabası güden bir ekolün görüşlerini incelemek bu nedenle önem arz etmektedir.

Hayat sürekli değişmekte ve içinde yaşadığımız çağ ve coğrafyada girift birçok sorun ile karşı karşıya kalmaktayız. Sürekli yenilenen ve çözüm bekleyen sorunlara değişmeyen cevaplar ile müdahale etmek kaçınılmaz olarak başka sorunlara da yol açmaktadır. Sorunların doğru değerlendirilerek isabetli çözümler üretilmesi ise hak ve adaletin egemen olmasına bağlıdır. Çünkü ahlak ve hukuku ilgilendiren her bir konu, zorunlu olarak istihkak alanına girmektedir. Bugün yaşanan acı ve felaketlerin en büyük nedenlerinden biri de ‘hak’ şuurunun yitirmeye yüz tutmasıdır. İşte istihkak, Allah’ın hukukuna riayet edilmesi kadar insan hak ve hukukunun gözetilmesini önceler. Allah ve insan ile doğru ve dengeli bir ilişkinin yürütülebilmesi için kurallara uymayı zorunlu kılar. İnsanın yaptıklarının bir karşılığı olduğu ise istihkakın adalet vurgusudur.

Mu’tezile’nin içinde bulunduğu çağ bu tür sorunlar ile yüzleşildiği ve cevapların verilmesi için yoğun bir çabanın harcadığı zamanı kapsar. Onlar, benimsedikleri ilkelerle dinî, aklî, siyasî ve ahlakî konulara has ıstılahlar için teoriler icat etmiş ve İslami ilimlerin bütün alanlarında istidlâlî metodu başarılı bir şekilde uygulamış bir ekoldür. Bu okul, İslam’ı diğer din ve akımlara karşı dinî ve aklî metotlarla müdafaa etmiş; fizik ve metafiziğe ait kuramlarının tamamını bilgi ve ahlak esasına dayandırmış; varoluşta hikmeti, sosyal hayatta adaleti merkeze almıştır.

İstihkak konusunu Mu'tezilî bakış açısıyla felsefî, hukukî ve ahlakî boyutuyla ele almak, geleneğin içerisinde yer alan özel bir konuyu sadece aktarmak değildir. Çünkü istihkak, varlığın başlangıcından itibaren konuşulan dinamik bir konudur. İnsanın geçmişiyile geleceği arasındaki bağı kurarak geleceğini incelemektir. Bunun için de Mu'tezile ekseninde meseleyi okumak önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Mu'tezile'nin akılcı dinî söylemi ve eleştirel sorgulayıcı perspektifi ile istihkak teorisinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, kalam alanına önemli bir katkı sağlayacaktır. İstihkak teorisi, Allah, insan ve eylem arasında mevcut bir denklemdir. Bu denklem, haklar ve sorumluluklar ekseninde ele alınmalıdır. Böyle bir bağlam içerisinde incelenen konunun özgün ve alana katkı sağlayacak bir çalışma olacağını ümit ediyoruz.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde istihkakın teorik çerçevesi belirlenmeye çalışıldı. Bu doğrultuda istihkak kavramı ve hak etmenin dayandığı temel değerler incelendi. İnsanın hak etmesinde önemli bir fonksiyonu olan ontolojik, tarihi, itikâdî, sosyal, siyasi, akli, ahlakî ve epistemolojik kaide ve ilkelere yer verildi. İkinci bölümde istihkakın fiili boyutuna yer verildi. İstihkakı oluşturan mükâfat, ceza, kınama, övgü, yüceltme ve şükür gibi en temel kavramlar incelenerek mükâfat ve cezanın rasyonel ve teolojik çerçevesi çizildi. Daha sonra söz konusu kavramların pratikteki işlevi aktararak insan hayatındaki değeri ve karşılıkları ele alındı. Son bölümde bireyin kendisi veya bir başkasının müdahalesiyle istihkakta oluşabilecek değişimlere yer verildi. İhbat-tekfir, tövbe, şefaât ve af konusu tabî, aktif ve pasif iskat üst başlığıyla dinî, aklî ve ahlakî yönüyle ele alındı. Sonuçta istihkakın var olan iyi veya kötü değerlerin ahlakî ve hukukî karşılığı olduğu görüldü.

Tezimizin plan ve hazırlanış sürecinde çok kıymetli vakitlerini ayırarak fikir, bilgi, destek ve yardımlarını hiç bir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hulusi Arslan'a, tezimizi okuyup inceleyerek gerekli bilgi ve tavsiyeleriyle bize yol gösteren Prof. Dr. Metin Özdemir, Doç. Dr. Orhan Şener Koloğlu, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün ve Doç. Dr. İbrahim Kaplan'a yine bilgi, tecrübe ve önerilerini her fırsatta bizlere aktaran Prof. Dr. Fikret Karaman'a, tezimizi okuyarak gerekli katkıyı sağlayan değerli dostlarım Arş. Gör. Nesim Arslantatar ve Seyithan Can'a ayrıca bizlerin yetişmesinde emeği olan bütün hocalarıma, sevgili anne babama ve bu süreçte kendilerini ihmal ettiğim kıymetli eşim Ayşe Burcu Maraz ve çocuklarıma şükranlarımı sunarım.

ÖZET

İstihkak, anlam ve muhtevası ile Mu'tezile'yi diğer mezhep ve ekollerden ayrıcalıklı kılan konulardan biridir. Mu'tezile düşüncesinde istihkak, hem hukukî hem de ahlakî bir mesele olarak adalet ile el-va'd ve'l-vaîd ilkesi etrafında tartışılmıştır. Mu'tezile teolojisinde istihkak, Allah ve insanın hak ve hukukunu ilgilendiren boyutuyla ilke ve sorumlulukların esas alındığı bir teoridir. Mu'tezile ekolünün istihkakı, tecrübe âleminde hareketle ve insan-insan ilişkisi üzerinden temellendiremeye çalışması bunun en bariz örneğini oluşturmaktadır. İnsanlar dünyada fiilleriyle övgü ve yergiyi hak etmektedirler. Zira bunun gelişigüzel olmadığı ve birtakım kriterlere bağlı olduğu tecrübe ile bilinmektedir. Nitekim 'hak etme olgusu', eylem, değer ve hüküm arasında nesnel ölçümlerin varlığını gerektirmektedir.

İstihkak, tecrübe edilen ve değer bildiren iki olgu arasındaki uygunluk ilişkisidir. Nitekim iyi eylemin övgüyü, kötü eylemin de kınamayı hak etmesi böyle bir liyâkat ilişkisine tekabül etmektedir. Şu durumda hak etme bilinçli bir eyleme bitişen ahlakî sonuçtur. Bu anlamıyla da var olan değerlerin karşılığı olabilecek övgü, kınama, mükâfat, ceza veya bedelin fâil hakkında zorunlu, gerekli ve uygun olmasıdır. Öyleyse istihkak, var olan ile ilintili bir kavramdır. Allah'ı, insanı, canlı ve cansız bütün varlıkları ilgilendiren çok boyutluluğa sahiptir. Bu nedenle istihkak, başlangıcı ve geleceği itibarıyla varlık hakkında konuşmaktır. İnsanın yaratılmış olması istihkakı zorunlu kılan en temel faktördür. Yaratılışa beraber insan sorumlu ve aynı zamanda hak eden bir varlık olmuştur. Hak etmenin haklılığı ise insanın özgür bir iradeyle yapabilmesine (temkîn) bağlı kılınmıştır. İstihkakın en temel niteliği bu durumda insanın özgür fiilleri yani fiillere yüklenen değerlerdir. Bu değerler iyi, kötü, medh, yergi, günah, sevap, ceza, zarar gibi dinî-ahlakî formlardan oluşur. Teklif devam ettiği sürece mükâfat ve cezayı hak etmede nihaî karar insana aittir. Bu nedenle istihkakın bir birimi olan iskat şekilleri af, şefaât, muvazene ve tövbe insana ait hükümlerin değişebileceğini bildirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Hak Etme, Yaratılış, Değerler, Mükâfat, Ceza.

ABSTRACT

Merit (to deserve) is by its meaning and content one of the privileged topics that distinguishes Mu'tazila from other sects and schools. Merit, in thought of Mu'tazila school, is discussed both as a legal and a moral issue around the principle of *el-va'd ve'l-vaîd*. Merit in the theology of Mu'tazila is a theory in which principles and responsibilities are taken as the basis of God and man's rights and law. The most obvious example of this is Mu'tazila school's attempt to base merit from experience and on the human-human relationship. People deserve praise and goodwill with their actions in the world. It is known by experience that it is not arbitrary and depends on certain criteria. Indeed, 'justification' requires the existence of objective measures between action, value and judgment.

Merit is the relevance relationship between two phenomenons that are experienced one and value or the is and the ought. Indeed, the praise of good action and the deserving of condemnation of evil action correspond to such a relation. In the present case, merit is a moral consequence that comes together with a conscious act. In this sense, the praise, condemnation, reward, punishment or cost which may be response to the existing values should be compulsory, necessary and appropriate about the subject. Therefore, merit is a concept related to the existing. It is multidimensional in the sense that it is about all human beings, all living and inanimate beings. For this reason, the merit is to talk about the entity in terms of the beginning and the future. The fact that human beings have been created is the most essential factor that makes merit necessary. With creation, human beings became responsible and at the same time became a worthy being. The rightfulness of deserving is attributed to the ability of the people's doing with a free will (*temkîn*). In this case, the most basic quality of merit is man's free actions, that is, the value of actions. These values consist of religious-moral forms such as good, evil, altruism, sin, reward, punishment and harm. As long as the offer continues, the final decision is the person's right to receive the reward and punishment. For this reason, the amnesty, intercession and repentance report that humane judgements can be changed.

Keywords: Mu'tazila, Merit, Creation, Values, Reward, Punishment.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ	4
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	5
5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM	8
İSTİHKAKIN TEORİK ÇERÇEVESİ	8
1. İSTİHKAKIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	14
2. İSTİHKAK TEORİSİNİN DAYANDIĞI TEMELLER.....	21
2.1. Hak Etmenin Ontolojik Dayanağı: Yaratılış	21
2.2. Hak Etmenin Gâyesel Dayanağı: Faydalandırma.....	28
2.3. Hak Etmenin Tarihi ve Sosyo-İtikâdî Zemini: El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn	33
2.3.1. Tarihî-Siyasî Bağlam	33
2.3.2. Sosyo-İtikâdî Bağlam.....	38
2.4. Hak Etmenin Aklî ve Ahlakî İlkesi: Adalet	45
2.5. İnsana İmkân Verilmesi: Temkîn	52
2.6. Hak Etmenin Ön Koşulu: Teklif.....	60
2.7. Hak Etmenin Epistemolojik Dayanağı: Bilgilendirme.....	68
2.8. Hak Etmenin Motivasyonu: el-Va'd ve'l-Vaîd	76
İKİNCİ BÖLÜM.....	89
İSTİHKAKIN PRATİK-FİİLİ ÇERÇEVESİ.....	89
1. HAK EDİLEN DEĞERLER	89
1.1. Fayda Nitelikli Değerler.....	89
1.1.1. Övgü (Medh).....	90
1.1.2. Yüceltme (Tâzim).....	94
1.1.3. Mükâfat (Sevab)	99
1.1.4. Şükür.....	110
1.2. Zarar Nitelikli Değerler.....	115
1.2.1. Kınama (Zem)	116
1.2.2. Küçümseme ve Aşağılama (İstihfaf ve İhanet)	119
1.2.3. Ceza (İkab)	120
2. HAK EDİŞLERİ BAKIMINDAN FİİLLER.....	127
2.1. ÖVGÜ VE MÜKÂFATI HAK EDEN FİİLLER	130
2.1.1. Sadece Övgüyü Hak Eden Fiiller	130
2.1.2. Övgü ile Birlikte Mükâfatı Hak Eden Fiiller.....	134
2.1.2.1. Vâciplerin Yapılması	136
2.1.2.2. Kötülüklerin Terk Edilmesi	140
2.1.2. Yüceltmeyi Hak Eden Fiiller.....	142
2.1.3. Tâzim Gerektirmeden Hak Edilen Bedel: İvaz	145

2.2. YERGİ ve CEZAYI HAK EDEN FİİLLER.....	155
2.2.1.Sadece Yergiyi Hak Eden Fiiller.....	160
2.2.2.Yergi ile Birlikte Cezayı Hak Eden Fiiller.....	163
2.2.2.1. Kötülüklerin Yapılması.....	166
2.2.2.2. Vâciplerin İhlal veya Terk Edilmesi	170
2.2.2.2.1. Fiil Olmaksızın Kınama ve Cezayı Hak Etme	172
2.2.2.2.2. Fiile Azm Etme ve Günah Arasındaki İlişki.....	176
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	184
HAK EDİLEN CEZA VEYA MÜKÂFATIN DÜŞMESİ	184
1. ORANLANMA YOLUYLA DÜŞMESİ: TABİİ İSKAT	184
1.1. İhbat ve Tekfir Kavramı.....	185
1.2. İhbat ve Tekfir Görüşüne Sevkeden Etkenler	186
1.3. İhbat ve Tekfirin Anlam Alanı.....	189
1.4. İhbat ve Tekfirin Matematiksel Örnekleme.....	192
1.5. İhbat ve Tekfirin Gerçekleşme Alanı	195
1.6. İhbat ve Tekfirin Aklî Temeli	198
1.7. İhbat ve Tekfir Naklî Temeli.....	203
1.8. Mükâfat ve Cezanın Bir Arada Olmasının İmkânı	207
1.9. Muvafât Düşüncesinin İstihkak Bağlamında Kritiği.....	212
2. TÖVBE YOLUYLA DÜŞMESİ: AKTİF İSKAT	217
2.1. Tövbe Kavramı	218
2.2. Tövbenin Vücûbiyeti.....	219
2.3. Tövbe-İtizâr İlişkisi.....	224
2.4. Tövbenin Unsurları	227
2.4.1.Nedim	228
2.4.2.Azm	230
2.5. Tövbe-İstihkak İlişkisi ve Cezanın Düşmesi	233
1. ŞEFAAT ve AF YOLUYLA DÜŞMESİ: PASİF İSKAT	237
3.1. Şefaât Kavramı.....	238
3.1.1. Şefaatin Kapsamı.....	240
3.1.2.Şefaât-İstihkak İlişkisi.....	246
3.2. Ebedî Azap Düşüncesi ve Kurtuluş Telakkileri	249
3.3. Tefaddul Üzere Bağışlama-İstihkak İlişkisi.....	257
3.4. Adalet-İstihkak İlişkisi Bağlamında Af ve Mağfiret.....	259
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	274
KAYNAKÇA.....	279

KISALTMALAR

Bk.	: Bakınız
cem.	: Cem eden
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar Arası
şrh.	: Şerh Eden
Ter.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
tkd.	: Takdim
tlf.	: Telif
tlk.	: Talik
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih
vb.	: ve benzerleri
v.dğr.	: ve diğerleri
vs.	: ve sâire
ys.	: Yersiz

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI

İstihkak teorisi en genel anlamıyla mükâfat ve cezayı hak etmenin aklî ve naklî temelleri üzerinde bir takım ahlakî ve hukukî çıkarımları ifade etmektedir. İstihkak, insanın hür tercihleriyle ilahî karar arasında ahlak ve hukuka dayalı ilkelerin olduğu zorunlu bir ilişkiyi bildirmektedir. Buna sebep Mu'tezilî düşüncede fiillerin ahlakî değerinin insanla ilintili olmasıdır. Fiillere ait ahlakî sonucun da muhatabı bu durumda bizzat insanın kendisidir. İstihkak, bu anlamda fiil, değer ve hüküm arasında bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Mu'tezile ekolü, fiilleri insana ait kılarak onu ahlakî değerlerin sorumlusu kılmış böylece de aksiyonel bir din söylemi üretme çabası göstermiştir. Böylece benimsedikleri temel ilkeleri, aynı zamanda insan özelinde yorumlamışlardır. Onların 'adalet', 'el-va'd ve'l-vaîd' ve 'el-menzile beyne'l menzileteyn' ilkeleri ile yaratma, teklif, mükâfat ve ceza arasında aklî, dinî, ahlakî, hukukî ve mantıkî bir bağlantı kurma çabası konunun ana çerçevesini çizmektedir.

Türkiye'de yapılan tezler içerisinde bu konuya münhasır bir çalışmaya rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bununla birlikte gerek Türkiye'de gerekse İslam ve Batı dünyasında konuyu ilgilendiren bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaları kısaca tanıtırsek: Türkiye'de daha çok 'el-va'd ve'l-vaîd' konusu yüksek lisans tezi olarak çalıştırılmıştır. Bunlar arasında Mustafa Şen, *Kur'an'da Vaad ve Vaîd*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1997. Sıddık Yılmaz, *Mu'tezile'nin El-Adl, El-Va'd ve'l-Vaid Prensiplerine Göre İnsan Fillerinin Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000. İsa Öner, *Mu'tezile Ve Eş'ariyye'de Va'd ve Vaîd Problemi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008. Abdullah Atasever, *İslâm Düşüncesinde Mükâfat (Va'd) ve Ceza (Vaîd)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002 çalışmaları sayabiliriz.

Arap dünyasında da müstakil olarak istihkak konusunu ele alan bir çalışmaya yine şahit olmadık. Ne var ki mükâfat ve ceza konusunu ele alan eserlerin olması, konunun objektif bir bakış açısıyla değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. Bu çalışmalar genel anlamda Mu'tezile eleştirisi tarzında yazıldığı için objektiflikten uzak bir profil çizmektedir. Bu tarz çalışmalarda problemin ana teması ayrıntılar içerisinde kaybolmakta, bu ise istenilen maksadın hâsıl olmasına engel oluşturmaktadır. Bu çalışmalara, Mevâhib binti Ali Mansur Ferhan'ın, *el-Adlu'l-İlâhî fî's-Sevab ve'l-İkab*

inde's-Selef ve'r-Red Ale'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira, (Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kura' Üniversitesi, Mekke 2004) adlı tezi örnek olarak verilebilir. Eserin hacmi 1231 sayfadır. Tabiri caizse yazar, yaş kuru ne varsa teze dâhil etmiştir. Bir başka örnek ise Câbir Zayed es-Simîrî'nin *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab beyne-Medârisi'l-İslamiyyîn: Beyânen ve Te'sîlan*, (nşr. Dâru's-Sûdaniyye li'l-Kutubi'l-Hurtum, Sudan/Hurtum 1995) adlı çalışmasıdır. Eserde konunun asıl değinilmesi gereken noktalar göz ardı edilerek itikâdî ekollerin mükâfat ve ceza anlayışlarının ötesinde bütün kelâmî görüşlerine yer vermeye çalışılmıştır. Böylece çalışma, konuyu gerektiği gibi ele alamamıştır. Batı dünyasında ise Sophia Vasalou, doktora tezi olan *The Moral Agent and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* adlı eserinde ahlakî davranışların mükâfat ve cezayı hak etmesinin nedenleri üzerinde durmuştur. Eserin son bölümünde *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*'nin bir bölümü tercüme eden yazarın tercih ettiği romansı ve ağır üslûp, konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu esere Niyazi Kahveci tarafından bir tanıtım yazısı da yazılmıştır.¹

Bu çalışmalardan tamamen bağımsız olarak biz de istihkak konusunu, farklı bir üslup ve bakış açısıyla aynı zamanda kapsamlı bir içerikle incelemenin faydalı olacağını düşündük. Meselenin tartışmadan uzak tutulmuş yönlerine değinerek hem orijinallliği aynı zamanda objektifliği hem de analitik-çözümleyici bir perspektifi yakalamayı hedefledik. Konunun “istihkak teorisi” başlığıyla müstakil olarak yeniden ele alınması gerektiğini düşündük.

“İstihkak” ilahî ve beşerî boyutları olan kapsamlı bir konudur. İlahî boyutu ile Allah'ın hukukunu da içerisine almaktadır. Allah'ın hak ettiği şeyler denilince ibadet, şükür, hamd, medh gibi değerler hemen akla gelmektedir. Belirtilen bu değerler bağımsız bir tezi oluşturabilecek kapsamdadır. Bu nedenle tezimizde meselenin insanî boyutuyla sınırlı kalacağımızı belirtmeliyiz. Bu doğrultuda istihkak teorisinden kastımız, insanın hak ettiği övgü, yergi, ceza ve mükâfat olgularıdır. “Allah neyi, niçin hak eder sorusundan ziyade insan neyi, niçin hak eder” sorusu tezimizde asıl cevaplanması gereken soru olacaktır. Övgü ve yergi noktasında Allah ile insan arasındaki farkları belirtmemiz gereken yerlerde bazı özlü açıklamalara yer verilecektir.

Diğer yönden istihkak, ahiretle ilgili mevzuları akla getirmektedir. Münker-Nekir, sorgu, kabir azabı, mizan, sırat, azap, cennet ve cehennem özellikleri vs. bunlar

¹ Niyazi Kahveci, *Kitâbiyât, İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 22, 2009, s. 131-134.

arasındadır. Tezimizde özel bir başlık açarak bu tür konulara yer verilmeyecektir. Çünkü belirtilen bu konular istihkak kanununu doğrudan ilgilendirmemektedir. Ölüm sonrasına ait olan bu mevzular, istihkakın sebebinden ziyade sonucuyla alakalı meselelerdir. Tezimizde bütün bu sayılanların ötesinde hak etmenin felsefesi, aklî-ahlakî, hukukî ve dinî bir bağlam içerisinde ele alınacaktır.

İstihkak, kavram ve içerik olarak özelde Mu'tezile ekolüyle kayıtlı bir teori görünümü vermektedir. Bu nedenle tezimizin ana omurgası Mu'tezile ekseninde planlanmış; başlıklar ve içerik bu doğrultuda oluşturulmuştur. Zira Mu'tezile'nin istihkak anlayışı, diğer ekol ve mezheplerin fazlaca eleştirisine maruz kalmıştır. Bu bakımdan diğer ekollerin konu içerisine dahil, eleştiri sadedinde ortaya koydukları delillerin izahıyla sınırlı kalmıştır. Ayrıca tezin aslî kavramları detaylıca incelenmiş; temel mesele yoğun bir şekilde ele alınarak dönemin tasviri yapılmış bu sayede güncel ile olan bağlam canlı tutulmaya çalışılmıştır.

Hak etmenin daha çok ahlak ve hukuk yönüne odaklanarak dünyevî işlevine değinilmiştir. Çünkü istihkak konusu, esasında insanın yeryüzü serüveniyle gündeme gelen bir hakikattir. İnsanın yaratılmış olması istihkakı zorunlu kılan en temel faktördür. Bu bakımdan varoluş, istihkakın ontolojik sebebidir. Yaratılışla beraber insan sorumlu ve aynı zamanda hak eden bir varlık olmuştur. Hak etmenin haklılığı ise insanın özgür bir iradeyle yapabilmesine bağlı kılınmıştır. İstihkakın en temel niteliği bu durumda insanın özgür fiilleri yani fiillere yüklenen değerlerdir. Bu değerler iyi, kötü, medh, yergi, günah, sevap, ceza, zarar gibi dinî-ahlakî formlardan oluşur. Öyle ki istihkak, sadece dinî veya hukukî değil aynı zamanda insan fitratına uygun vicdanî bir meseledir. Bu nedenle meselenin bütün boyutlarıyla ele alınması önem arz etmektedir. Çünkü büyük günah tartışması, istihkak konusunun bütünü değildir. Fakat büyük günah, Mu'tezile açısından insanın uhrevî saadetine etki edebilecek güçte bir olgudur. Bu nedenle amel boyutuyla istihkakın merkezinde olması tesadüfî değildir. Çünkü insanın iyi ve kötü eylemi ve buna bağlı olarak hak etme olgusu, dünyanın sonuna kadar değişmeyecek gerçeklerdendir.

2. ARAŞTIRMANIN AMAÇ ve ÖNEMİ

İstihkak tarihin belli bir dönemine veya sınırlı bir mekânına ait bir olgu değildir. Dünyanın başlangıcından kıyamete kadar var olan ve olacak insanların bütünü ilgilendiren bir hakikattir. Bu nedenle yeryüzünün sâkini olan her varlık bir şekilde hak edendir. Hatta hak etmenin izzetinden Allah'ın istisna edilmesi dahi söz konusu değildir. Öyleyse var olan her bir varlık aynı zamanda kendisine en layık olanı hak etmektedir. Akıllı olan varlıklar mükâfat, ivaz ve cezayı; akıldan yoksun olanlar ivaz, lütuf ve ihsanı; eşya faydalandırmayı; Allah da şükür ve ibadet edilmeyi hak etmektedir. Şu halde insanın yaratılışından sonra başına gelebilecek en önemli olay istihkaktır. Çünkü dünyada hak etmeyi tecrübe eden insanın geleceği ile ilgili en net bilgi yaptıkları ile karşılaşacak olmasıdır. Bu bakımdan istihkak kanunuyla bir bakıma, dünyada iyi olan için geleceğin iyi; kötüler için de kötü olacağını bildiren vicdanî ve ahlakî bir bilgiye işaret edilmektedir. Dolayısıyla istihkak, fizik ile metafizik âlem arasındaki ilişkinin sorumluluk paydasında yasal işleyişini incelemektir.

“İstihkak Teorisi” adalet ve el-va'd ve ve'l-vaîd ilkesiyle doğrudan ilintili bir konudur. İstihkak, en temel noktadan bakıldığında Allah'ın tasarruflarında hikmet ve adaleti önceleyen bunun doğal sonucu olarak O'ndan abes ve anlamsız bir davranışın zuhurunu imkânsız gören bir yaklaşımdır. Adalet söz konusu olduğunda istihkak aynı zamanda bir vücûbiyet teorisidir. Çünkü adalet hem ahlakîlik hem de hukukîlik boyutu olan bir kavramdır. Adalet, uyulması gereken temel kuralların olduğunu ister istemez akla getirmektedir. Bu açıdan Mu'tezile'nin vâcip anlayışı Allah ile insan arasında ortak ilkelerin olduğuna işaret etmektedir.

Bu bağlamda insanın mükâfatı hak etmesinin illeti istihkaktır. İstihkak kanunu ile Allah'ın temel gayesi mükellefin yaratılışla tefaddulen elde ettiği faydayı sürdürebilmesidir. İnsanın yaratılmakla elde ettiği karşılıksız iyilik ve faydayı sorumlu davranarak hak etmesi istenmektedir. Şu halde bireyi aşan boyutuyla istihkak, ilahî bir amaca da işaret etmektedir. İstihkak, ilahi garaz açısından fayda esasına dayanmaktadır. Bu durumda fizik ve metafizik alanın uyması gereken ilkelerin varlığı, istihkakı adalet ve hikmetin merkezine çekmektedir. Bu sebeple Allah adalet ve hikmeti gereği mükâfatı hak etmesi için insana her türlü imkânı tanımalıdır. İstihkak bu imkânın boyutunu irdelemek açısından önemini kaybetmeyecek bir konudur.

Bu doğrultuda istihkak, mükâfat ve cezanın sadece hak etmeyle vuku bulacağı ve hakkın adil bir şekilde taksiminin yapılacağı sözüdür. Öyleyse gâib ve şahit âlemin sorumlu oldukları alanlar vardır. Allah'ın sorumluluk alanı adalet üst başlığıyla, lütuf, mükâfat, ceza ve ivaz iken; kulun Allah üzerindeki hakkı, mükâfat ve hak edilmiş bedel olan ivazdır. Bu karşılıklı hak ve sorumluluk alanları istihkakın tek taraflı bir karar mekanizması olmadığının göstermektedir. Dolayısıyla özünde hak etme teorisi, Allah-insan iletişiminde keyfilik ve tesadüfe izin vermeyen bir anlam ve amaçlılığı kapsamaktadır. Bu açıdan istihkak, eylemi olması gereken yerin dışına çıkarmayan bir yaklaşımdır. Çünkü eylemin değerini belirleyen en objektif ölçüt hak etmedir. Buradan bakıldığında istihkak, insanın insanla ve yaratıcısı ile ilişkisinde kendisine çeki düzen vermesini sağlayan kurallardan müteşekkildir.

Nitekim İslam tarihinin ilk dönemlerine benzer ideolojik inançlar günümüzde de zuhur etmiş ve insanın dokunulmazı olan temel haklarına fiili saldırılar artmıştır. İnsanın diğeriyle ilişkisini disipline eden istihkak teorisinin incelenmesi bugün yaşanan bu ortamı doğru bir şekilde anlamak ve değerlendirmek bakımından alana katkı sağlayabilir niteliktedir. Üstelik bireysel ve toplumsal sorumlulukların geliştirilmesi ile itikâdî ve ahlakî problemlerin doğru ve adil bir şekilde çözülmesi arzu edilmektedir. Şüphe yok ki ancak insanî, ahlakî ve dinî kural ve ilkelere bağlı olarak yaşamını sürdüren birey, dünya ve ahireti imar etmeye aday olabilir.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

İstihkak daha çok Mu'tezile'ye özgü kelâmî bir bakış açısını yansıtan bir konu niteliğindedir. Fakat kelim eserlerinde bu konunun farklı yorum ve izahlarla ele alındığı pekâlâ malumdur. Öncelikle araştırma sürecinde geniş çaplı bir eser tespit ve tetkik çalışması yapılmıştır. Ulaşabildiğimiz Mu'tezilî birinci el ve diğer yardımcı kaynaklar tespit edilerek konuyla doğrudan veya dolaylı ilgisi olan yerler incelenmiştir. Gerek ekolün kendi içerisindeki görüş farklılıkları gerekse diğer ekollere ait görüşler tespit edilerek çalışmamızın kurgusu oluşturulmuştur. Bu şekilde tezimizde karşılaştırma, tahlil ve tenkit metodu bir üslup olarak tercih edilmiştir. Bunun için anlatım tarzı olarak tasvîrî yöntem takip edilmiştir.

Mu'tezile kelâmı, ağır felsefî bir dile sahiptir. Bu da ister istemez tezin üslubuna yansımaktadır. Bu anlaşılma güçlüğüne aşmak için ek açıklamalarda bulunmaya çok

fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Türk, Arap ve Batı dünyasında Mu'tezile hakkında yazılmış veya konumuzu doğrudan veya dolaylı yönden ilgilendiren kitap, dergi, makale, ansiklopedi maddesi vs. materyallerden yararlanılmıştır. Böylelikle üslup ve anlaşılma güçlüğüne aşma gayreti gösterilmiştir. Bütünsel bir anlamın yakalanması için konu başlıkları teorik ve pratik bir zemin üzere oluşturulmuş böylece akıcılık ve bağlamanın tutarlı bir seviyede seyretmesine gayret edilmiştir.

5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Tezimiz önemli ölçüde Mu'tezilî kaynaklara dayanmaktadır. Bunlar içerisinde klasik döneme ait sınırlı sayıda kaynak ile çok sayıda Mu'tezile konulu çalışma yer almaktadır. Araştırmanın en ciddi sınırlılığı ise Mu'tezilî kaynakların büyük bir kısmının günümüze ulaşamamasıdır. Bu mahrumiyet zorunlu olarak konuyla alakalı farklı kaynaklara bizleri yönlendirmektedir. Özellikle Şîi ve Zeydî² âlimlere ait olan eserler, Mu'tezile'nin görüşleri doğrultusunda oluştuğundan tezimizde istifade edeceğimiz kaynaklar arasındadır. İlk dönem Mu'tezile ulemasından olan Câhız'ın özellikle *Kitabu'l-Hayevân'ı*, farklı tahkikleriyle *Resâil*'leri, dil ve belâgat eseri olan *el-Beyân ve't-Tebyîni*, her ne kadar bir kısmı risaleler içerisinde yer alsa da müstakil olarak da basımı yapılan *Tehzîbu'l-Ahlak'ı*, *Kitabu't-Terbiğ ve't-Tedvîri*, *Kitabu'l-Usmâniyye'si*, *Kitabu'l-Delâil ve'l-İ'tibâr'ı* kelâmî konuların tespitindeki zorluğa rağmen sıkça başvurduğumuz eserlerdendir. Kâdî Abdulcebbar'ın kendisine atfedilen, *el-Mecmû* serisi yine önemli kaynak eserdir.³ Aynı zamanda *el-Muğnî fi't-Tevhîd ve'l-Adl*, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *Fazlu'l-İ'tizal*, *el-Munye ve'l-Emel*, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, *Tenzîhu'l-Kur'an* *ani'l-Metâin* ve *el-Muhtasar fi'Usûli'd-Din* çalışmamızda yararlandığımız başucu eserlerdir. Bununla birlikte Hâkim el-Cüşemî'nin dört ciltlik yazma eseri *Şerhu'l-Uyûni'l-Mesâil*'in bütün ciltlerine ulaşamasak da mevcut olan son

² Özellikle Ebu Abdilah el-Basrî ve Kâdî Abdulcebbar'dan ders alan ve Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü benimseyen Nâtık bi'l-Hak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Huseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (h.424/m.1033) konumuzla alakalı önemli bilgiler aktarmaktadır. Hayatı hakkında bilgi için bk. İlyas Üzümlü, "Nâtık bi'l-Hak", *DİA*, XXXII, s. 439-440.

³ "*el-Mecmû*", İbn Metteveyh'in (h. 469/m.1077) kendi ifadeleriyle hocası Kâdî Abdulcebbar'ın görüşlerini aktardığı eserdir. Eserin ilk üç cildi elimizde mevcuttur. Son cildine ise şu an için sahip değiliz. Fakat bu eserin Kâdî Abdulcebbar'a mı yoksa öğrencisi İbn Metteveyh'e mi ait olduğu noktasında fikir ayrılığı vardır. Bir kısım ulema eseri Kâdî Abdulcebbar'a atfederken bazıları da İbn Metteveyh'e ait olduğunu ileri sürmüştür. Biz ise bu ihtilaf nedeniyle çalışmamızda referans olarak Kâdî Abdulcebbar'ı tercih ettik. Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Metin Yıldız, "el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif ve Aidieti Meselesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, Cilt: 11, Sayı: 2, s. 247-263.

cildinden istifade etmeye çalıştık. Yine Cüşemî'nin *Tahkîmu'l-Ukûlü*, incelediğimiz kaynaklar arasındadır.

Mu'tezilî âlim İbn Melâhimi'nin, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*'i, 1991 Londra ve bazı eklemelerle 2012 Tahran basımı olan *Kitâbu'l-Mu'temed fî-Usûli'd-Dîn*'i ile felsefe eleştirisi olarak kaleme aldığı *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fî'r-Reddi-Ale'l-Felâsife* adlı eseri daha kolay üslûbuyla çokça yararlandığımız eserlerdir. Kâdî Abdulcebbar'ın öğrencilerinden İbn Metteveyh'in *et-Tezkira fî-Ahkami'l-Cevâhir ve'l-Araz*'ı, Takiyudîn en-Necrânî'nin *el-Kâmil fî'l-İstiksâ'sı*, Hüseyin el-Basrî'nin *Kitabu'l-Mutemed fî-Usûli'l-Fıkh ve Tesaffuhu'l-Edillesi*, Nisâburî'nin *Mesâilu'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn* ve *Divânu'l-Usûl*'ü çalışmamızda yer verdiğimiz eserler arasındadır. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil* adlı tefsiri ve kısa kelam eseri *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Din*'i yine araştırmamızda önem atfettiğimiz eserlerdendir. Şîî alim, Nasîruddîn Tûsî'nin, *Keşfu'l-Murâd fî-Şerhi'l-Tecridi'l-İtikâd ve Telhîsu'l-Muhassal*'ı; Şerif Murtazâ'nın *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*'i, *ez-Zehîratu fî-İlmi'l-Kelâm*'ı, *el-Emâlî-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*'i, Resâil içerisinde yer alan *el-Hudûd ve'l-Hakâik*'i çalışmamızda başvurduğumuz kaynaklardan sadece bir kaçıdır.

Kâdî Abdulcebbar'ın Mu'tezilî doktrini esas alan “*el-Muğni*”adlı ansiklopedik eserinde; “Salah, İstihkâku'z Zem ve Tövbe” konusuna ayırdığı on dördüncü cildi, “Teklif” konusuna ayırdığı on birinci cildi ve “Adl” bahsine yer verdiği altıncı cildi ile muhtelif ciltler içerisinde konumuzla alakalı pasajlar tezimizin şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Fakat tezimizle ilgili okumalarda özellikle bir husus dikkatimizi çekmiştir. Kâdî Abdulcebbar, konuyu işlerken bazı yerlerde bu mevzuya “*el-Va'd ve'l-Va'id*” bölümünde değinilecektir. Bu mesele hakkında detaylı bilgi, örneğin “İhbat ve Tekfir” bölümünde gelecektir gibi cümleler kurar. Bu durum ‘*Muğni*’nin’ eksik olan ciltlerinden birinin özellikle *el-va'd ve'l-va'id* bölümünü ve tezimizin içeriğiyle ilişkili başlıkları ihtiva ettiği kanısına bizi sevk etmektedir. Böylesi bir hal araştırmacılar için ciddi bir sınırlılık oluşturmaktadır. Bu nedenle Ehli Sünnet’e ait Mu'tezile’ye cevap verme arzusuyla kaleme aldıkları metinlerde konumuzla alakalı bölümlerden gerektiği yerde de istifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSTİHKAKIN TEORİK ÇERÇEVESİ

Mu'tezile'ye göre istihkak, teorik olarak önce olan bir sebepten ötürü gelecekte gerçekleşmesi iyi olan bir şey hakkında konuşmaktır. Bu ifade, istihkakın mevcut ve mâzi itibariyle olmadığını gelecekte gerçekleşecek bir hakikat olduğunu vurgulamaktadır. Geleceğe yönelik böyle bir bilgi, aynı zamanda istihkakın bir başkasının teminatı atında olduğunu göstermektedir. Çünkü bir kimsenin kendi eylemlerine âdil ve hukukî bir karşılık takdir etmesi mümkün değildir.⁴ Yargılamanın sıhhati açısından insanî sorumluluk, objektif ölçütler üzerinden değerlendirilmelidir. Bunun için de insana gerekli tüm imkânlar verilmelidir.

İnsanoğlu ortak bir öz üzere doğmaktadır. Kur'an'ın fitrat dediği⁵ bu ortak öz, insanı hemcinsiyle ontolojik olarak eşit kılmaktadır. Yaratılış/başlangıç itibariyle sorumluluk paydasında eşit olan insan, ahiret/son boyutuna geçtiğinde eşit olmamakta, adalet ve hakkaniyet ölçüsünde yaptıklarının karşılığını görmektedir. Öyleyse insan, ontolojik olarak sorumlu doğmakta, hukukî ve ahlakî olarak istihkak üzere dirilmektedir. Bunu şu şekilde açabiliriz. Bilindiği üzere her insan aynı coğrafî, sosyo-ekonomik ve dinî şartlarda doğmamaktadır. Bir bakıma ontolojik eşitlik, yeryüzünde koşulların eşitliğini gerekli kılmamaktadır. İnsanların bir kısmı açlık, savaş, yoksulluk ve çaresizlik içerisinde iken bir kısmı son derece iyi insanî koşullar içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Yine bazı insanlar son derece ilkeli ve ahlakî bir yaşam sürerken bazıları inkâr ve zorbalıkla hayatlarını idame ettirmektedir. Şu halde yeryüzü inanç ve eylem düzeyinde mutlak bir eşitlik alanı olmadığından istihkak zorunlu hale gelmektedir. İstihkak bu nedenle eşitlik değildir. Çünkü eşitlik taraflar arasında bir kriter koymaksızın payların eşit dağılımıdır. İstihkak ise adaletin bir birimi olarak herkese tanınan imkânlar ölçüsünde ve herkesin yaptığına karşılık gelecek miktarda muamelede bulunmaktadır.⁶

⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 299.

⁵ Rum 30/30.

⁶ Çünkü eşitlik, matematiksel bir kavramdır ve beşerî meselelere uygulanması halinde doğru sonuçlar vermez. Fakat eşitlik, adalet, istihkak ve layık olmanın nihaî temelidir. Çünkü eşit imkânlar sağlamak, adil olmanın gereğidir. Ayrıntı için bk. George F. Houranî, "Mu'tezilî Ahlak Kelamında İlahi Adalet ve

Bu bakımdan istihkak eşitlikten ziyade adaleti merkeze alan bir takım yasal kurallardan oluşur. Bu kurallar, hem Allah hem de insan için bağlayıcı tarzdır. Kısacası Allah, eşit davranmayacağı gibi insan da eşit bir karşılık görmeyecektir. Eşitlik sadece herkes için adalet ve hikmetin uygulanmasında söz konusudur. Bu özelliğiyle hak ve hukukun mutlak erişimi olarak ifade edebileceğimiz istihkak, Allah'ın her türlü fiiline insanın güven duymasını sağlayan ilkeleri ihtiva eder. Çünkü insan fiillerine bir değer takdir edilmesi öncesinde hak etme olgusunu gerekli kılmaktadır. İstihkak bu anlamıyla hakların sahiplerine adil bir dağılımını ifade etmektedir.⁷ Bu dağılımın somut karşılığı aklî ve dinî referanslar üzere mükâfat ve cezadır. Bu yönüyle istihkak karşılıksız yapılan bir iyilik değildir. Yaratılmayla devreye giren içerisinde fiil, fâil, teklif, temkin, lütuf, adalet, fayda, zarar, elem, günah, tövbe, şefaât, ihbat gibi birçok alt başlığı barındıran bir olgudur. Bütün bu sayılanlar adil ve doğru bir değerlendirmenin aslî unsurlarıdır.

Bununla birlikte istihkak, Allah'ın keyfi şekilde hareket etmesi değildir. O, kendi koyduğu ölçülere en fazla riayet edendir. Bu açıdan istihkak, Allah'ın hukukunu ifade eden temel ölçüttür. Bu aynı zamanda Allah'ın eylemlerine bitişen hasen ve vâcip gibi değerlerin yönünü de tayin eder. Allah, kendi menfaat ve istekleri için değil, bir başkasına fayda sağlama sâikiyle eylemde bulunur. Böylece Allah'ın eylemi içerisinde kötü veya 'kötü zarar' denebilecek bir fiil yer almaz. Bu bakımdan mükâfat ve ceza, istihkak gereği Allah'ın iyi eylemidir. Öyle ki Mu'tezile teolojisinde mükâfat kulun hakkı; ceza Allah'ın hakkıdır. Her iki hakkın teminatı mutlak manada Allah'a aittir. Çünkü hakların hak sahibine teslimini adil bir değerlendirme ile gerçekleştirecek olan sadece Allah'tır. İstihkak teorisi de en genel anlamıyla mükâfat ve cezayı hak etmenin aklî ve naklî temelleri üzerinde bir takım ahlakî ve hukukî çıkarımları ifade etmektedir. İstihkak, insan davranışları ile ilahî karar arasında daha çok ahlak ve hukuka dayalı ilkelerin bağlayıcı olduğu zorunlu bir ilişkidir.

Mu'tezile teolojisinde istihkak öncelikle tabî bir yasa gibi aklî bir kanundur. Çünkü akıl, hak etmenin varlığını zorunlu olarak bilir. İnsan tecrübesi de istihkakın

Beşerî Akıl" çev. Fethi Kerim Kazanç, (Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i II içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 22.

⁷ Adalet, hakkın dağılımı ve ilişkilerde ölçüt ve ilke gerektirir. Bu ilke, eşitliğe indirgenmeden, bireyler arası hakkın adil paylaşımını esas alır. Bu anlamda 'hakkaniyet' kelimesi adaletin eş anlamlısı hatta mükemmelleşmiş halidir. Hakkaniyet, adaletin zirvesidir. Ayrıntı için bk. Hayati Hökelekli, "Bir Değer Adalet", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi (DEM)*, Yıl: 2, Sayı: 5, (ss. 132-137), s. 133.

hakikatini birçok örneğiyle teyit eder. Allah'ın hitabında mutlak doğru olması ise istihkakın nas ile sabit bir hakikat olduğunun delilidir. Özel olarak “*Rahmeti nefsim yazdım*”⁸ ifadesi istihkaka açık bir şekilde işaret etmektedir. Bu ayeti Mu'tezile âlimler, Allah'ın varlığının delillerini ve doğrunun belgelerini kullarına bildirmeyi zatına zorunlu kıldığı, bu nedenle de insanın yaptıklarından mutlaka sorulacağı şeklinde yorumlamışlardır.⁹ Bu bakımdan Allah'ın ‘rahmeti kendisine vâcip kılması’ istihkakın zorunlu olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'ın va'd ve vaide dair kesin ifadeler kullanması istihkakın şerî dayanağını oluşturmaktadır.

İstihkak teorisi en temel noktadan bakıldığında Allah'ın tasarruflarının hikmet ve adalet odaklı olmasına dayanan ve bunun doğal bir sonucu olarak O'nun abes ve anlamsız bir davranışta bulunmadığı tezi üzerine oturan bir teoridir. Adalet söz konusu olduğunda istihkak aynı zamanda bir vücûbiyet teorisi. Mükâfat ve cezanın sadece hak etmeyle vuku bulacağı ve hakkın adil bir şekilde taksiminin yapılacağı sözüdür. Bu sebeple ilahî ve insanî yönleri olan sorumluluk ve ilkeleri içerir. Allah'ın sorumluluk alanı adalet üst başlığıyla, lütuf, salah, sevap, ceza, ivaz iken; kulun Allah üzerindeki hakkı, aslî hakkı olan mükâfat, arızı sonuç ceza ve hak edilmiş karşılık ivazdır. Böyle bir diyalektik istihkakın tek taraflı bir karar mekanizması olmadığı kanıtıdır. Dolayısıyla istihkak, Allah ile kul arasında gerçekleşen ahlakî ve hukukî ilke ve sorumluluklar ilişkisidir.

Ehli Sünnet akîdesi özellikle Eş'ari teolojisi tenzihçi yaklaşımıyla istihkak düşüncesine karşıdır. Bu konuda görüşleri daha çok Mu'tezilî düşünceye yöneltilen eleştirilerden müteşekkildir. Çünkü Mu'tezile'nin istihkak anlayışının ana teması hikmet ve adalet üzere vücûbiyettir. Allah'a vâcip bir fiil düşüncesi Eş'arî teolojisiyle çelişmektedir. Bu bağlamda Eş'ariler insanın mükâfat veya cezayı hak etmesini Allah'ın istek ve iradesine bağımlı kılar. Mu'tezile'de ise insan ameliyle mükâfat veya cezayı hak eder. Bu aynı zamanda insanın hakikî fâil olması demektir. Allah'tan bağımsız bir eylem alanı ise Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul eden Eş'arî düşünceye terstir. Genel anlamda Eş'ariler'in bu konudaki tavrı, istihkak kanununa karşıt bir düşünce üzerinedir. Çünkü onlara göre taat ve iyiliklerin karşılığında Allah'ın

⁸ En'am 6/12.

⁹ Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd 1998, II, 328.

mükâfatlandırması vâcib olmadığı gibi günah işleyenleri cezalandırması da vâcib değildir. Mükâfat O'nun fadl ve ihsanı iken, ceza, adaleti üzere hareket etmesidir. Dilediğini yapan ve istediği şekilde hüküm veren Allah'a bu hususta herhangi bir zulüm ve haksızlığın nispet edilmesi imkân dışıdır.¹⁰

Öyleyse Eş'ariler'de mükellefin ameliyle mükâfatı hak etmesi mümkün gözükmemektedir. Mükâfat, Allah'ın doğrudan lütfu/fazlıdır. Çünkü sevaba ulaştıracak olan sadece Allah'tır. Bu sebeple sevabın varlığı bir eylem ile ilişkilendirilecek ise bu kulun eylemi olmamalıdır. Sevab sadece Allah'ın fiilidir ve sevabı lütfetme yetkisine sahip olan da O'dur. Buna göre sevabın hakikî fâili sadece Allah'tır. Kulun itaati ise yalnızca Allah'ın başlangıçtaki ihsanıdır. Bu durumda herhangi bir kimsenin önceden bir sebebe bağlı olarak (teklif gibi) eylemiyle mükâfatı hak ettiğinden söz edilemez. Çünkü Allah'ın üzerinde yerine getirmesi gerekli olan bir hakkın bulunması imkânsızdır. Bu nedenle Allah, mükâfatı bir gerekçeye bağlı olmadan doğrudan fazlıyla (karşılıksız iyilik) yerine getirir. Buna göre yararlı ameli olmayan ve itaat etmeyen birini tefaddulen sevaba ulaştırabilir. Bir kimseye diğerinden daha fazla iyilikte (tefaddul) bulunabilir. Hatta hiç ameli olmayan birine birçok ameli olanla eşit muamelede bulunabilir.¹¹

Eş'ariler'de Allah'ın iradesi herhangi bir sorgulamaya tâbî değilken Mu'tezile'nin istihkak anlayışında adeta roller paylaşılmıştır. Allah ve insana düşen sorumluluklar vardır. Mükellef insan, özgür tasarruflarında ve bunların sonuçlarına katlanmada esas role sahiptir. Eş'arî düşüncede ise tek taraflı bir karar otoritesi hâkimdir. Burada insan sorumluluk yönüyle daha pasiftir. Buna sebep insanın fiilinde kudret ve istitâa sahibi olamamasıdır. Dolayısıyla Eş'ari düşüncede insanın hak etmesinden ziyade kendisi hakkında verilen hükme razı olması söz konusudur.

Diğer taraftan Eş'ariler'de cezalandırma, öncesinde küfür veya masiyet gibi Allah'ı eylemde bulunmaya zorlayacak bir sebep olmaksızın doğrudan adl ile başlamaktır. Çünkü Allah'ın her türlü eylemi başlangıçta adl vasfı ile tabiri caizse muhafaza altına alınmıştır. Buna göre kâfirin küfrü, O'nun hızlanı, mahrum bırakması ve saptırmasıyla gerçekleşmektedir. Allah bütün kâfirleri affetse ve cennete soksa, bu onun rahmetiyle bağdaşır ve hikmetini zedelemmez. Ancak haber, ebedî olarak azab ehli

¹⁰ İbn Füre, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü-Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ari*, thk. Danyal Gimaret, Beyrut 1987, s. 163.

¹¹ İbn Füre, *Mücerredü-Makâlat*, s. 163.

olacaklarını bildirmektedir. Yine müminin ebedî olarak cennet ehli olacağı haber ve icma yoluyla sabit bir hakikattir.¹² Aklen Allah'ın bir kimseyi affetmesi benzer bir suç sebebiyle bir başkasını cezalandırması mümkündür. Allah, tek bir olay üzerinde iki farklı eylemi ile zalim olmaz. Şöyle ki bir kimseye affıyla iyilikte bulunabilir. Bir başkasını da affetmeyi istemeyebilir. Allah'ın bu tarz tasarrufları zulüm olarak anlaşılamaz.¹³ Çünkü Allah'ın mülkü olan bir şeyde tasarrufta bulunması esasında zulüm olarak telakki edilemez. Onlara göre zulmün anlamı, mülkü olmayan bir şeyde haksızca tasarrufta bulunmaktır.¹⁴ Buna göre Allah'ın mülkü dışında tutulabilecek bir şey olmadığına göre bizatihi tasarrufları adl gereğidir. Bu düşünceleri üzerinden denilebilir ki Eş'ariler tecrübî/empirist düşünmektedirler. Onlar tecrübeden hareket ederek meseleleri izaha çalışmışlardır. Örneğin dünyada kötülük tecrübe edilmektedir. Bunun anlamı Allah'ın şerri yaratabileceğidir. Yine mâlik ve kâdir biri mülkünde istediği tasarrufu yapabilir. Buna göre Allah, bir çocuğa azap edebilecek güçtedir. Çünkü her şey O'nun mülkü içerisinde. Mülkiyet her türlü tasarrufa yetki tanımaktadır. Bu sebeple onlar, empirik olguları ilahî iradeye atfetmede herhangi bir şekilde tevile başvurmamışlardır. Aksine Mu'tezile, sorumlu güç anlayışıyla istihkakta adalet ve hakkaniyeti egemen unsur kabul etmiştir. Onlar daha çok ahlakî rasyonalist yaklaşımları ile olguları tevile yönelmişler böylece hikmet ve gayeyi ilahî garaza hamletmişlerdir.

Özetle yukarıda ifade ettiğimiz hususlar Eş'ari teolojisinin mükâfat ve ceza konusunda genel akidesini yansıtır. Onlara göre Allah, dilediği şekilde davranabilme kudret ve iradesine sahiptir. Hiçbir ilkeye bağlı olmaksızın dilediği kararı verme yetkisi kendi elindedir. Dolayısıyla istihkak, Eş'ari mantalitesine uymayan bir teodir. Fakat mükâfatı tefaddul, cezayı adalet olarak gören bir düşüncenin aklî ve mantıkî usullerle çelişeceği malumdur. Öyle ki tefaddul ve adl karşıtlığı hemen dikkati çekmektedir. Burada kavramsal bir hata göze çarpmaktadır. Adl, esasında istihkakın özüdür. İstihkak da adl prensibine bağlı değer anlayışıdır. Eş'ariler, cezayı adl kapsamına alıp, istediği

¹² İbn Füre, *Mücerredü-Makâlat*, s. 163.

¹³ İbn Füre, *Mücerredü-Makâlat*, s. 163.

¹⁴ İcî, Adûdiddîn, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi'l-İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alemü'l-Kutub, Beyrut, (ts.), s. 378; Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, VIII, 334; Benzer bir açıklama için Bk. Cüveynî, İmamü'l-Hareneyn, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim, Kahire, 1950, s. 381; Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Salih Musa Şeref, nşr. Âlemü'l-Kutub, Beyrut, 1998, V, 125; Muhammed Hilmi Abdilvehhab, *el-Kur'an ve'l Felsefe*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tlf. Muhammed Yusuf Musa, Beyrut 2012, s. 176.

gibi davranabilen bir ilah portresi çizmekle her şeyden önce kendi ilkesine uymayan bir ilah imajı oluşturmuşlardır. Bu durumda ceza için takdir ettikleri adalet vurgusunun yapay bir mahiyeti vardır. Çünkü Allah-insan ilişkisinde adalet hukukî olmaktan ziyade tek taraflı bir işleve sahiptir. Öyle ki Allah, herhangi bir ilke ve hukuka tâbî olmaksızın nihaî karar verici olduğundan, insan sadece sonsuz irade ve kudrete boyun eğmek zorundadır. Oysa Mu'tezile'nin istihkak görüşü, adalet, hikmet ve el-va'd ve'l-va'dî kapsayan yapısıyla hukukî ve ahlakî bir niteliğe sahiptir.

Bu değerlendirmeden sonra Eş'ariler'in düşüncesine birkaç soru yöneltilebilir. Allah'ın sevapla başlaması mümkün de istihkakla başlaması niçin mümkün değildir? Nitekim genel anlamda Eş'ari düşüncede, Allah'ın hiçbir ameli bulunmayan bir kimseyi doğrudan doğruya mükâfatlandırması, kendi isteğine bağlı bir ihsan ve lütuf, ceza ile başlaması adalet olarak kabul edilmiştir. Böyle bir anlayışta Allah, ceza ve intikamı, affetmeye tercih edebilmektedir. Ayrıca Allah'a itaatten hoşlanmayan bir imaj çizilmekte bunun sonucunda sevabı lütuf olarak istediğine vereceği, cezanın da adalet vurgusuyla hak eden için vuku bulacağı söylenmektedir.¹⁵ O halde hem mükâfat hem ceza niçin adalet veya istihkak olmuyor da biri fadl, diğeri adl oluyor? Ayrıca mükâfat ne sebeple keremin, cömertliğin ve iradenin sonucu oluyor da ceza, adl kanunu üzere cereyan ediyor? Burada açıkça sezilen, Allah'ı hukukî bağlayıcılığı olan bir eylemin dışında tutarak aşırı tenzihçi bir yaklaşımın içerisine girilmesidir. Bunun için de Allah'ın bir şekilde ceza ile ilişkisi şeffaf hale getirilmelidir. Allah'tan bir pay alınarak insana verilmeli bu sayede insan, suçun sahte öznesi haline getirilmelidir.

Açıkça ifade etmeliyiz ki, Mu'tezile'nin istihkak anlayışını kabul etmemek için birbiriyle çelişik iki ilke fadl (karşılıksız ve bağıntısız iyilik) ve adaleti (kural ve ilkelere bağlı hukukî yönelim), mükâfat ve cezanın nedeni kılmak ciddi bir hatadır.¹⁶ Asıl itibarıyla her ikisinin ortak ilkesi istihkak kanunu olmalıdır. Çünkü mükâfat ve cezanın varoluş sebebi insanın hür eylemleridir. İnsan kendi tercihiyle mükâfat ve cezanın bizatihi hak edeni/öznesidir. Bu kabul edildiği takdirde Allah insan ilişkisi hukukî-ahlakî bir düzlemde yasalaşacaktır. Tabî yasa gibi fiillerin yasası da sebep sonuç bağıntısıyla ilkesel hale gelecektir. Amelin dikkate alınmaması ise Allah'ın adaletinden daha çok kudretinin, hikmetinden ziyade iradesinin baskın olduğu anlamına gelir. Bir

¹⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde-ila's-Sevra (Nübüvvet-Meâd)*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire 1988, IV, 349.

¹⁶ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, IV, 349.

bakıma kudret ve iradenin, adalet ve hikmete galip geldiği anlaşılır. Böyle bir durumda insan eylemlerinin hiçbir hüküm değeri kalmadığı gibi yaratıcıya olan güven azalır ve böylece gelecekte emin olunamaz. Bu açıdan düşünüldüğünde her ne kadar muhtevasında tartışılacak hususlar olsa da, Mu'tezile'nin ortak bir prensipten hareketle bu mevzuyu temellendirmeye çalışması daha tutarlı bir yaklaşımdır.

Diğer yönden Eş'ariler, rahmetin gerekli olduğu ceza alanına adaleti, adaletin zorunlu olduğu sevab alanına da rahmeti baskılayarak teolojik bir hata yapmışlardır.¹⁷ Allah'ın kudretini savunma uğruna rahmet ve adaletinde telâfisi mümkün olmayan ciddi tahribatlar oluşturmuşlardır. Allah adına iyi ameli olmayan birine hak etmediği cenneti va'd etmek, iyilik ve taati olan birine de cehennemi layık görmek özü itibarıyla Allah ile insan arasındaki ilişkiyi zorba kral çaresiz köle konumuna indirgemektir. Esasında mesele tenzihin nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Mu'tezile tenzihi, insanın hukukunu savunmak olarak anlamış ve bu doğrultuda söylemler üretmiş; Eş'ariler ise tenzihi dili daha çok Allah'ın hukukunu savunmak için kullanmıştır. Oysa Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı noktasında bütün ekoller hem fikirdir. İnsana gelince muhtaç bir varlık olması kendisi adına hak ve hukukun varlığını gerekli kılmaktadır. Zira Allah, bu nedenle vahiy göndermiştir.¹⁸ Öyleyse istihkak, Allah hakkından ziyade insan haklarını merkeze alan bir teoridir.

İnsan tecrübesi dünya üzerinde birçok örneğiyle hak ve hukuka dair yaşantılara şahit olmaktadır. Bu sebeple istihkak, kişi eylem ve sonuçlarının şahıstan bağımsız olamayacağı teorisidir. Aynı zamanda tüm içeriğiyle kişinin kendisine çeki düzen vermesini sağlayan disipliner kurallar manzumesidir. Tezimizde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alarak aklî ve dinî temellerine değineceğiz. Mu'tezile'nin tutarlı ve hatalı olduğu yönlerine ışık tutarak objektif değerlendirmelerde bulunacağız. Allah insan ilişkisinin değer ve ilgi boyutunu genel hatlarıyla izah etmeye çalışacağız.

1. İSTİHKAKIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kavramların en somut anlamı, genel olarak o dili kullanan kültürün idrak ve tecrübe dünyasını yansıtmaktadır. Bu yüzden kültür ve sosyal yaşamın içerisinde önemli yeri olan bir kavramı dinî metin gerektiğinde teolojik paradigmasını temellendirmek

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için Bk. Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, IV, 349-351.

¹⁸ Hasan Hanefî, *Mevsûatu'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*, nşr. Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1986, II, 125.

için kullanabilmektedir. Hak kelimesinde de benzer bir durumun varlığı dikkati çekmektedir. Bu nedenle ilk önce biz, kavramın Arap dilinde en somut ve pratik kullanımına işaret eden birkaç örneğine yer vereceğiz. Daha sonra kelimenin Kur'anî bağlamını gözeterek istihkak kavramıyla olan ilişkisine değineceğiz. Hak kelimesinin istihkak kavramına en yakın ve somut anlamı 'el-hıkku' kelimesi ile ifade edilir. Çoğulu 'hikâk' veya 'hukûk' olan bu kelime üç veya dört yaşına giren develer için kullanılan bir addır. Çünkü dört yaşına giren bir deveye binilebilir, onunla yük taşınabilir ve bu yetişkinlikte bir deve kesilebilir. Artık bu deve için bu tür işler zorunlu (ihkak/istihkak) hale gelmiştir.¹⁹ Dolayısıyla 'el-hıkku min evladi'l-ibil' cümlesi kendisinden faydalanılmayı hak eden (istihkak) develer için kullanılır. Bu doğrultuda zekâta tabi olan develere de 'el-hıkku/el-hıkkatu' denilir. Üç yaşını tamamlayan ve dördüncü yaşına giren deve (hikâk) artık zekât malı olmayı hak etmiştir. Bununla birlikte üreme vaktine giren deve için de kullanılan bu kavram devenin doğurma zamanını ifade eder. Şu halde gebe kalma hakkını elde eden deve için bu kelime kullanılmaktadır. Dolayısıyla deve gebe kalıp doğum yaptığında bu kelimeyi (hıkku-hikâk) hak eder.²⁰

'Hıkkâk' ayrıca küçüklük döneminin sona ermesinin ardından yetişkinlik çağına ulaşmayı ifade eden bir kelimedir. Kelime bu anlamıyla akıl ve idrak demektir. Dolayısıyla bir kimse hakkında hak ve hükümlerin zorunlu olduğu dönemi kapsar. Bu minvalde bir kadının evlenme çağına erişmesi ve bazı tasarruflarda bulunma hakkını elde etmesi hikâk kavramıyla ifade edilmektedir. Bu kullanımlarda dikkat edildiği üzere zorunlu olma, hak etme, layık olma anlamları öne çıkmaktadır.²¹ Bütün bu kavramları özetleyecek kavram çifti 'el-hakku'l-vâcib' terkididir. Şu halde 'bir şey için zorunlu olan hak' o şeye en uygun ve müstehak olanı bildirmektedir.²²

¹⁹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attar, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, (1-6), Beyrut 1987, s. 267; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâr Sader, Beyrut (ts.), X, 53-54; Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhît*, thk ve nşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2005, s. 875; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Mustafa Hicazi, nşr. et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt 1990, XXV, 174; Şevki Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît*, nşr. Mektebetu's-Şurûku'd-Düveliyye, Kahire 2003, s. 187-188.

²⁰ Cevherî, *Sihah*, s. 267; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 54, 55; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 875; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 174-175.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 53; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 176.

²² Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1998, s. 391.

Kelimenin ‘layık, reva, uygun, hak etme’ anlamına dair kullanımı ‘ben hayır yapmaya layığım (mahkûk)’, cümlesinde görülür.²³ Kelimenin Kur’an’daki kullanımları benzer anlamlara sahiptir. “*Kendisine yaraştığı üzere Rabbinin buyruğunu dinlediği zaman*”²⁴ ayetinde bir şeyin uygun ve yaraşır olmasına işaret edilmektedir. ‘*Hakka aleyke en tef’ale*’ cümlesi ‘bunu yapmak sana yaraşır’, bunu yapmak senin hakkındır’ (hakîk) anlamındadır.²⁵ ‘*Hakîkun aleyye*’ terkiibi, ‘*vâcibun aleyye*’ anlamında ‘bu iş bana uygun oldu, iş bana zorunlu oldu’ demektir. ‘Senin şöyle yapman haktır’ denildiğinde, işin zorunlu olarak yapılacağı anlamına gelir. Araplar da ‘benim bu işi yapmam üzerime haktır’ dediklerinde zorunlu ve kaçınılmaz olma anlamını kastetmektedirler.²⁶ Hak ve vâcib kelimeleri burada ortak anlama sahiptir. Bu yapısıyla zorunlu, sabit, gerçek, doğru ve layık olma anlamındadır.²⁷ “*Artık Rabbinizin sözü bize hak oldu. Biz hak ettiğimiz cezayı mutlaka tadacağız*”²⁸ ayetinde bu anlam görülmektedir. Açıkçası ‘Allah’ın cezalandıracağına dair sözüne layık olduk (mahkûk)’ denilmektedir. Bu doğrultuda bir fiilin veya sözün zorunlu ve gerekli olduğu durumlarda ‘hak’ kelimesi kullanılır. Bu anlama şu ayet açık bir şekilde işaret eder. “*Böylece Rabbinin, yoldan çıkanlar için söylediği: Onlar inanmazlar, sözü gerçekleşti.*”²⁹ Bu sözün, onlar hakkında zorunlu ve gerçek olduğu anlatılmaktadır.³⁰ Şu ayetin mealinde de bu anlam görülmektedir. “*Fakat benden şu yolda söz hak olmuştur: Yemin olsun, cehennemini tamamıyla cinlerden ve insanlardan dolduracağım.*”³¹ Ayette bu sözün, layık olanlar için gerçek ve zorunlu olduğu ifade edilmektedir.³²

²³ Cevherî, *Sihah*, s. 267; Firûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 874; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 169-170; Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît* s. 187.

²⁴ İnşikak 84/2; وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ

²⁵ Cevherî, *Sihah*, s. 267; Firûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 875; Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 187-188.

²⁶ Cevherî, *Sihah*, s. 267; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 51; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 169; Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 187.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 51; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 170.

²⁸ Saffat 37/31; فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ

²⁹ Yunus 10/33; كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 51; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXV, 169.

³¹ Secde 32/13; وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ...

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 50; Allah’ın cehennem için insan ve cinleri yaratması belirlenmiş bir olguya değil mümkün bir olguya işaret eder. Daha doğrusu Allah insan ve cinin niteliğini bildiği için çoğunun cehenneme gidebileceği imkânını bildirmektedir. Buradan Allah’ın cennet ve ceheneme özel varlıklar yarattığı anlaşılmamalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 185.

Kelimenin bu anlamlarının yanında ‘hak’, lügatte batılın zıddı anlamına da gelir.³³ Hakkın aslı, muvafakat ve mutabakattır.³⁴ Kâdî Abdulcebbar’a (h.415/m.1025) göre bir şeyin hak olduğunu iddia etmek ‘ilme mutabık’ olduğunu söylemektir.³⁵ Bu anlamıyla hak, genellikle din, akîde, mezhep, ahlak alanına ait hükümlerle ilişkilidir.³⁶ Sıdk, hükmün vakıaya uygun olması iken; hak, vakıanın hükme mutabık olmasıdır. Şöyle ki bir hükmün doğru olması vakıaya uygun olmasına bağlıdır. Bir şeyin hakikati ise sabit olan hükme uygun olmasıdır.³⁷ Buradan hareketle ‘bir şeyin hak olması’ evrensel ilke ve doğrulara -hükümlere- olgunun muvâfakatıdır. Bu açıklamaya göre mükâfat ve cezanın ilke ve kuralları sabittir ve olgu, bu ilke ve kurallara göre değer kazanır. Dolayısıyla hak, sabit olan hükme olgunun uyması veya çelişmesidir. Cürcânî de (h.819/m.1413) hakkı, inkârı mümkün olmayan gerçek/sabit olarak tanımlar.³⁸ Bu yönüyle hak, bir şeye olduğu hal üzere inanmayı ifade eder. Bir kimsenin ‘yeniden dirilişe, mükâfata ve cezaya, cennet ile cehenneme itikâdı hak’tır, denildiğinde hakikatine mutabık olduğu bir inançtan söz edilmektedir.³⁹ Hak, ayrıca “*hakkı batıl ile örtüp bile bile gizlemeyin*”⁴⁰ ayetinde Kur’an veya peygamberin Kur’an’dan getirdiği şey; “*biz melekleri ancak hak ile indiririz. O zaman onlara mühlet verilmez*”⁴¹ ayetinde kesinleşmiş, tamamlanmış iş; “*kıyamet gününde amellerin tartılması haktır*”⁴² ayetinde adalet; Hz. Ömer’e atfedilen “namaz, Allah’ın hakkıdır, terkeden biri için İslam’da kendi adına bir pay yoktur” sözünde “İslam, nasip, pay” anlamındadır.⁴³

Bundan başka ‘hak’ oldukça özel bir kelimedir. Çünkü hem Allah’a hem de Kur’an’a isim olmuştur.⁴⁴ Bu özelliğiyle kelimenin anlamı kendisinde şüphe olmayan kesin/sabit anlamındadır.⁴⁵ Örneğin şu ayette Kur’an, içerisinde şüphe olmayan kesin

³³ Cevherî, *Sihah*, s. 267; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 49; Cürcânî, Muhammed Şerif, *Mucemu’t-Târifat*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, nşr. Dâru’l-Fazîle, Kahire 2004, s. 79; Ebu’l-Bekâ, *Külliyat*, s. 391; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

³⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, Ebu’l Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğnî fî-Ebvabî’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2012; XVII, 299.

³⁶ Cürcânî, *Târifat*, s. 79; Ebu’l-Bekâ, *Külliyat*, s. 391; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 299; *el-Muğnî*, VI/1, 46.

³⁷ Cürcânî, *Târifat*, s. 79.

³⁸ Cürcânî, *Târifat*, s. 79.

³⁹ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

⁴⁰ Bakara 2/42: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

⁴¹ Hicr 15/8: مَا نَنْزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ

⁴² Araf 7/8: وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 51; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 50; Firûzabâdî, *Kâmûsu’l-Muhîd*, s. 874; Ebu’l-Bekâ, *Külliyat*, s. 391.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 52; Firûzabâdî, *Kâmûsu’l-Muhîd*, s. 874; Dayf, *Mu’cemu’l-Vasîd*, s. 188.

bilgi anlamındadır. “Hayır, biz hakkı batılın üstüne fırlatırız, o da onun beynini darmadağın eder.”⁴⁶ Bununla birlikte hak kelimesi Kur’an’da, ismi fâil formunda Allah’ın isim ve sıfatlarından biri olarak yer alır.⁴⁷ “Bu böyledir; çünkü Allah, hakkın kendisidir, O ölüleri diriltir ve O her şeye güç yetirir.”⁴⁸ “Sonunda onlar gerçek sahipleri olan Allah’a teslim edilirler.”⁴⁹ Ayette Allah’ın zat ve sıfatlarında sabit bir mana söz konusudur. Söylenmek istenen bütün bunların hükümlerini Allah’ın zatından dolayı hak ettiğidir.⁵⁰ İsmi meful anlamıyla hak, hikmet üzere hareket etme anlamına gelir. “Allah, bunları (boş yere değil), gerçek ile (hikmeti uyarınca) yaratmıştır.”⁵¹ Hikmet üzere bir şeyi icat edene hak denir. ‘Allah’ın bütün fiilleri haktır’ denildiğinde bu anlam görülür.⁵²

Hak, ayrıca nasip, pay anlamındadır. Hz. Peygamber’in her hak sahibine hakkını verin⁵³ hadisinde geçen hak kelimesi pay anlamındadır.⁵⁴ ‘Hakku’l-emr’ denildiğinde işin doğru, gerçek ve kesin olması kastedilir.⁵⁵ ‘İşinin hakkı kanun ve adalete göredir’ denildiğinde hak ve hakikatin birey üzerindeki egemenliğinden söz edilmektedir. ‘Hakka’l-haber’ terkibi haberin kesinlikle doğrulandığı ve doğruluğundan emin olunduğu anlamına gelir.⁵⁶ Bütün bu anlamları ifade eden kelimeler arasında hak, mal, mülk, inkârı mümkün olmayan gerçek, sıdk, kesinleşmiş iş, sahih, kusursuz, sağlam, hikmetli, zorunlu, kaçınılmaz, bağlayıcı, muteber, uygun vb. sayabiliriz.⁵⁷ Kıyametin bir anlamı da ‘hâkka’dır. Bütün insanların hayır veya şer olarak yaptıklarının hakikatiyle yüzleşecek olması hasebiyle bu adı almıştır. Kıyamet, her bir birey ve kavmin amellerinin gerçek yüzünün ortaya çıkacağı ve kendisini kuşatacağı (tehukku) gündür.⁵⁸

Kavramın istihkak içerisindeki yeri yukarıdan itibaren verdiğimiz anlam alanına dâhildir. İstihkak teorisi içerisinde adalete odaklı zorunluluk vurgusu daha belirgindir. Bu nedenle hak, ‘hikmet’in eylemde bulunma çağrısına uygun şekilde (dâî) bir şeyi

⁴⁶ Enbiya 21/18; ... بَلْ نَقُذُّ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ ...

⁴⁷ Cevherî, *Sihâh*, s. 267; Firûzabâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, s. 874; Ebu’l-Bekâ, *Külliyat*, s. 391; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

⁴⁸ Hacc 22/6; ... ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ...

⁴⁹ Enam 6/62; ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْخُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ

⁵⁰ Ebu’l-Bekâ, *Külliyat*, s. 391.

⁵¹ Yunus 10/5; ... مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ...

⁵² İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 50; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 166.

⁵³ Buhârî, “Edeb”, 84-86.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 51; Dayf, *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 188.

⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 169; Dayf, *Mu’cemu’l-Vasît*, s. 187.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 49; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 178.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 49-54; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 167.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 54; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 168.

olması gereken yere koymaktır.⁵⁹ Şu halde hikmet, istihkak üzere davranmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda ‘bir şeyi hak etmenin zorunlu olması’ anlamında ‘ve-ce-be’ fiilinin ifade ettiği anlam ile eş değerdir. Dolayısıyla kavram ‘bir şeyi zorunlu kılmak, bir şeye zorunlu olmak, kaçınılmaz olmak ve gerekmek’ manasına gelmektedir.⁶⁰ “*Kâfirler hakkında artık azap hak/zorunlu oldu*”⁶¹ ve “*andolsun onların çoğuna, cinlerden ve insanlardan bir kısmını cehenneme dolduracağım, sözü hak/zorunlu oldu, artık onlar inanmazlar*” anlamındaki ayetlerde bu anlam görülmektedir.⁶² “Ehqaqtü’ş-şey” (احققت الشيء) cümlesi ‘bir şeyi birine zorunlu kıldım’ demektir.⁶³ “İstehqaqtühû (استحقته) denildiğinde ‘onunla ilgili şeyin doğru ve gerçek olması halinde onun hakkında hak etmeyi zorunlu kıldım’, demektir.⁶⁴ Bu anlamıyla ‘istihkak’ ile ‘isticâb’ aynı anlamda, ‘gerekmek, gerektirmek, zorunlu kılmak’ anlamındadır.⁶⁵ “*O iki tanığın bir günahı hak ettikleri anlaşılırsa*”...⁶⁶ ifadesinde istihkakın zorunlu ve kaçınılmaz olduğu anlatılmaktadır. Bu anlamıyla ihanetleri sebebiyle günah, haklarında zorunlu oldu (istihkak) denmektedir.⁶⁷ Örfî kullanım ile mukayese edildiğinde günahları sebebiyle cezaya layık oldular demektir. İstihkakın karşılığı olabilecek kelime bu durumda vâcibtir. Fâil, vâcip olanı yerine getirdiğinde övgü ve mükâfatı hak eder. Daha doğrusu medh ve mükâfatın artık bu kimse hakkında zorunlu olduğu anlaşılır. Fâil yapılması zorunlu olan fiili yapmadığında veya kaçınılması gerekeni yaptığında cezaya layık ve müstehak olur.⁶⁸ Bu yapısıyla istihkak, ampirik bir olgudur. Çünkü istihkak, ardışık iki olay arasındaki uygunluk ilişkisidir. Örneğin A şahsı, B’yi yaparsa cezalandırılır. A, B’yi yapmıştır. Bu sebeple cezayı hak etmiştir. Buna göre bir fiili yapma ve cezayı hak etme ilişkisi, tecrübe edilebilir bir gerçekliktir. Bu bakımdan istihkakın en özel anlamı bir şeye layık ve uygun olma, değer bildiren hak, adalet, gerekli ve doğru gibi terimlerle

⁵⁹ Rummânî, Ebu’l-Huseyn Ali b. İsa b. Ali, *Tefsîru-Ebi’l-Hasen er-Rummânî*, thk. Hudr Muhammed Nabha, nşr. Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 135.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 52, 53; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 169.

⁶¹ Zümer 39/71; ... قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ

⁶² Yasin 36/7; لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

⁶³ Cevherî, *Sihah*, s. 268; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 52; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 177; Ahmed Muhammed Tahir Ömer, *el-Mustalahâtu’l-Kelâmiyye fi-Efalillâhi Teâlâ* (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu-Ümmü’l-Kurâ, Mekke h. 1414, s. 177-178.

⁶⁴ Cevherî, *es-Sihah*, s. 268; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 53; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 179; Tahir Ömer, *el-Mustalahâtu’l-Kelâmiyye*, s. 177-178.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 53.

⁶⁶ Mâide 5/107; فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا ...

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X, 53; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXV, 179.

⁶⁸ Semih Duğaym, *Felsefetu’l-Kader-fi-Fikri’l-Mu’tezilî*, nşr. Dâru’l-Fikri’l-Lübnanî, Beyrut 1996, s. 305.

izah edilebilir.⁶⁹ Bütün bu saydıklarımız göz önüne alındığında hak etme tümel anlamda ahlakî bir sonuçtur.⁷⁰

Mu'tezile ekolü kelimenin örfi kullanımını dikkate almış ve istihkakın, mükâfat ve cezayı zorunlu kıldığı sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla insanın bir şeyi hak etmesi, o şeyin kendisi adına en uygun ve zorunlu olması nedeniyledir. Kısacası hak etme vurgusu, bütün insanları eşitlemektedir. Hak etme mümin veya kâfir şeklinde ezeli bir belirlemeye imkân tanımamaktadır. Hak etme, teklif ve imtihanın makul ve mantıklı izahı anlamına gelmektedir. Hak etme olgusu bütün insanları kapsayan adalet ölçütüdür. Bu açıdan kâfir ve mümin arasında bir farklılık yoktur. Her biri sorumlu ve özgür varlıklar olarak hak edebilecek yapıdadır. Dolayısıyla sadece hak eden varlık, mükâfat veya cezayla yani layığı olduğu şeyle karşılaşmaktadır. Burada şu hususun zikredilmesi önemlidir. Mu'tezile'nin istihkak kelimesine özel olarak bir tanım ve açıklama getirdiğine rastlamadık. Onlar bu kavrama mükâfat ve ceza ile ilgili kavramları tanımlarken yer vermişler ve bütün teorilerini bu kavram ekseninde izah etmişlerdir. Ayrıca bu kavramı, sadece insan için değil Allah için de kullanmışlardır.⁷¹ Bu bağlamda istihkak, Allah hakkında kullanıldığında O'nun bir şeyi hak etmesi anlamında değildir. Kulun üzerine zorunlu olan fiillerin Allah için ifade ettiği anlam gereği istihkakın söz konusu olmasıdır. Örneğin hamd edilmeyi Allah'ın hak etmesi demek, hamd etmenin kul açısından zorunlu olmasıdır. Yoksa Allah'ın buna ihtiyacı olduğu anlamında değildir.⁷² Çünkü hamd edebilmek kul açısından yücelik ve övünç kaynağıdır.

Özetle istihkak, varlığın kendisi için en uygun olana layık olmasıdır. Bu cümle, istihkakın bir takım ilke ve esaslara sahip olması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü ancak ehil olan varlıkların ahlakî değer ve hükümlere layık olmasından söz edilebilir.

⁶⁹ Hourani, George, *Islamic Rationalism The Ethics of Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, London 1971, s. 45.

⁷⁰ Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton University Press, London 2008, s. 67.

⁷¹ Bu bağlamda istihkak bir şeyin zat ve vasfı olarak hak edilmesidir. Allah Teâlâ bir şeyi, hem zatına hem de vasfına nispetle hak eder. Zati istihkakta Allah'ın özel bir sıfatı dikkate alınmadan doğrudan zatıyla hak etmesi anlaşılır. Örneğin, "hamd Allah içindir", denildiğinde bu özellik görülmektedir. Vasfî istihkakta ise özel bir sıfat dikkate alınarak Allah'ın bir şeyi hak etmesidir. Örneğin, "Yaratıcı hamde layıktır" denildiğinde özel bir sıfat belirtilerek hak etme olgusu vurgulanmaktadır. Ayrıntı için bk. Tahir Ömer, *el-Mustalahâtu'l-Kelâmiyye*, s. 179.

⁷² Tahir Ömer, *el-Mustalahâtu'l-Kelâmiyye*, s. 179.

2. İSTİHKAK TEORİSİNİN DAYANDIĞI TEMELLER

Câhız (h.255/m.869), “biz, âlemi hikmet üzere bulduk” der. Bu doğrultuda hikmetin iki şeklinden söz eder. İlk olarak, hikmet kılınan şey, hikmeti ve onun akıbetini akledemez. Câhız, bununla, insanın dışındaki diğer varlıkları kasteder. Diğerinde, hikmet kılınan şey, hikmeti ve sonucunu akledebilir. O, hikmet olma açısından akıllı ve akılsız varlıkların eşit olduğunu düşünür. Çünkü her iki varlık hikmet yönüyle delildir. Akılsız varlıklar istidlal edemeyen delil iken; akıllı varlıklar istidlal edebilen delildir. Buradan o, şöyle bir önerme kurar. Her istidlal eden delildir, fakat her delil istidlal edemez.⁷³ Dolayısıyla insan, hem delildir hem de müstedil; hem hikmettir hem de hikmeti takdir edebilendir. Kısacası hikmeti bilen ve hikmet üzere davranabilen bir varlık Allah’ın fiillerindeki hikmeti idrak edebilir. Bu itibarla Allah’ın fiillerinde söz konusu olan hikmet yönü (vech) akıl olarak isimlendirilmiştir.⁷⁴ Allah Teâlâ ilk yaratma, yaşatma ve yeniden yaratmada hikmet üzere hareket etmeyi ve adaleti kendisine ilke edinmiştir. Bu bakımdan Allah’ın bütün fiillerinin ortak ilkesi olan hikmet, insanı ilgilendiren fayda ve zarar içerikli fiilleri iyi kılan asıl olmaktadır.

Buradan hareketle hak etme olgusu, Allah ve insanla ilgili birçok kavramın izahını gerektirmektedir. Çünkü söz konusu bu kavramlar, istihkakın ontolojik, teolojik, teleolojik ve rasyonel temellerini ifade etmektedir. Bu ise geniş bir perspektifle meseleyi ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle belli bir sistematik içerisinde ve merkezinde istihkakın olduğu bir bakış açısıyla, önemli gördüğümüz bir takım kavramları, analitik bir yöntemle burada inceleyeceğiz.

2.1. Hak Etmenin Ontolojik Dayanağı: Yaratılış

Arapça karşılığı ‘halk’ kelimesiyle ifade edilen ‘yaratma’ sözlükte, “meydana getirmek, aslı ve benzeri olmaksızın var etmek, bir şeyden yeni bir şey oluşturmak, icat etmek, doğru ve düzenli bir şekilde planlamak, ölçüp biçmek” vb. anlamlara

⁷³ Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu’l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhamed Harun, Kahire 1965, I, 33.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 112; İlk İslam filozofu Kindî, (h. 259/m. 873) felsefeyi, “insanın (fiillerinin) gücü ölçüsünde Allah’ın fiillerine benzemesi” olarak tarif etmiştir. O, bu tanımla insanın, Allah gibi adalet, hakkaniyet, hilm ve hikmet üzere eylemde bulunmasını kastetmektedir. Bk. Kindî, Yakub b. İshak, *Resâilu’l-Kindî’l-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, nşr. Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1950, s. 172.

gelmektedir.⁷⁵ Mu'tezile'ye göre yaratma, her zaman özerk bir anlama sahip değildir. Çünkü Araplar, 'halk' kavramını 'takdir' anlamında da kullanmıştır. Bu anlamıyla kelime, 'ölçmek, takdir etmek, düzenlemek' anlamına gelmektedir. "Elbiseyi ölçtü, kırba için deri ölçtü/biçti, işleri düzenledi, iş için gerekli tedbîri aldı" vs. kullanımlarda 'halk' kavramı yaratma değil, 'takdir' ve 'tedbîr' anlamındadır. Allah'ın en güzel şekil ve surette mahlûkatı yaratmasında yine bu anlam gözlenmektedir. Yani mahlûkatı yerli yerinde, olması gerektiği gibi kabih ve noksanlıktan uzak en güzel şekilde ve hikmet üzere var etti manasındadır.⁷⁶

Kelamcılar, âlemin yaratılmasında ve bekasında mutlak tasarruf sahibi varlığın Allah olduğu noktasında hemfikirdirler.⁷⁷ Onlara göre âlemin yaratılmasının iyi olmasına delalet eden en önemli faktör hiç şüphesiz Allah'ın fiili olmasıdır. Bu bakımdan hikmet ve iyi, O'nun eyleminin temel niteliğidir.⁷⁸ Ancak Allah'ın fiillerinde bir illetin olup olmadığı noktasında kelamcılar arasında ortak bir kanaat oluşmamıştır.⁷⁹ İlk dönem Eş'ariler, Allah'ın fiillerinde bir illet ve amacın olmasını, güç ve otoritesini sınırlandırmak ve bir şeye muhtaç olmak olarak anlamış; bu nedenle O'nun fiillerinde bir illet (sebeup) ve garazın⁸⁰ (amaç) aranmayacağını iddia etmişlerdir.⁸¹ Mu'tezile ise

⁷⁵ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredatu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, nşr. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, (ts.) ve (ys.), I, 209-210; Ayrıca Bk. Mustafa Çağrı, "Yaratma", *DİA*, 2013, XLIII, 324.

⁷⁶ Râzî, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zîneti-fî'l-Kelamati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, haz. Hüseyin Hamedani, Yemen 1994, s. 311-312.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ayetin yorumunda, "şey"nin kapsamına Allah'ın da dâhil olduğunu fakat Allah'ın kendisini yaratmasının muhal olduğunu, bu nedenle de ayetin ifade ettiği anlamın medh olduğunu söyler. Dolayısıyla Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olmasının medh olamayacağını belirtir. Buna göre ayetin lâfzî manasının tevil edilmesi gerektiğini söyler. O halde ayet, bütün şeylerin değil, şeylerin birçoğunun yaratıcısının (kozmik evren) Allah olduğunu ifade eder. Bu açıdan şeyin kapsamına insan eylemleri dâhil değildir. Bk. Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1993, s. 120.

⁷⁸ İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 251.

⁷⁹ Nedensellik ve yaratma arasındaki ilişkinin Eş'ari ve felsefî düşüncede nasıl anlaşıldığına dair bk. Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013, s. 110-119; 194-200.

⁸⁰ Garaz, Kâdî Abdulcebbar'a göre önceden yapılan bir eylemin gelecekte sağlayacağı fayda; yapılan bir fiilin gelecekte bir sonucunun olacağını bilmektir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 57; Ayrıca bk. Hulusi Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2013, s. 50-51.

⁸¹ Eş'ariler Allah'ın bütün fiillerini, adl, hikmet, hasen, doğru ve hak olarak niteler. O'nun fiilleri içerisinde kabih, zulüm, sefeh ve abesin varlığını reddederler. Ancak bir garazdan dolayı fiillerinin hikmet olmasını kabul etmezler. Çünkü Allah'ın fiillerine bir illetin bitişmesini kadim varlık ihdas etmek olarak anlarlar. Bk. İbn Füre, *Mücerredü-Makâlat*, s. 140-141; Ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Muhassalu-Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn*, tlk. Nasîruddîn Tûsî, thk. Taha Abdurrauf Sad, Kahire (ts.), s. 205.

Allah'ın hikmetsiz bir iş yapmayacağını söyleyerek bu konuda Eş'ariler'e itiraz etmiştir.⁸²

Mu'tezile ile Eş'ariler arasında yaşanan bu fikir ayrılığının yanı sıra ekol, yaratma ve teklifte illetin mahiyeti konusunda kendi içerisinde de görüş ayrılığı yaşamıştır. Bu bağlamda Eş'arî (h.324/m.936), *Makâlâtı*'nda; yaratma, teklif, mükâfat ve cezanın Allah'a vâcip olup olmadığı noktasında Mu'tezile ricalini üç farklı gruba ayırmaktadır. İlk grup olan 'Ashâbu'l-Lütuf', Allah'ın insana lütufta bulunmasını vâcip kabul etmeyen kesimi oluşturur. Bu görüşün sahipleri arasında Bağdat Ekolü'nün kurucusu Bîşr b. el-Mu'temir (h.210/m.825) ve ona tâbî olanlar vardır. Onlara göre lütuf, Allah'a vâcip olsaydı yeryüzünde hiç kimsenin inkâr etmemesi gerekirdi. Çünkü aslah olan herkesin iman ederek mükâfata erişmesidir.⁸³ Kâdî Abdulcebbar lütfun, dinî yönden fayda olduğunu söyler. Çünkü lütuf sayesinde mükellef, mükâfatı hak edeceği şeyi tercih eder. Kâdî, bu yönüyle lütfu, maslahat olarak nitelendirir.⁸⁴

Diğer grup 'Ashabu'l-Aslah' ise en yararlı olanı yaratmanın Allah'a vâcip olduğunu ileri sürenlerdir. Nazzâm (h.231/m.845), Câhız ve Ali el-Esvârî (h.240/m.854) bu görüşü savunan Mu'tezile âlimlerindendir. Onlara göre hem dünyada hem de ahirette Allah'ın kulları için aslah olanı yaratması vâciptir. Bu düşünceden hareketle başta yaratma olmak üzere lütuf ve teklif gibi insanın maslahatına olan her şeyin Allah'a vâcip olduğunu söylemişlerdir.⁸⁵

Son olarak her iki grubun görüşleri arasında bir uzlaşma tercih eden Ebu Ali el-Cübbâî (h.303/m.916) oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî (h.321/m.933) ve Kâdî Abdulcebbar sayılabilir.⁸⁶ Onlara göre Allah'ı eyleme çağıran aslah ve lütuf değil, hikmettir. Ebu Ali, Allah'ın her zaman en iyiyi, faydalıyı ve lütfu yapmasının gerekmediğini söylemiştir. Çünkü fayda ve zararın Allah'a dönen bir karşılığı yoktur.⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın

⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 119; Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi't-Tecrîdi'l-İtikâd*, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte), nşr. Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988, s. 284.

⁸³ Eş'arî, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tkd. Neîm Zerzur, nşr. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2012, s. 200; Ayrıntı için bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsn ve Kubh) Problemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000, s. 117; "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2 (2016), (ss. 343-360), ss. 355-356.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 41-42.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 200; Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 117; Ayrıca bk. Arslan, "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi" s. 356.

⁸⁶ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 117; Ayrıca bk. Arslan, "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi" ss. 355-356.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 200.

yerine getirmediğinde kınanmasını gerektiren fiilleri vâcip kabul etmektedir. Fakat o, vücûbiyeti yaratmanın akabindeki fiillere izafe etmektedir. Kâdî, her iki görüşün arasını bularak yaratma öncesi Allah'ı eyleme çağıran 'dâî'yi ihsan, lütuf⁸⁸ ve tefaddul; yaratma gerçekleştikten sonra Allah'ın insan ile ilgili fiillerini de vâcip kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın yaratma garazı ise sadece faydalandırmaktır. Bu garazın olmaması, Allah'ın yaratmayı asla dilemeyeceği anlamına gelir.⁸⁹ Yaratma Allah'ın ihsan fiilinin bir sonucu olsa da ihsanda bulunmanın illetini tespit etmek zordur. Daha doğrusu Allah'ın iyilikte bulunma iradesi yaratma şeklinde tezahür etmiştir. Bu nedenle Kâdî'ye göre iyilik yapan birine "niçin iyilik yaptın" denilemez. Bu bakımdan ihsan ve tefaddul fiilinden sonra başka bir illetin varlığına ihtiyaç duyma gereksizdir.⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar öncesinde yaratmayı Allah'a zorunlu kılacak bir 'neden'in varlığını kabul etmemektedir. Bu açıdan onun düşüncesinde yaratma teklif için teklif de mükâfat için tefaddul olmaktadır.⁹¹ Kâdî'ye göre bir şeyin Allah'a vâcip olması için teklif ve mükellef olmalıdır.⁹²

Kâdî Abdulcebbar, teklifi, âlemin yaratılmasının illeti olarak görür. Bu illet ile Allah'ın yaratması ve eylemde bulunmasının hikmet yönünü⁹³ ve sadece dilde kullanıldığı haliyle eyleme 'çağırıcı' (sâik/dâî) manasını kasteder. Fâilini eylemde bulunmaya zorunlu kılan 'mûcib' anlamını tercih etmez.⁹⁴ Buna göre Mu'tezilî düşüncede Allah'ın iyi bir eylemde bulunmasını zorunlu kılan bir illetten değil, sadece

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar lütfu, vacib olan fiili yerine getirmeye kabih olandan da kaçınmaya çağıran (dâî) şey olarak tarif eder. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 36; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012, s. 351; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları(I-II), İstanbul 2013, (II, 354); Bundan sonraki dipnotlarda eserin Türkçe çevirisi parantez içerisinde verilecektir.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 136.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gımarret, Beyrut 1981, II, 180.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965, I, 233; Kâdî Abdulcebbar, aslahı, mutlak hayra en yakın şey olarak anlar. Âlemde her şey tümel salaha götürüyorsa, bu kaide yaratmanın da gayesinde salahın olduğuna işaret etmektedir. Bk. Duğaym, *Felsefetü'l-Kader*, s. 324.

⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 90.

⁹³ Çünkü illet, yaratmanın abeslik yönünü vehmettirebilmektedir. Şahit âlemde birisi bir başkası için: "O, anlamsız ve bir illete dayanmayan eylemlerde bulundu" diyebilir. Yani onun eylemleri hiç bir anlam ifade etmediği için (abes) illet lafzını kullanabilmektedir. Aynı şekilde övgü için illet kelimesi kullanılmaktadır. Bu nedenle o, illet lafzına, yaratmayı ifade etmede, özelleştirerek ve kapsamını daraltarak yer verir. Yani Allah, mahlûkatı, yaratmanın dışında bir anlam ifade etmeyen bir illetten dolayı yarattı. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar bunun, illet-i mucibe (zorunlu kılan/gerektirici sebep) olmadığını vurgular. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 113, 114; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf-Erau'l-Kâdî-Abdicabbari'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1971, s. 17.

⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 114, 119.

bir ‘dâî’den bahsedilebilir.⁹⁵ İletle kastedilen de sadece eyleme çağırان neden (dâî) ve garaz (amaç)dır.⁹⁶ Bu bakımdan ‘iyi olan bir illet ile Allah âlemi yaratmıştır’ cümlesi, Kâdî Abdulcebbar’a göre problem değildir.⁹⁷ Öyleyse teklif ile yaratma ilişkisinde odak kavramın ‘dâî’ olduğu söylenebilir. Allah’ı iyiliğe çağırان dâî, aynı zamanda mükâfat ve cezanın ahlakî ilkesine işaret etmektedir. Allah’ın yaratma eylemi iyi ise teklif ve teklif ile ilintili diğer fiilleri de iyidir.

Kâdî Abdulcebbar’a göre Allah’ın fiillerindeki ihsan boyutu, hak eden için yerine getirilmesi iyi olan bir gayenin olmasıdır. Hiç şüphesiz bu gaye, mükellefe fayda sağlamak ve iyilikte bulunmaktır.⁹⁸ Kâdî, Allah’ın yaratmadaki amacının sadece fayda sağlamak olduğunu düşünmektedir. Bu garazın yokluğu halinde Allah’ın yaratmayı asla dilemeyeceğini belirtir.⁹⁹ Fakat o, yaratılmış olmanın mutlak bir faydayla sonlanacağını kabul etmez. Çünkü insan mükâfat ve cezaya ehil bir varlıktır. İbn Melâhimî (536/m.1141), bu hususu şöyle izah etmektedir. Yaratılmak insana iyilik iken; mükâfat veya ceza adaletin gereği iyidir. Buna göre Allah’ın bütün fiillerinin ortak vasfı, iyiyi ve hikmeti içermesidir. Öyle ki Allah, yaratmaya başlamakla âdil olmaktadır. Çünkü âdil olan, bir başkasına iyilik yapmak veya ondan bir zararı gidermek için fiilde bulunur. Bunun karşılığı olan tefaddul eylemi de bir başkasına karşılıksız iyiliktir. Bu önerme gereği tefaddul adl olmakta, yaratılış ve teklif adaleti gerektirmektedir.¹⁰⁰ Kanaatimizce başlangıç için adalet, teklifin sonundaki istihkakın haklılığı için gereklidir. Yaratmayı Allah tercih ettiği için ilahî fiil âdil olmalıdır. Öyleyse insanın burada en sağlam çıkış noktası, Allah’ın sadece hikmet ve garaz üzere hareket ettiği bilgisidir.¹⁰¹

⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 58, 119.

⁹⁶ Eş’ariler tarafından Mu’tezile’ye yöneltilen tenkitlerden birisi yaratma illetinin, Allah’ın bir illete muhtaç olmasını ve sonsuz sayıda kadim illetlerin varlığını gerektireceği üzerinedir. Ancak yukarıda pasajda böyle bir ithamın doğru olmadığı görülmektedir. Bk. İbn Füreke, *Mücerredü-Makâlat*, s. 141.

⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, II, 179.

⁹⁸ İbn Melâhimî Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, *Tuhfetu’l-Mütekellimîn fi’r-Reddi Ale’l-Felasife*, thk. Hassan Ensârî-Wilferd Madelung, Tahran 2008, s. 136.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 136.

¹⁰⁰ İbn Melâhimî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi’l-Usûli’d-Dîn*, thk. Wilferd Madelung, nşr. Mîras Mektub, Tahran 2012, s. 825.

¹⁰¹ ‘Garaz’, önceden yapılan bir fiilin gelecekteki durumunu bilmektir. Bu anlamıyla garaz, fiilin gelecekteki ürünü/semesidir. Allah’ın yaratma ve teklif fiiliyle gelecekteki garazı, mükellefi mükâfata ulaştırmaktır. Bu özelliğiyle Allah’ın garazı, övgünün sebebidir. Bu ise O’nun fiilinin sadece hasen olduğu ve fiilleri içerisinde hikmet ve en doğrunun mündemiç olduğu anlamına gelir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 58.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın yapmak zorunda olmadığı tefaddulun nimet ve ihsanın karşılığı olabilecek bir anlamı vardır.¹⁰² Ona göre tefaddul, Allah'ın yaratma dâhil bütün fiillerinden önce olan 'iyilik kastını (ihsan)' ifade etmektedir. Onun düşüncesinde yaratılış, insanın hak etmeden elde ettiği faydadır. Çünkü insanın bu faydayı elde etmesi için meşakkate katlanarak çaba göstermesi gerekmemektedir. Allah'ın ihsan ve inâm içerikli bütün fiilleri, bu anlamda tefadduldur.¹⁰³ Şu halde Allah'ın yarattığı ilk şey, şu üç şeyi içermelidir.

1. Faydalanan (insan)
2. Kendisiyle faydalanan (diğer mahlûkat)
3. Allah'ın iyilikte bulunma ve faydalandırma iradesi. Bu üç şartın bileşimi yaratmanın anlamlı ve amaçlı olması demektir.¹⁰⁴

Dikkat edildiği üzere Allah'ın yaratma kastı işlenirken iyi ve fayda vurgusu Mu'tezile düşüncesinde oldukça önemlidir. Bu doğrultuda Allah'ın fiilleri taksim edilirken cezaya veya zarar nitelikli değerlere doğrudan yer verilmemiştir. Daha çok fayda sağlama vurgusu ön planda yer almıştır. Kâdî Abdulcebbar'a göre bunun nedeni başlangıçta salt faydanın Allah'ın fiili olmasıdır. Çünkü cezalandırma başlangıca ait bir fiil değildir. İkinci aşama olan istihkakın varlığı ile gerçeklik kazanmaktadır. Mükellef, vâcibi ihlal edip, kabihe yöneldiğinde ceza fiili istihkak içerisine girmektedir. Dolayısıyla ceza yaratılışın akabinde ve teklifin sona ermesiyle hak edilmektedir.¹⁰⁵ Şu durumda başlangıçta insana fayda sağlama kastı net bir şekilde görülmektedir. Çünkü Allah'ın ceza vermek için insanı yarattığına dair hiçbir kanıt yoktur. Öyle ki insanoğlu fıtraten de övgü ve mükâfatı hak etmek için uğraş vermektedir. Daha doğrusu başlangıçtaki fayda garazı, insanın bilgi ve eylem alanı içerisinde yer almaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre de Allah'ın ilk önce 'vâcip olan mükâfatı' veya 'fayda içermeyen hak edilmiş iyi ceza'yı yaratması istihkak açısından doğru değildir. Çünkü mükâfat ve cezanın varlığı, mükellef ve teklifin yaratılmasına bağlıdır. Daha doğrusu tefaddul ve ihsan olarak yaratmanın varlığı gereklidir.¹⁰⁶ Kâdî, mükâfat ve cezanın varlığını bir başka şeyin varlığı ile ilişkilendirmekte teklif olmadan bunların müstakil olarak yaratılmasını mümkün görmemektedir. Ancak hayat sahibi ve akıllı bir varlığın

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît-bi't-Teklîf*, I, 243; *el-Muğnî*, XIV, 55.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 175.

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 175.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 90.

yaratılmasının akabinde söz konusu fiillerin yaratılması ona göre zorunlu olmaktadır.¹⁰⁷ Şerif Murtazâ da, karşılıksız iyilik olan tefaddul eyleminin vâcip ve mubah fiillere nazaran önceliği olduğunu söyler.¹⁰⁸ Allah'ın sadece iyilik yapma eylemini ifade eden tefaddul; mükâfat ve ceza eyleminden öncedir. Dolayısıyla doğrudan mükâfatlandırmak veya cezalandırmak için yaratmak tefaddul değildir. Yaratılmak da faydaya götürdüğü için tefaddulen faydadır. Cezalandırma ise tefaddulun (teklif) ahlakî sonucu olarak adalettir.

Sonuç olarak Mu'tezile düşüncesinde Allah niçin yarattı sorusuna verilebilecek en ideal cevap; "faydalanmam için beni yarattı" cümlesidir.¹⁰⁹ Bu nedenle onlar, yaratma fiilinin Allah'a vâcip olduğunu iddia etmemiştir. Yaratmanın bir hikmet ve amacı olduğunu söylemişlerdir. Yaratma tamamen Allah'ın bir tercihi olarak ihsan ve lütuf cihetinden bir fiildir. Dolayısıyla vücûbiyet yaratmanın akabinde devreye girmektedir. Fakat bu vücûbiyet, hikmet ve ihsan kavramlarıyla iç içedir. Eş'ariler'in gözden kaçırdığı nokta ise burasıdır. Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, teklifin ahlakî ilkesi olan istihkak ile bazı fiilleri kendisine vâcip kılmıştır. Hak edeni mükâfatlandırmak ve eleme karşılık ivaz vermek bunlardan sadece ikisidir. Konumuzu ilgilendiren yönüyle ilk yaratma Allah'ın ihsan ve ikramıdır. Ancak Allah'ın mükâfat ve cezayı hak edenlere karşılığını vereceğini söylediği için yeniden yaratması vâciptir.¹¹⁰

Dolayısıyla yaratma ve yaşatma bir gaye ve hikmetin olduğuna en büyük kanıttır. Çünkü yaratmadaki hikmet, yaratılana iyilik etmektir. Bu açıdan fayda, hem nesnel anlamda iyiyi hem de yaratmanın ilahî gaye ve hikmetini ifade etmektedir.¹¹¹ Nitekim Mu'tezile teolojisinde yaratılmış olmak, hak etmeden elde edilen faydadır ve tamamen Allah'ın karşılıksız ihsanıdır. Fakat yeniden yaratılma, hak edilen faydanın elde

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 90.

¹⁰⁸ İnsanın yaratma fiilinden tefaddulen faydalanması ise canlı, akıllı, güç sahibi ve kendi iradesiyle yapabilen (temkîn) bir varlık olmasıyla ilintilidir. Şerif Murtazâ'ya göre Allah'ın mükâfata ulaşma imkânı verdiği insanı, tefaddulen faydalandırması gerekir. Bu açıdan tefaddul, Allah'ın insan ile ilişkili fiillerinde bir takım zorunlu eylemleri içermektedir. Allah, fayda sağlamak için insanı yetkin kılmalıdır. Çünkü Allah, insanda daha sonra bedelini vereceği bir elem yaratmayabilir. Ancak yarattığı akıllı ve canlı varlığı mükâfat ile faydalandırması vacib iken; ivazdan yararlanması mümkündür. Bk. Şerif Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, nşr. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrut 1954, I, 47.

¹⁰⁹ Duğaym, *Felsefetu'l-Kader*, s. 88.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 65; Ayrıca bk. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlakî Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 302.

¹¹¹ Anver M. Emon, "Natural Law and Natural Rights in İslamic Law", *Journal of Law – Religion*, Vol: 20, No: 2, (2004-2005), (ss. 351-395), s. 357.

edilmesi için vâciptir. Görüldüğü üzere tefaddul, ‘bağımsız iyi’ iken; vacip, ‘bağımlı iyi’dir. Allah ezelde iyi, doğru, yarar ve hikmeti bilen olduğuna göre yaratma ve yaşatma iyi ve faydadır. Mükâfat ise başlangıçta mükellefe teklif edilen faydadır. Hak edilen ceza, başlangıçtaki fayda değildir. Teklifin sona ermesiyle adaletin gereği olarak zarar verse de iyinin var olmasıdır.

2.2. Hak Etmenin Gâyesel Dayanağı: Faydalandırma

İsfahânî (h.322/m.934), fayda kavramını, ‘kendisiyle iyiliğe ulaşılan şey’ olarak tanımlar.¹¹² Mu’tezilî düşüncede menfaat, öncelikle lezzet ve sevinç türü şeylere izafe edilir. Bunun yanında zarara engel olan şeyler de ‘mecazen menfaat’ olarak nitelenir. Bu nedenle onların düşüncesinde fayda taşıyan ve ona ulaştıran her şey menfaattir. Örneğin hayat (canlılık) faydalanmayı sağladığından menfaattir.¹¹³ Bu yönüyle fayda, hak edilerek veya hak edilmeden elde edilsin bir anlam ve amaç üzere olmalıdır.

Kâdî Abdulcebbar da menfaatleri hak edilen ve hak edilmeyen olarak ikiye ayırır. Ona göre tefaddul, hak edilmeyen faydadır. O, hak edilen menfaati de iki açıdan ele alır. İlki, övgü ve yüceltmenin hak edildiği sebep/yön (vech) üzere hak edilen mükâfattır. Mükellef ancak istenileni yerine getirirse söz konu faydayı hak eder. Diğeri de tecrübe âleminde bedel ve değer hak edildiği vecih üzere hak edilen menfaatlerdir. Bu tür faydalar, ancak başkasının fiili olursa hak edilir. Allah’ın insanı yaratması ancak birtakım menfaatlere dayanırsa iyi nitelik bildirir.¹¹⁴ Bu nedenle yaratma, aynı zamanda faydaya ulaştıracak yöntemin (teklif) insana ihsan edilmesini gerekli kılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, faydaya götüren şeyleri de tefaddul konumunda görür.¹¹⁵ Ona göre teklif, insanın mükâfatı hak etmesine sebep olduğu için tefaddulen faydadır. Allah’ı mükellefi yaratmaya ve ona teklifte bulunmaya çağıran da faydalandırma iradesidir. Allah’ın fayda sağlamak için yaratması bu bağlamda tefaddul olmaktadır.¹¹⁶ İbn Melâhimî’ye göre Allah’ın âlemi yaratmasında kendi menfaat veya zararına

¹¹² İsfahânî, *Müfredât*, II, 650.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît-bi’t-Teklîf*, III, 167; İbn Melâhimî, *Kitâbu’l-Fâik fi’l-Usûli’d-Dîn*, s. 251-252.

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 102, 121.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 121.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 57-58; Hillî, Allah’ın Kâdir olduğunu, Kâdir olanın dâî vasıtasıyla eylemde bulunacağını söyler. Ona göre üç dâî şekli vardır. Bunlar, ‘dâî’l-hace, dâî’l-cehl ve dâî’l-hikme’dir. Kabih fiil, ihtiyaç veya cehalet sebebiyle ortaya çıkar. Her iki dâî Allah için düşünülemez. Aynı zamanda kabih, iyi nitelikli değildir. Bu da hikmet ‘dâî’ siyle çelişen bir durumdur. O halde kabihin olduğu yerde devâî olamaz. Allah’tan kabihin zuhuru bu açıdan imkânsızdır. Bk. Allâme Hillî, *Nehcu’l-Hak ve Keşfu’s-Sıdk*, thk. Seyid Rıza es-Sadr, nşr. Dâru’l-Hicre, Kum h. 1421, s. 85.

olabilecek bir şey yoktur. Ayrıca hak etmedikleri halde zarar vermek için mahlûkatı yaratmayacağı da malumdur. Öyleyse akıllı ve mükellef varlıkları faydalandırmak için yaratması dışında bir seçenek kalmamaktadır.¹¹⁷

Kâdî Abdulcebbar diğer yönden canlı varlıkları ‘bir başkasına ihtiyaç duyan’ ve ‘kendi kendine yeterli olan’ şeklinde ikiye ayırır. Fayda ve zararın ancak doğal istek ve nefret ikilemini yaşayan ihtiyaç sahibi varlıklar için geçerli olduğunu söyler.¹¹⁸ O, insanı da en yalın ifadesiyle mükellef canlı varlık olarak tanımlar.¹¹⁹ Ancak buraya şöyle bir kayıt düşer. Ona göre sırf canlılık bahşetme Allah’ı nimetlendiren (münîm) olarak ifade etmede yeterli değildir. Çünkü sadece canlı olarak bir varlığı yaratma, zarar ve faydayı kendisi adına mümkün kılmaktadır. Bu nedenle Kâdî, canlılıkla birlikte fayda sağlama kastını zorunlu görür. Bunun sebebi Allah’ın yaratma iradesinin fayda ve zararı eşdeğer ölçüde kapsayan çift yönlülüğe sahip olmamasıdır. Bilakis O’nun iradesi, varlık adına salt menfaati içeren zorunluluk statüsüne (mutlak fayda kastı) sahiptir.¹²⁰

Bu bağlamda insan, varlık âleminde merkezi bir öneme sahiptir ve gaye varlıktır. Çünkü Allah, akıllı olan varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır.¹²¹ “Âlemde mahlûkatın tamamı, akılsız varlıklardan oluşsaydı, yaratılışın ve varlığın değerini idrak edebilecek akıllı bir varlık yaratılmadıkça bu varlıklar var olmayı hak etmezlerdi”, denilerek bu hakikat vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu durumda insan, mahlûkatın var olmasının sebebi olmakta; varlığıyla diğer tüm yaratılanların mukaddimesi olmaktadır. Diğer mahlûkat ise sadece insanın kendisinden faydalanabilmesi, ibret alması ve ona delil olması için yaratılmıştır.¹²² Böylece mahlûkatın varoluş sebebini idrak edebilecek bir varlığın yaratılmış olması teklif için zorunlu olmaktadır. Şerif Murtazâ’ya göre insanın canlı, akıllı, şehvet ve kudret sahibi olarak yaratılması tek başına fayda değildir. Fayda sağlamayı irade eden bir varlığın olması ve bunun için adı geçen temkîn türleriyle insanı yaratmış olması gerekir. Öyleyse insanın canlı ve akıllı bir varlık olarak yaratılması ve kendisine birçok nimetin ihsan edilmesi, sırf faydalanması içindir.¹²³

¹¹⁷ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 252.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 32.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 156, 311; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 27; İnsanın neliği konusunda Mutezili âlimler farklı düşünmüşlerdir. Bu sebeple onlar, insanı birçok yönüyle ele alarak farklı şekilde tanımlamışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 312-363.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 189.

¹²¹ İbn Melâhimî, *Tuhfetu'l-Mütekellimîn*, s. 135.

¹²² Ahmed Mahmud Subhî, *fî-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 148.

¹²³ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, I, 48; Dünya hayatı her ne kadar ahirete geçişi sağlasa da faal bir alandır. Çünkü insanın yeryüzünü imar ve inşa etme gibi bir misyonu vardır. Bu misyon dünyayı

Ancak insan, bütünüyle dünya menfaatini elde etmek için yaratılmamıştır. İbn Melâhimi'ye göre yaratmayı anlamlı kılan sadece dünya menfaatlerinden faydalanmak değildir. Daha yüce faydaları hak etmeyi sağlayacak olan tekliftir. Dolayısıyla dünyada yaşanan sıkıntı ve zorluklar ahirette mükâfata ulaşmayı temin edecek teklifin fayda eksenli parçalarıdır.¹²⁴ Mâturîdî de (h.333/m.944) bu dünyanın ahiret için yaratıldığını düşünür. Ona göre insan, bu âlemin mutlak sakini değildir. Hatta o, insanın bu âleme özel bir varlık olması halinde dünya ve ahiretin yok olmak için var olacağını, söyler.¹²⁵ Mâturîdî'ye göre insanın yaratılmasındaki asıl ve nihâi gaye, ebedî mutluluğu elde etmesidir.¹²⁶

Nitekim ilahî garaz, insana tevdi edilen teklifin varlığıyla yaşanan sıkıntı, zorluk ve acıları ahirette eşsiz menfaatlere dönüştürecek şekilde planlamıştır. Bu açıdan dünya, kalıcı faydayı hak etmenin aracı olarak bir imtihan alanıdır. Eşsiz ve kalıcı faydanın dünyada iken elde edilebilmesi teklifte bulunmanın tutarlılığına son verdiği gibi yaratmayı da anlamsız kılar.¹²⁷ Kâdî Abdulcebbar'a göre insanın dünyada sahip olduğu en yüce fayda meşakkat de olsa taattir. Çünkü taat insanı mükâfata yani lezzet ve sevince ulaştırır. Bu doğrultuda yaşanan sıkıntı ve elemeler zarar gibi algılsa da bu tür olguları büyük mutluluk ve faydalar takip ettiğinden özünde iyidirler. Ancak bilinmelidir ki fayda, sırf lezzet ve sevinç verdiği için fayda değildir. Doğru ve yararlı olduğu için faydadır. Buna göre bir şey lezzet ve sevinç içermeyebilir. Fakat aynı şey doğrudur ve sonuçta bir faydaya götürebilir. O halde fiilin iki ilkesi vardır. Biri fayda olması, diğeri de iyi ve doğru olmasıdır.¹²⁸ Allah, yaratmayı ve fayda sağlamayı tercih etmiştir. Ancak bu seçenekler arasında bir tercih değildir. Zatı gereği iyi, doğru ve

ötekileştirmeye müsaade etmeyen bir algı inşa etmektedir. Aksi halde dünyayı acı ve ıstıraba gark eden birey ve toplumların fiilleri, ahirette üst düzey fayda elde edilmesine vesile olduğu için mazlum tarafından iyi görülebilir. Bu doğrultuda zulüm ve haksızlık, ahiretin adaletine bırakılıp kanıksanarak haklı tepkiler üretilmeyebilir. Böyle bir zihin hem dünyanın hem de ahiretin insan profiliyle uyumamaktadır. Zira dünya huzur ve iyilik için emeğin, çabanın ve yorulmanın alanıdır. İçselleştirilen acı ve sıkıntıları, ahirette kâra dönüştürmenin mekânı değildir. Bu ara açıklamadan sonra asıl vurgulanması gereken Mu'tezile'nin insanı sadece eylemde bulunabilen bir varlık olarak telakki etmemesidir. Onlara göre insan aynı zamanda eylemine hayır veya şer şeklinde bir değer yükleme potansiyeline sahip bir varlıktır. Bu değer biçebilme yetisiyle sevab ve ikabın zorunlu fâili kendisi olmaktadır. Aksi halde sevab batıl; ceza da zulüm olurdu ki böyle bir sonucun hikmet ve adalet sahibi bir varlıkla bağdaşması imkânsızdır.

¹²⁴ İbn Melâhimi, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd Dîn*, s. 253.

¹²⁵ Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtu'l-Kur'an*, thk. Mücdî Basillum, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VI, 380-381.

¹²⁶ Arslan, *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, s. 181-185.

¹²⁷ İbn Melâhimi, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd Dîn*, s. 253.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 49-50.

hikmet olanı yapmayı yeğleyen gönüllü bir yönelimdir.¹²⁹ Genel itibariyle İslam kelimcileri de fayda, yarar, hasen, adl, ihsan, mükâfat, tefaddul gibi fiillerin fâili olması nedeniyle Allah'ı ahlakî anlamda 'mutlak iyi' olarak nitelemişlerdir.¹³⁰

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, Allah için faydalandırmayı tek yönlü bir irade kabul eder. Buna göre Allah'ın zarar vermesi veya zarar vereceği varlıklar yaratması imkân dışıdır. Çünkü O'nun yaratma ve tekliften bir menfaat elde etmesi muhaldir. Nitekim tecrübe âleminde insan ya fayda sağlama ya da olası bir zararı engelleme kastıyla eylemde bulunur. Allah'ın fayda elde etme veya bir zararı uzaklaştırma amacıyla eylemde bulunması imkânsızdır.¹³¹ Dolayısıyla Allah'ın iradesi mükellefi faydalandırmaya ve onu mükâfata ulaştırmaya yöneliktir.

Öyleyse Allah'ın yaratmayı dilemesinde odak kavram iyi ve faydadır. "Allah faydalandırmayı dilediği için yaratmıştır", ifadesi yaratma ve varoluşun hikmetini açıklayan en özel ve kapsamlı cümledir. Çünkü her irade, irade edilen üzerinde (murâd) etkilidir. Allah'ın iradesi iyi ve fayda sağlamaya dönük olduğundan murâd edilenin de iyi olması gerekir.¹³² Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın yaratma iradesini iyi kılan yönü (vech) üç madde ile açıklar:

1. Faydalandırmak için yaratmayı dilemiştir.
2. Fayda sağlayacağı şeyi yaratmayı dilemiştir.
3. Her iki seçeneği irade etmesi nedeniyle yaratma iradesi iyi niteliklidir.¹³³

Çünkü faydalandırmak için yaratma eylemi, içerisinde bir takım gerekçelerin olmasını zorunlu kılar. Allah'ın yaratmasındaki hikmet yönü, mükellefi tefaddulen faydalandırmak, teklif vasıtasıyla mükâfata ulaştırmak, elem ve musibetlere karşılık ivaz vermektir.¹³⁴ Fakat insanın yaşadığı acılar ve ahirette karşılaşılması muhtemel elem türleri, fayda kastıyla zararın varlığı arasında bir karşıtlığa neden olmaktadır. Bu bağlamda Kâdî, Allah'ın yaratma ve faydalandırma gayesini farklı açılardan ele alır:

1. Allah mahlûkatı faydalandırmak için yaratmıştır.

¹²⁹ Kâdî Alah'ın insan fayda sağlamasını salt fayda sağlama ve zarardan koruma faktörüyle açıklar. Fakat meşakkate katlanmayı zarardan koruma garazıyla bağdaştırmayı doğru bulmaz. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 341 Bu konuda ayrıca bk. İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkîra fi-Ahkami'l-Cevâhir ve'l-Araz*, thk. Faysal Bedir Avn-Sami Nasr Lutf, nşr. Dâru's-Sekafe, Kahire (ts.), s. 309.

¹³⁰ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâli Öncesi Ehli Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 219.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 89.

¹³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 146.

¹³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 146.

¹³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 146, 152.

2. Allah zarar vermek için yaratmıştır.
3. Allah'ın yaratma gayesi ne zarar ne de faydadır.

Son iki madde, Allah'ın sırf zarar vermek veya ne zarar ne de fayda için yaratması zulüm ve abes olduğundan tutarsızdır. Buna göre ilk madde yani Allah'ın sırf fayda sağlamak için yaratması gâyeliliği ifade etmektedir. Böyle bir bilgi O'nun bütün fiillerinin hasen olduğunu belgeler niteliktedir.¹³⁵ Zarar verme ile ne fayda ne de zarar kastıyla yaratmak abes ve zulümdür. Bu iki seçenek elendiğine göre Allah'ın faydalandırmak için canlıları, fayda sağlamanın aracı olarak cansız varlıkları yarattığını söyleyebiliriz. Kâdî Abdulcebbar bu çıkarımın herkesçe kabul edildiğini belirtir. Daha sonra Allah'ın eylemlerinin iyi veya kötü olarak nitelendirilemeyeceği düşüncesine karşı çıkar. Çünkü o, Allah'ın fayda sağlamak için yarattığını söylemekle, eylemlerinin iyi olduğunu iddia etmenin farklı bir söylem olmadığını düşünür. Dolayısıyla ne fayda sağlamak ne de zarar verme maksadıyla yarattı fikriyle Allah'ın eylemleri iyi veya kötü yönlerle ifade edilemez görüşü arasında bir fark görmez. Burada farklılık ona göre sadece lâfzîdir. Fayda ve zarar yerine iyi ve kötü lafızlarının kullanılmasıdır. O halde eylem artı bir değere sahip olacak ise ne iyi ne de kötü şeklinde bir soyutlama söz konusu değildir. Allah'ın eylemleri bir değer ifade eder ve kötü olması imkânsız olduğuna göre mutlak manada iyi ve fayda yönlüdür.¹³⁶ Çünkü O'nun fiilleri her yönden muhkem (hikmet içerikli) ve mutkan (her yönden kusursuz)dır. Muhkem ve mutkan fiil, kendisiyle kastedilen menfaatlere mutabık olan fiildir.¹³⁷ Hakîm ise marifet ile iyi fiili bağdaştıran kimsedir.¹³⁸ Dolayısıyla iyyinin tek doğru fiil olduğunu bilen biri, fayda sağlama dışında bir amaç gütmmez.

Sonuç olarak Allah'ın fiilleri bir değer bildirmektedir. Allah'ın fiilleri ile fayda arasındaki doğrusal ilişki basit bir tablo yardımıyla izah edilebilir.

<u>Fiil</u>	<u>Hükmü</u>	<u>Allah'a İsnadı</u>	<u>Gayesi</u>	<u>Sonucu</u>
Yaratma	Tefaddul	Zorunlu Değil	İhsan	Fayda
Teklif	Tefaddul	Zorunlu Değil	Mükâfat (Vâcib)	Fayda
Elem	Hasen	Zorunlu Değil	İvaz (Vâcib)	Fayda

¹³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 86.

¹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 86.

¹³⁷ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numan b. el-Muallim el-Ukberî, *en-Nüketu'l-İ'tikâdiyye*, thk. Rıza el-Muhtarî, (ys.), h. 1413, s. 23.

¹³⁸ Ebu Umran eş-Şeyh, *Meseletu'l-Hurriyye fi'l-Fikri'l-İslami*(*el-Hallu'l-Mutezili*), tkd. Race Arnold, ter. Randa Ba's, el-Heyetu'l-Âmmeti's-Suriye li'l-Kitab, Dimaşk 2012, s. 342.

Bu tablo gereği iyiliğe götüren her şey fayda kapsamına girmektedir. Yaratma karşılıksız iyilik iken; teklif, mükâfata ulaştırmanın illeti olan karşılıksız iyiliktir. Çünkü her iki eylemin hikmet ve gâyesi faydadır. Elem ise acı da verse sonunda fayda olduğu için iyi bir niteliğe sahiptir. Fakat bütün bu fiilleri Allah’a zorunlu kılacak bir neden yoktur. Allah’ın faydalandırma gayesi dışarıdan bir zorunluluk değil, iyilik kastına bitişen (dâî) kendinde bir haldir.

Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar’a göre fayda hasen ve kabih türünden olabilmektedir. Onun düşüncesinde Allah, mükâfatı hak etmeyen birine tefaddulen fayda sağlayacak olsa bu tasarruf kabih menfaattir. Mükâfatı hak edene sağladığı fayda ise hasen olan menfaattir.¹³⁹ Ancak ceza, zarar olduğu için bu tabloda yer almamaktadır. Kâdî Abdulcebbar’a göre ceza hak edilmiş olduğu için sadece iyidir. Allah’ın bu fiiliyle övgü ve şükürü hak etmesi de söz konusu değildir. Ceza fiili, insanî fiillere kıyaslandığında mubah hükmündedir. Mubah hükmünde olan ceza nedeniyle Allah’ın kınamayı hak etmesi mümkün değildir.¹⁴⁰ Ayrıca Allah, cezalandırıp cezalandırmama konusunda serbesttir. İsterse bu hakkından vazgeçebilir. Fakat Allah, hak etmeyene kabih menfaat sağladığı için böyle bir durumda kınamayı hak eder. Mu’tezile’de Allah’ın kabihin fâili olmadığı söylemi ise adalet ve istihkakın temel ilkesidir.

2.3. Hak Etmenin Tarihi ve Sosyo-İtikâdî Zemini: El-Menzile Beyne’l-Menzileteyn

Hak etme olgusunun tarihi, insanın tarihi ile aynıdır. Bizim burada tarihi ve sosyo-siyasî bağlam ile kastımız, büyük günah tartışmalarının yaşandığı dönemde oluşan itikâdî kimliklerin, fiil ile fâil arasındaki bağıntıya bağlı olarak istihkaka konu olmasıdır.

2.3.1. Tarihî-Siyasî Bağlam

Toplumlara yön veren ve tarihte büyük bir etkiye sahip olan sosyo-itikâdî tepkiler, sadece kitlesel hareketler olarak değil, aynı zamanda daha atomize ve yankısı güçlü olan bir olayın ardından ortaya çıkabilmektedir. Böylesi bir olgu, büyük günah meselesiyle

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 37.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 90.

ilgili farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkış sürecinde de bütün boyutlarıyla kendini göstermiştir. Bunu hazırlayan temel dinamiklerden biri Hz. Osman'ın öldürülmesiyle yaşanan sosyo-politik krizlerin etkisidir.¹⁴¹ Özellikle Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı sonucunda Müslüman coğrafya, bugün dahi etkileri sürmekte olan derin siyasî ve itikâdî tartışmaların içerisine sürüklenmiştir. Meydana gelen bu hâdiselerin ardından, söz konusu savaşlarda yer alan kimselerin itikâdî durumlarının ne olacağı sorusu zihinleri ziyadesiyle meşgul etmiştir.¹⁴²

Tarih birçok örneğiyle göstermiştir ki insanlar olayları yaratırken, olaylar da insanları yani inanç, düşünce, algı ve zihniyetleri yaratabilmektedir. Bu aşamadan sonra oluşan yeni zihin, din ve dünya algısını etkileyecek şekilde formüller üretebilmektedir. Örneğin Haricî mantık, büyük veya küçük günah işleyen herkesi kâfir sayar. Halis Mürcie çoğulculuk refleksiyle iman ile amel arasına keskin bir çizgi koyarak mümin ismini her halükarda muhafaza eder. Mu'tezile orta bir yer tutma endişesiyle fâsık adında üçüncü bir kimlik oluşturur.¹⁴³ Ehli Sünnet nihai karar mercî ve toparlayıcı rolüyle günah işleyen mümin tanımlamasına başvurur. Görüldüğü üzere bütün bu düşünce ve görüşlerin arka planında geçmişin bir takım acı tecrübeleri gizlidir. Bu tecrübe bazen büyük bir olay olabildiği gibi bazen de insanlık tarihinin çok kısa bir anına tekabül eden daha küçük bir olay olabilir.

Tarihte ortaya çıkan birçok itikâdî fırkanın böyle bir duruma tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Makdîsî (h.390/m.1000), bütün Müslüman mezheplerin köken itibarıyla Şia, Hâricîler, Mürcie ve Mu'tezile'den birine dayandığını söyler. Bu dört fırkanın aslını da Hz. Osman'ın öldürmesi ve sonrası yaşanan olaylara bağlar.¹⁴⁴ Ebû Ali el-Cübbâî de Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilafın Hz. Osman'ın son günlerinde zuhur ettiğini söyler.¹⁴⁵ Zira Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte yaşanan süreçte İslam toplumu siyasî ve akîdevî olarak ciddi bir kaos ve ayrışmanın eşiğine

¹⁴¹ Makdîsî, el-Beşşar, *Ahsenu't-Tekâsim fî-Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetu-Medbüli, Kahire 1991, s. 38.

¹⁴² Ayrıntı için bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Muhammed Osman el-Huş, nşr. Mektebetu-İbn Sînâ Kahire 1988, s. 107-110; Said Murad, *Medresetu'l-Basrati'l-İtizâlîyye*, nşr. Mektebetu-Enclü'l-Mısıryye, Kahire 1992, s. 119; W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, (4. Baskı), Ankara 2010; s. 320-321; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 223-224.

¹⁴³ Reşid Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, nşr. Dâru'l-Hikme, Beyrut 1998, s. 9-10.

¹⁴⁴ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 38.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1986, s. 142; Şevaşî, Suleyman, *Vâsıl İbn 'Ata' ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye*, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, Tunus 1993, s. 207.

gelmiştir.¹⁴⁶ İslam toplumunun çok erken bir dönemde içine düştüğü bu sosyo-siyasî sorunlar kısa bir süre sonra ciddi itikâdî tartışmaların tetikleyicisi olmuştur. Siyasî yönden parçalanmanın neticesinde gündeme gelen büyük günah meselesi de ayrışmanın bizi ilgilendiren yönünü oluşturmaktadır.

Nitekim Bağdâdî, Vâsıl b. Ata'nın (h.131/m.748) Hariciler'in Ezârika kolunun Basra'da tutuşturduğu fitne ateşini söndürmeyi istediğine işaret eder. Ezârika büyük küçük günah işleyen herkesin Allah'a ortak koştuğunu iddia ediyor bu da toplumda ciddi infial oluştuyordu.¹⁴⁷ Vâsıl b. Ata'nın içinde yaşadığı Basra, o dönem içerisinde hukukî ve ahlakî yozlaşmanın oldukça fazla yaşandığı bir yer haline gelmişti. Böyle bir ortamda sert ve keskin dinî söylemlerin üretilmesi kamu yararına mümkün gözükmemektedir.¹⁴⁸ Yine Emevî hanedanının hukuksuzluk ve hadsizliği karşısında yürütülen siyasî mücadelede katî ve etkili söylemlere başvurulmuştur. Bu nedenle siyasî bir söylem olarak 'el-menzile' kamu hukukuna yönelik ihlallere müdahale etmede başat rol oynamıştır. Çünkü burada altı çizilen nokta müminlerin çizgisinden işlediği günahlarla çıkmış kimsenin fâsık olduğudur.¹⁴⁹ Görüldüğü kadarıyla 'el-menzile' ilkesi etrafında yürütülen tartışmalar, sadece büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimselerin durumuyla ilgili değildir. Sosyal ve siyasî yönden birey ve kamu hukukuna intikal eden hakların savunusu için de etkili müeyyideler oluşturma gayreti sezilmektedir.

İnsan hak ve hukukuna tesir eden bu tür siyasî ve sosyal olayların ardından kendisiyle bağıntılı itikâdî, siyasî, amelî ve ahlakî birçok görüş ve düşüncenin ortaya çıkması olağan bir durumdur. Aynı zamanda böylesi olaylar, birey ve toplum vicdanına etki edecek ve onu yönlendirebilecek güçtedir. Ayrıca toplumda infial yaratan olaylar, içlerinde farklı grup ve fırkaların neşvü-nema bulmasına fırsat tanıyacak nüveler barındırır. Hatta tarihte derin izleri olan bir olay daha sonra alanını genişleterek yeni

¹⁴⁶ Şevaşî, *Vâsıl b. Ata*, s. 208.

¹⁴⁷ Hariciler'in tamamı büyük günah meselesinde ortak görüş içerisinde değildir. Onlardan Sufriyye, Ezârika ile aynı görüştedir. Necâdat kolu, ümmetin haram olduğu hususunda ittifak ettiği günahı işleyen kimsenin kâfir olduğunu ileri sürer. İbâdiyye kolu, hakkında ceza bulunan günahı işleyen kimselerin şirk küfrü içerisinde olmadığını sadece nimet küfrüne girdiğini söyler. Ayrıntı için bk. Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Muhammed Osman el-Huş, nşr. Mektebetu-İbn Sînâ Kahire 1988, s. 107.

¹⁴⁸ Ali eş-Şa'bi-Ebu Lubâbe Huseyn-Abdulmecid en-Neccâr, *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, Tunus 1979, s. 11-12; Basra'nın siyasî ve dinî yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için Bk. Murad, *Medresetu'l-Basrati'l-İtizâliyye*, s. 35-94^h

¹⁴⁹ Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsâniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu) çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 99-100.

birçok sorunla girift hale gelebilir. Bundan sonra da yeni sorun, toplumun bütünü hakkında geçerli olacak hükümler inşa etmeye başlar. Böylece yüzyıllarca sürecek olan fikri ayrışmanın temeli bu tarz olayların bıraktığı etkiye bağlı olarak atılmış olur. Kuşkusuz Müslüman toplum içerisinde yer alan şahıs ve grupların gündemini oluşturan büyük günah tartışmasının¹⁵⁰ siyasî ve itikâdî bir bağlamı olsa da modern yüzyılda İslam'ın kendi iç dinamiklerinin ve kültürel entegrasyonun bir ürünü olarak görenler de vardır.¹⁵¹ Fakat fırak yazarları ve ekolün kendi müntesipleri büyük günah sorununu siyasî, itikâdî ve sosyo-ahlakî bir zeminde tartışmaya açmışlardır.

İşte 'el-Menzile' söylemi, kamuyu son derece etkili bir şekilde sarsan olayların fâilleri hakkında ne ile hüküm verileceği üzerine gündemdeki yerini almıştır. Söz konusu tartışma, başlangıç itibarıyla siyasî ve kamusal alana ait suçlarla ilişkili iken daha sonra alanı genişleyerek bütün amelî ve itikâdî günahları kapsamına almıştır.¹⁵² Bu süreçte Vâsıl b. Ata'ya kadar büyük günah işleyen hakkında iki görüş hâkim olmuştur. Bu kimse Hâricîler'e göre kâfir; Mürcie'ye göre mümindir. Vâsıl, İslam toplumunun küfürle itham edildiği ve buna dayanarak kanların döküldüğü sosyal kriz ortamında el-menzile söylemini Hâricîler'in katı tutumuna karşı ortaya koymuştur. Buradan hareketle el-menzile söyleminin sadece Hasan Basrî'ye (h.110/m.728) yönelik bir karşı çıkış olmadığı; Hâricîler'in tekfir ve kanlı eylemlerine bir tepki olduğu söylenebilir. Fakat genel olarak Vâsıl b. Ata ile Hasan Basrî arasında cereyan eden fikri ayrılığa işaret edilerek bu husus çok da göz önüne alınmamıştır.¹⁵³ Yine Vâsıl, ameli imana dâhil etmeyen böylece Allah'ın vaîdi konusunda halkı şüpheyeye düşürüp helake sürükleyen ve

¹⁵⁰ Vâsıl b. Ata ve Mu'tezile'nin diğer önderleri ölümle sonuçlanan çatışmalar neticesinde hayatını kaybeden sahabenin itikâdî olarak konumunu tartışmışlardır. Özellikle Vâsıl b. Ata'nın tutumu 'el-menzile beyne'l-menziyeteyn' görüşü ile paralellik arz etmektedir. Ona göre Hz. Ali ve karşıtlarından kimin haklı kimin haksız olduğu bilinemez. Yalnızca iki taraftan birinin haklı olduğu, diğerinin sapkın olduğu bilinen husustur. Dolayısıyla hangi tarafın haklı olduğunu kestirmek zor olduğundan kesin bir hüküm vermek olanaksızdır. Buna ilaveten Amr b. Ubeyd, Hz. Ali'nin daha haklı olduğunu kabul etmiştir. Dırrar b. Amr'a göre, hangi tarafın daha haklı olduğu bilinemeyecek bir husustur. Ayrıntı için bk. Ebu'l-Hasen Musa b. en-Nevbahtî, *Kitabu-Firaku's-Şia*, nşr. Matbaatu'd-Devleti'l-Usmâniyye, İstanbul 1931, s. 11-12; Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, s. 8-11.

¹⁵¹ Zühdfî Cârullah, meselenin ortaya çıkışını iki nedene bağlar. Dini Etken: Kur'an ve sünnetin orta yolu emreden açık beyanları. Felsefî-Ahlakî Etken: Mu'tezile'nin tercüme faaliyetleri neticesinde Yunan filozoflarının ahlak teorilerinin merkezini oluşturan 'altın orta' kavramıyla tanışmaları. Bu açıdan Cârullah, ifrat ve tefrit arasında el-menzileyi denge/tevakkuf unsuru görmektedir. Ayrıntı için bk. Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 54-55.

¹⁵² Tarihte ortaya çıkan birçok mezhebi hareketin sadece itikadi bir kaygıyla değil, siyasî bir amaç için ortaya çıktığına dair bk. Ali Sami en-Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslam*, nşr. Dâru'l-Meârif, Kahire 1974, I, 376-378; Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile Hattê Nihayeti'l-Karni's-Salisi'l-Hicri*, nşr. Dâru's-Sekâfe, Kahire 1989, s. 53-73.

¹⁵³ Salim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile*, s. 68.

amelsiz imanı cennetin hak edilmesi için yeterli gören Mürcie'ye karşı bir duruş sergilemiştir.¹⁵⁴ Bu doğrultuda Ali Sami Neşşâr, Vâsıl'ı fikrî ve itikâdî çatışmalara orta bir konum tespit ederek son vermek böylece de mezhebi ayrılıklardan uzak durmak isteğini söyler.¹⁵⁵

Dolayısıyla Vâsıl b. Ata'nın halis Mürcie'nin günahın imana hiçbir zarar vermeyeceği düşüncesi ile Hâricîler'in söz konusu ötekileştirici tavrı arasında bir uzlaşma sağlamak amacıyla el-menzile düşüncesini bir alternatif olarak ileri sürdüğü iddia edilmektedir. Bu nedenle Vâsıl'ın içinde bulunduğu şartlarda büyük günah sahibinin fâsık olduğu hususunda toplumda bir konsensüsün oluştuğu söylenmiştir.¹⁵⁶ Fakat tuhaf olan özellikle Bağdâdî'nin çok sert ve acımasız söylemlerin olduğu bir yerde Vâsıl'ın görüşünü ihtilaf kaynağı olarak göstermesi ve sapkınlıkta öncelemesidir.¹⁵⁷

Bu süreçte Vâsıl b. Ata'nın çağdaşı olan Ebû Hanîfe de mevcut soruna çözüm üretme gayreti içerisinde. İslam ümmetinin içine düştüğü sosyo-siyasî kaosu farkında olan Ebû Hanîfe, kendisine atfedilen *Fıkhu'l-Ekber*'de bu konu hakkında ayırıştırıcı ve aynı zamanda kuşatıcı bir dili tercih eder. Büyük günah işleyen bir kimseyi günahı meşru saymadıkça kâfir olarak niteleyemeyiz, derken Hâricîler'i reddetmektedir. Günah imana zarar vermez diyemeyiz, derken halis Mürcie'ye cevap vermektedir. Günah işleyen birinin cehenneme girmeyeceğini de cehennemde ebedî olarak kalacağını da iddia etmeyiz derken de kararı Allah'a bırakır.¹⁵⁸ Bu görüşüyle Ebu Hanîfe'nin, Hâricîler ve Mürcie'nin aksine dengeli bir duruş sergileyerek İslam toplumunun içinde bulunduğu durumu dikkate aldığı söylenebilir.¹⁵⁹ Dolayısıyla onun söylemi, ne zalimin zulmüne ne de İslam'ın temel ilkelerini hafife alan kesimlere referans olabilecek türdedir.

¹⁵⁴ Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. er-Ressî, *Kitabu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh Ani'llahi'l-Vâhidi'l-Hamîd* (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içerisinde), thk. Muhammed Ammara, nşr. Dârü's-Şark, Kahire 1988, I, 148.

¹⁵⁵ Neşşâr, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslam*, I, 389.

¹⁵⁶ Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziletayn ilkesini sosyo-siyasi yönüyle ele alan ayrıntılı bir açıklama için bk. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 165-183.

¹⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, s. 108.

¹⁵⁸ Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (9. Baskı), İstanbul 2013, s. 55.

¹⁵⁹ Ebu Hanife'nin bu konudaki tavrını, isabetli bir seçenek olarak gündemimizde tutmakta faydalıdır. Her ne kadar kendisi Mürcie olmakla itham edilse de o, bu konudaki tercihini melek adâbı olarak görür. Dolayısıyla günahkârın uhrevî konumuyla ilgili, "Allah'ın bize bildirdiğinin dışında bir bilgimiz yoktur" (Bakara /32), diyerek meseleyi çözümler. Bk. Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi'Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, II, 368.

Şurası bir hakikat ki el-menzile ilkesinin tarihi seyrini incelemek gerçekten zordur. Başlangıç itibariyle siyasî suçlara öngörülen fâsık isminin sonradan bütün şerî suçlar için nasıl geçerli bir hüküm olduğu kapalı görünmektedir. Çünkü Mu'tezilî kaynakların büyük çoğunluğuna maalesef sahip değiliz. Nitekim Mu'tezile ekolü teolojik sistemini, benimsediği temel ilkeler üzerine inşa etse de taklidi asla tasvip etmemiştir. Bu da fikir özgürlüğünün olduğunun ve farklı düşüncelerin olabileceğinin göstergesidir. Ayrıca ekol için tevhi'd ve adalet asıl iken; el-menzile ve beyne'l-menzileteyn ilkesi de dâhil diğer prensipler fûru kabul edilmiştir. Örneğin, Ebu Bekir el-Esâm (h.200/m.816), fâsığa mümin denileceğini ve ebedî olarak cehennemde kalmayacağını söyler.¹⁶⁰ Ekolün sonraki yüzyıl âlimlerinden İbn Melâhimî özellikle Ebu Ali'nin büyük günah meselesindeki yaklaşımını reddeder. Çünkü o, ömrünü Allah'a itaat ve kullukla geçiren birinin bir yudum içki içmesi halinde geçmiş amellerine takdir edilen sevabın bütünüyle geçersiz olmasına bir anlam veremez.¹⁶¹

Ancak el-menzile ilkesi, Mu'tezile düşüncesinde imana ait bir belirleme değildir. Fâsıklık imandan ziyade amele yapılan vurgudur. Çünkü tövbe isteği mevcut iman için değildir. Birey ve topluma zarar veren kötü fiillere aittir. Öyleyse sosyo-itikâdî açıdan el-menzile ilkesinin ne anlam ifade ettiği önem kazanmaktadır.

2.3.2. Sosyo-İtikâdî Bağlam

Büyük günah, genel anlamda kelim kitaplarının esma ve ahkâm bölümünde ele alınan bir meseledir.¹⁶² Mu'tezile'nin beş aslî ilkesinden biri olan '*el-menzile beyne'l-menzileteyn*', kavram olarak "iki şey arasında yer alan bir başka şey" anlamına gelmektedir. İki şeyden her birine eşit değerde eğilim göstermek (incizâb-eşdeğer çekim) 'el-menzile' ile ifade edilmektedir. 'El-menzile beyne'l-menzileteyn' terkinin ıstılâhî anlamı ise 'büyük günah işleyen kimse hakkında iki isim arasında bir ismin; iki hüküm arasında da bir hükmün var olduğu'dur. El-menzile ilkesini konuşmak aslında sabit isimler ve hükümler arasından çıkan yeni bir kimliğin varlığından söz etmektir. İki isim arasında isim söylemi, büyük günah işleyen bir kimsenin ne mümin ne de kâfir olduğunu belirten bir tanımlamadır. O halde iki isim arasında yer alabilecek tek isim

¹⁶⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 212.

¹⁶¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 494; Benzer bir itham için bk. İcî, *Mevâkıf*, s. 379.

¹⁶² Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 86, 471; (I, 222; II, 614).

Mu'tezile'ye göre fâsıktır.¹⁶³ Yine iki hüküm arasında fâsığın tek bir hükmü vardır. Fâsığa ne kâfirin hükmü ne de müminin hükmü uygulanabilir. Müminin hak ettiği mükâfata asla ulaşamayacak; kâfirin hak ettiği şiddetli azabı onun hissettiği oranda duyumsamayacaktır. Dolayısıyla kâfire nispetle üst konumda olan fâsık, daha hafif, fakat ebedî bir azaba uğrayarak kâfir ve müminin tâbi olduğu hükmün dışında tutulacaktır.¹⁶⁴ Büyük günah işleyen kimsenin durumuyla ilgili mezheplerin görüşleri arasında bir birlik söz konusu değildir. Fakat fâsık ifadesi, hüküm itibariyle hepsinin ortak kanaatini yansıtmaktadır. Buna göre büyük günah işleyenin itikâdî konumuyla ilgili görüşleri maddeler halinde belirtirsek:

1. Hâricîler'e göre kâfirdir.¹⁶⁵
2. Mu'tezile'ye göre fâsıktır. Günah, imanı düşürmez ancak taatin mükâfatını düşürür. Yani günah, asıl olan imana etki etmez. Fakat büyük günahın olduğu yerde ameller arasında bir eşitlik olamayacağı için iyiliklerin sevabı etkisiz olur.
3. Halis Mürcie'ye göre günah imana zarar vermediğinden mümindir.
4. Hasan el-Basrî ve mensuplarına göre münâfıktır.¹⁶⁶
5. Ehli Sünnet'e göre günahkâr mümindir.
6. Şia'da nimete nankörlük eden (kâfir) fâsık biridir.¹⁶⁷

¹⁶³ Mu'tezile'de fîsk, hakkında hadd ve cezanın vacip olduğu zina, kazif, hırsızlık ve cinayet gibi suçlar, Resul'ün haberi veya icma ile büyük günah olduğu bildirilen suçlara denir. Yine küçük günahların içerisinde fîsk olabileceği de kabul edilmiştir. Bk. *Kâdî Abdulcebbar, el-Muhtasar fî-Usûli'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içerisinde)*, thk. Muhammed Ammara, nşr. Dâru's-Şark, Beyrut, 1988, I, 261.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 285; Şevaşi, *Vasıl b. Ata*, s. 231-232; Mu'tezile içerisinde bunun dışında farklı görüşlerin olduğu da nakledilmiştir. Bu bağlamda Nesefî, kebire sahibinin affedilmesinin hikmet açısından caiz olduğunu Mu'tezile içerisinde kabul edenlerin olduğunu söyler. Kur'an, kendisi ile tehdit edilen azabın gerçekleşeceğini bildirdiğinden onların katî olan bu seçeneği tercih ettiklerini iletir. Bk. Nesefî, *Tefsîratu'l-Edille*, II, 372.

¹⁶⁵ Hâricîler'in referans aldığı ayetlerden birinin meali şöyledir. "...Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler, gerçekten hakikati inkâr edenlerdir.(Maide 5/44) Hâricîler bu ayeti, tekfir ve şiddet eylemlerine delil kılmışlar ve bu doğrultuda ciddi suçlar işlemişlerdir. Fakat onlar ayete parçacı yaklaşımları için bütüncül manayı göz ardı etmişlerdir. Kâdî'nın haklı ve yerinde itirazı bu minvaldedir. Bu ayet müminlerden değil, Yahudilerden bahsetmektedir. Ancak o, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen her bir kimsenin ayette yer alan 'ma' lafzının umum anlamına dayanarak küfür içinde olacağını söyler. Bkz Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, I, 227.

¹⁶⁶ Hasan el-Basrî'nin münâfık görüşü Bağdâdî gibi fırak yazarları tarafından eleştirilmiştir. Çünkü münâfık gerçek inancını gizlemekte; kâfir ise küfrünü açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla münâfık hükmü, kâfir hükmünden daha korkunçtur. Fakat Hasan el-Basrî'nin nifak görüşü, 'tekkîbi nifak' değil; 'amelî nifak' türüdür. Yani burada inancın nifakı kastedilmemektedir. Allah'ın emir ve nehiylerine aykırı hareket etme söz konusudur. Bu ise inanca muhalif amelin varlığı olarak nifak şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıntı için bk. Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, İzmir 1985, (ss. 135-156), s. 152-154.

¹⁶⁷ Bu taksimat için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsamuddîn Muhammed Ali, (ys.) 1985, s. 40; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 86; (I, 224); Fahreddin er-Râzî,

Bu farklılıklarına rağmen, dinî tercihi veya itikâdî aidiyeti ne olursa olsun büyük günah işleyen birinin işlediği suç, ‘fısk’ olarak isimlendirilmiştir.¹⁶⁸ Bilindiği üzere ‘fâsık’ isminin öne çıkmasında etkin olan sima Vâsıl b. Ata’dır. Ona göre fâsık, Kur’anî bir isim olduğundan toplumsal bir karşılığı vardır. Bu bakımdan o, toplumda ittifak edilen noktayı kendi görüşüne dayanak yapmış, ihtilaf edilen konularda kendi özgünlüğünü ortaya koymuştur. Bu şekilde içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel yapısını dikkate almış, düşüncesini bu doğrultuda oluşturmuştur. Daha doğrusu içinde yaşadığı toplumun mevcut yapısı bilinç dünyasına etki etmiş böylece büyük günah işleyenlerin fâsık olduğu hükmünü vermiştir.¹⁶⁹ Vâsıl b. Ata, büyük günah işleyen kimsenin itikâdî olarak mümine; ameli açıdan kâfire benzediğini; fakat akîdevî olarak kâfire benzemediği için kâfir, amel yönünden mümine benzemediği için de mümin denilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Ona göre büyük günah sahibi için en uygun tâbir, fıskından dolayı fâsık şeklinde olmalıdır.¹⁷⁰ Çünkü onun düşüncesinde büyük günah ile müminin hak ettiği uhrevî imtiyazların birlikteliği mümkün değildir.

İbn Melâhîmi, övgü ile günahın bir arada olmasının, Mu’tezile’nin istihkak anlayışıyla çeliştiğini söyler. Fâsık, günahı nedeniyle kınanır ve kötülüğüne yaptırım

Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihayetü'l-Ukûl fî-Dirâseti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, nşr. Dâru’z-Zehair, Beyrut 2015, IV, 305-306; Ebu’l-Muin Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, II, 368-369; Hayyûn, *Mu’teziletü'l-Basra ve Bağdat*, s. 42, 75; Salim, *et-Tarihu’s-Siyasi li'l-Mu’tezile*, s. 53-55; Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fî'l-İslam*, I, 388-389; Murad, *Medresetü'l-Basrati'l-İtizâliyye*, s. 119; İman, islam, küfür, nifak, küçük ve büyük günah gibi kavramlar, isimlerdir. Bu isimlerin fâilleri mümin, müslim, mücrim, münafık, fâsık, müşrik gibi öznelere dönüşür. Bu isimler esasında lugavî manalarından farklı bir anlamda şer’î istilaha nakledilmiştir. Örneğin iman, lügatte, tasdik; küfür, örtme-gizlemek; nifak biri açık diğer gizli iki girişi ve çıkışı olan köstebeğin yuvası anlamına gelirken, fısk, ‘zararlı çıkış’ anlamındadır. Bk. İbn Melâhîmi, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Din*, s. 573-574.

¹⁶⁸ Kâsım er-Ressî, *Kitabu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbih*, I, 155-156; Fısk, Allah’a itaatten sapmayı, emrini terk etmeyi ifade eder. Taatten ayrılıp, masiyete meyletmek fısk olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca fısk, aklın zorunlu kıldığı ve fitratın gerektirdiği hükümleri ihlal etmektir. Bu sebeple her küfür, fısktır. Fakat her fısk, küfür değildir. Bk. Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdulazim Mahmud, Kahire (ts), VIII, 414; İbn Füreik, *Kitabu'l-Hudûd fî'l-Usûl*, s. 110; Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, XXVI, 302; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, X, 308; Fısk hakkında ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bk. Metin Özdemir, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’anî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, (ss. 499-521), s. 499-502.

¹⁶⁹ Muharrem Akoğlu, “Kebire ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu’tezile İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, Kayseri, 2007/2, (ss. 317-339), s. 331; Diğer yünden Vâsıl b. Ata, ümmetin üzerinde icmâ ettiği bu ismin Kur’an’ın bildirdiği ile (kazif ayeti) uyum içerisinde olduğuna dikkat çekmiştir. Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 40; Hayyât, *el-Mu’tezilî*, Ebu’l Hasen Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fî'r-Red Ale'l-İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993, s. 165; Şevâsi, *Vasıl b. Ata ve Arâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 217; Hayyûn, *Mu’teziletü'l-Basra ve Bağdat*, s. 77; Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fî'l-İslam* I, 389; Abdülhamit Sinanoğlu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanîfe ve Vasıl bin Ata*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2102, s. 165-167.

¹⁷⁰ Faysal Bedir Avn, *İlmü'l-Kelâm ve Medârisuhu*, nşr. Dâru’s Sekafe, Kahire (ts.), s. 223-224.

uygulanır. Tövbe etmezse ahirette ebedî olarak cezalandırılır.¹⁷¹ Esasında Mu'tezile ekolü fâsıklığı mümin ve kâfirin yanında üçüncü bir itikâdî kimlik olarak görmemektedir. Onların fâsık adını günahkâra layık görmeleri istihkak anlayışları çerçevesinde meseleye yaklaştıklarını göstermektedir. İstihkaka aykırı durumlar için de Hâricîler ile Mürcie'nin büyük günah meselesindeki yaklaşımlarına atıfta bulunmuşlardır. Bu bağlamda Mu'tezile, Hâricî düşünceden iki hususta ayrılmaktadır. İlk olarak büyük günah işleyen kimse, mümin olarak nitelendirilemediği gibi kâfir olarak da isimlendirilemez. Diğeri de sadece büyük günah ebedî azabın sebebidir. Hâricîler'e göre büyük veya küçük her günah ebedî azabın nedenidir.¹⁷²

Hâricîler'in aksine Mu'tezile'de Kur'an'ın belirlediği itikâdî sınıflar arasına bir başkasının dâhil olmasına engel olan bir şey yoktur. Mu'tezile, bu bağlamda mümin ismini müşterek lafız kabul etmektedir. Dolayısıyla mümin, iman ve ameliyle mükâfatı hak eden ve kendisini bağlı hissettiği değerler nedeniyle İslam dışındaki diğer inanışlardan kendini ayıran olarak iki sınıftır. Bu durumda Kur'an'ın belirlediği taksimin dışına çıkılmamıştır. Kâfir ve mümin şeklinde sınıflandırma en açık olan ve yoruma gerek duymayan bir ayırmadır. Mu'tezile'nin mümin sınıflamasında fâsığın ikinci kısma dâhil olduğu görülmektedir. Yani kendini İslam'a bağlı kılan fakat bu aidiyetin gereğini yapmayan kimse fâsıktır. Bu aidiyet itikâdî olarak kalbi; sosyolojik olarak itikâdîdir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kalben ve sosyolojik olarak İslam kanununa uyduğundan kâfir değildir.¹⁷³

Mürcie ise fâsığın imanı nedeniyle övüleceğini; günahından dolayı kınanacağını ileri sürmektedir.¹⁷⁴ İbn Melâhimî bu görüşün, Mu'tezile'nin istihkak anlayışı ile çeliştiğini söyler. Çünkü bir kimsenin aynı anda hem övülmesi hem de yerilmesi ona göre mümkün değildir. Ayrıca burada, övgü ve yergi şeklinde birbiriyle çelişik iki şeyin hak edilmesi söz konusudur. O, ihbat ve tekfir kuralına göre iki çelişik bir araya gelince ikisinden birinin diğerini düşürmesi gerektiğini düşünür. Şu halde hak edilen iki farklı değerin aynı kişiye uygulanması mümkün değildir. Fakat İbn Melâhimî, Mürcie'nin

¹⁷¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 610.

¹⁷² Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 385-386

¹⁷³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûlu'd-Din*, s. 622.

¹⁷⁴ Hâricîler gibi farklı düşünce yapıları ile Mürcie grupları da şu şekilde tasnif edilmiştir. 1. Halis Mürcie 2. İmanda ırcâ, amelde ırcâyı kabul edenler. 3. İmanda ırcâyı amelde ihtiyarı savunanlar. Karşılaştırma için bk. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, 137; Hüseyin Atvan, *el-Firaku'l-İslamiyye fi-Bilâdi's-Sam fi'l-Asri'l-Emevî*, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986, 26.

kastı, İslam dinine aidiyeti nedeniyle fâsığın mümin olduğu yönünde ise bu görüşte birleşebiliriz, der.¹⁷⁵

Kâdî Abdulcebbar, Mürcie'nin büyük günah işleyeni mümin saymadaki kasıtlarının net olmadığı görüşündedir. Ona göre mümin hükmü, fâsık hakkında geçerli ise bu medh, tâzim ve Allah'ın dostluğu şeklinde olamaz. Çünkü Kâdî, sahabenin özellikle de Ali b. Ebî Tâlib'in büyük günah işleyen bir kimseye saygı göstermediğini, onları tahkîr ve telîn ettiğini belirtir. Yine Kâdî Abdulcebbar'a göre mümin bir isimden öteye geçmeyecekse bu da kabul edilemez. Zira mümin hitabı, özünde saygınlığı ve övgüyü barındırır. Kâdî, büyük günah işleyen kimseye karşı olması gereken tavrı, sahabe duruşu olarak görmektedir. Bu çıkarıma, Ebu Hanîfe'nin (h.150/m.767) şu sözüne atfen ulaşır. Şayet Ali b. Ebî Tâlib'in isyankârlar hakkındaki tutumu olmasaydı, doğrusu biz onlar hakkında nasıl davranacağımızı bilemezdik.¹⁷⁶

Kâdî Abdulcebbar bu tavrın fâsık hakkında aynı şekilde sürdürülmesi gerektiğine inanır. Nitekim büyük günah işleyen kimse zem, istihfaf, ihanet ve telîni hak eder. Mümin ise şeriatla, övgü, yüceltme Allah'ın dostluğu (muvâlâta) müstahak olandır. Bu iki asla göre büyük günah işleyen bir kimseye mümin denilemeyeceği gibi kâfir de denilemez. Mutlak olarak kebire sahibi için mümin ifadesi kullanılamaz. Sadece mukayyet şekliyle kullanımı mümkündür. Fâsığın Allah'a ve Resulü'ne inanan biri olarak ifade edilmesinde bu bağlamda bir sakınca yoktur.¹⁷⁷

Anlaşılan Mu'tezile'ye göre iman, dünyada mümine bir takım haklar tanırken, ahirette mükâfatın hak edilmesinde tek başına etkili değildir. Bunu açıklar mahiyette Kâdî Abdulcebbar, cennetin sadece iman ile hak edilemeyeceğini bunun yanında salih amelin de olması gerektiğini söyler.¹⁷⁸ İman-amel arasındaki bu güçlü bağ, Mu'tezilî düşüncede imana günahın bitişmemesini, aksi halde tövbeyle gerekli ıslahın yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre insanın yararlı eylemleri üzerinde

¹⁷⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 616; Mu'tezile, büyük günah sahibine lûgat ismini dikkate alarak 'iman etti' der. Fakat istihkak gereği 'iman eden' denilemeyeceğini söyler. Bk. Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, II, 364.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88; (I, 229); *el-Muhtasar fi-Usûli'd-Dîn*, I, 275.

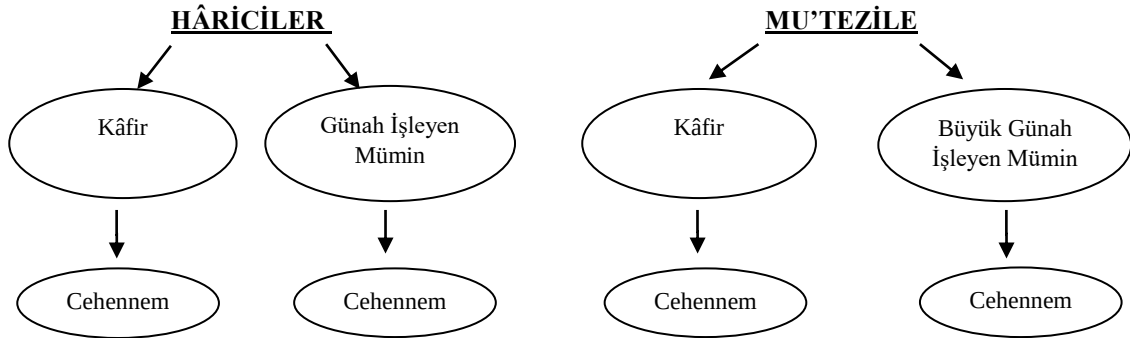
¹⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 474; (II, 621); *el-Muhtasar fi-Usûli'd-Dîn*, I, 272-273.

¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, I, 98.

günahın yok edici etkisi hâkimdir. Buna sebep iman, taat ile özdeşleştirmiş olmalarıdır. Dolayısıyla taatin olmaması hali, imanın etkisizleşmesi demektir.¹⁷⁹

Mu'tezile'de iman adeta insanın tasarruflarını şekillendirmekte ve günaha karşı güçlü bir direnç oluşturmaktadır. Eylem ve taatte görülen aksaklık ise imanın dirençten yoksun olduğunu gösterir. Dolayısıyla ahirette mükellef, kendisine sevabı temin edecek asıldan yoksun olduğu için kalıcı bir azaba maruz kalacaktır. Mu'tezile'nin özellikle altını çizmek istediği husus amelin bir kıymet ve önemi olduğudur. Bu nedenle amelden yoksun imanı fâsıklık olarak nitelemişlerdir.¹⁸⁰

Mu'tezile'ye göre fâsık, dünyada işlediği günah sebebiyle toplum nazarında kınanır ve itibarsızlaşır. Tövbe etmeden öldüğü takdirde ahirette ebedî bir yergiyi ve azabı hak eder. Burada Mu'tezile'nin dünyevî ve uhrevî hüküm arasında bir bağ kurduğu görülmektedir. Onlar, 'toplum nazarında kınanan ve ceza takdir edilen suçlar' dinî ve hukukî yönden telâfî edilmediği sürece ahirette cezaya dönüşür düsturunu benimsemişlerdir. Fakat Mu'tezile, ebedî azap düşüncesiyle Hâricîler'in benimsediği görüşe yaklaşmış ve Ehli Sünnet'in itham ettiği noktaya gelmiştir. Tövbe etmeden ölen müminin durumunu Mu'tezilî ve Hâricî bakış açısıyla kıyaslırsak şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır.



Tabloda görüldüğü gibi Mu'tezile'nin menzile görüşünde fâsığın uhrevî sonu, Hâricîler'in günahkâr bir kimse için öngördüğü âkıbet ile aynı olmaktadır. Hâricîler'e göre bir insan ya kâfirdir ya da mümindir. Dolayısıyla üçüncü bir seçenek yoktur. Bu durumda bu kimse ya cennete ya da cehenneme gidecektir. Mu'tezile'ye göre kebir sahibi ne mümin ne de kâfirdir. Üçüncü bir ihtimal olarak bu kimse fâsıktır. O halde

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdulhalim, *Şerhu'l-Akâdeti'l-İsfâhâniyye*, thk. Said b. Nasr b. Muhammed, Riyad 2001, s. 226.

¹⁸⁰ el-Eb Süheyl Kâşâ, *Ru'yetun Cediyyetün fi'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'n-Nazzâl, Beyrut 1986, s. 113;

tövbe etmeden ölürsa kâfir gibi ebedî olarak cehennemde kalacaktır.¹⁸¹ Mu'tezile 'ne o ne o' kuralından, 'ya bu ya da şu' sonucuna ulaşmıştır. Yani ne mümin ne kâfir sadece fâsıktır, hükmünden ya cenneti ya da cehennemi hak eder hükmünü vermiştir. Ahirette üçüncü bir alternatif mekân olmadığı için burada seçenek Hâricîler ile aynı olmaktadır. Mu'tezile sadece azabın keyfiyeti noktasında Hâricîler'den ayrılmaktadır. Onlara göre kâfire oranla fâsığa daha özel bir muamele olacaktır. Fâsık, kâfir gibi ebedî; fakat daha hafif bir azaba maruz kalacaktır. Bu yüzden Bağdâdî (h.429/m.1038), Mu'tezile'yi, Hâricîler'in daha kaypak bir şekli olmakla itham etmiştir.¹⁸²

Fakat iman ile küfre eşdeğer mesafede olan fâsık, her iki ismi hak etmediği gibi henüz mükâfat ve cezadan birini de hak etmemiştir. O, tövbe ettiği takdirde övgüyü; günahını sürdürmesi halinde cezayı hak edecektir. Onların tespit ettiği bu orta konum hak etmenin hali hazırda gerçekleşmediği alandır. Bu açıdan fâsık, ne mükâfatı ne de cezayı hak eden biridir. Çünkü Mu'tezile'nin el-menzile söyleminde şart kipini kullanması, istihkaka net bir vurgu olarak görülmektedir. Fâsık, iman iddiasına amelini bitirtirmez ise cezayı; tövbe edip ameli imana eklerse mükâfatı hak edecektir.

Diğer yönden Mu'tezile, her ne kadar makul gerekçeler sunsa da toplumun kabul edeceği bir söylem ortaya koyamamıştır. Özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin tutuşturduğu 'Mihne' ateşinden sonra onların tarihte önemli bir figür olarak yer alamayıp yalnızlaşmalarına neden olan en büyük etken, büyük günah meselesinde kuşatıcı bir dil üretmemeleridir. Büyük günah işleyen bir kimsenin ebedî azabı hak edeceği, akîdevî boyuta taşındığı andan itibaren ret unsuru doğal olarak devreye girmiştir. Çünkü büyük günahın, kulun taati ile birlikte Allah'ın rahmet ve affını yok eden bir güce sahip olması, toplum vicdanında ciddi sarsıntılara sebep olmuştur. Fakat onların, insan hak ve hukukunun teminatı olan adaletten dünya ve ahirette taviz verilmemesi gerektiği yönünde ilkeleri böyle bir görüşte karar kılmalarının nedeni olabilir. En nihayetinde Mu'tezile geçişli ve büyük olan her suçu azap ile eşdeğer görmüş; suç ile cezanın

¹⁸¹ Abdüssettar İzzeddin er-Râvi, *Felsefetü'l-Akl-Rü'yetün Nakdiyetün li'n-Nazariyeti'l-İ'tizâliyye*, nşr. Dâru's-Şuuni'l-s-Sekâfet'l-Amme, Bağdat 1986, s. 105-106; Subhî, *fî-İlmi'l-Kelam*, II, 163.

¹⁸² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, s. 108; Bu ortak sonucu ret mahiyetinde dünya hayatında yaşanması muhtemel örnek bir olaya değinilir. Örneğin, bir kimse uzun yıllar hizmetinde bulunduğu efendisine bir hata yapar. Efendisi yapılan bu hatayı telafi etme güç ve yetkisine sahipken yılların kazanımını bir anda silip atar. Böyle bir durumun aklen ve vicdanen iyi olmadığı gözükmemektedir. Çünkü yılların taat ve iyiliğini bir günah sebebiyle yok etmenin ve üstelik cezayla karşılık vermenin tutarlı ve iyimser bir tarafı yoktur. Zira Allah'ın affına denk olabilecek bir günah yoktur. Aynı şekilde Allah'a isyanı telafi edecek bir taat de yoktur. Ayrıntı için bk. Ebu Sa'd Abdurrahman en-Nisâburî, *el-Ğunye fî-Usûlid'd-Din*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, nşr. Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 170.

birbiriyle uyumunu savunmuştur. Daha doğrusu onların düşüncesinde iman ile ahlakî ve yararlı eylem arasında birbirini gerektiren bir bağ olmalıdır.

2.4. Hak Etmenin Aklî ve Ahlakî İlkesi: Adalet

‘Adalet’, lügatlerde, şeyleri olması gereken yere koymak, terazinin her iki kefesini dengede tutmak, hak ve hukuka riayet etmek (insaf), zulüm ve zorbalığın zıddı, hakikati ortaya koymak, denk ve eşit olmak, eşitlik, tarafsız, dengeli, ölçülü ve doğru olmak gibi anlamlara gelir.¹⁸³ Mu’tezile’ye göre adalet, aklın, hikmeti gerekli görmesidir ki bu sayede fiil, doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkar.¹⁸⁴ Bu tanım, Allah’ın insan ile ilişkili bütün eylemlerinde maslahata dayalı bir hikmetin varlığına işaret eder.¹⁸⁵ İbn Melâhimî adaleti, bir kimsenin hak ettiğini yerine getirmek; hak etmediğini de terk etmek olarak tanımlar. Ona göre hak ve hukuka riayet adaletin esasıdır. Bu sebeple mükâfat ve cezayı “adl” olarak niteler. Mükâfatı hak edeni mükâfatlandırmayı, cezaya da herhangi bir ekleme yapılmaksızın olduğu gibi uygulamayı ‘adalet’ olarak açıklar.¹⁸⁶ Adil kimse de güç, fiil ve konumunu dengeli ve ölçülü kullanandır.¹⁸⁷ Bundan dolayı adl, istikrar için gerekli olan miktar/orandır. Aşırılık, eksiklik, erteleme ve ihmal etme olmaksızın bilinçli şekilde işlerin yerinde, zamanında, ayarında ve olurunda yapılmasıdır.¹⁸⁸ Bu sebeple mükâfatı hak eden biri ‘adl’ olarak isimlendirilmektedir.¹⁸⁹

Kâdî Abdulcebbar’a göre adl, kendisiyle hem fiilin hem de fâilin kastedildiği bir mastardır. ‘Fiilde adl’ ile başkasına fayda sağlamak veya zarar da verse fâilin yaptığı her türlü iyi fiil kastedilir. Kâdî, bu anlamı yeterli bulmaz ve kavramın insana yönelik ahlakî ve hukukî bağlamını gözeterek başka bir tanım daha yapar. Buna göre adl, ‘başkasının hakkını tam olarak vermek, başkasına ait olanı ondan almak’tır.¹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar yaptığı bu tanım ile istihkakı oluşturan mükâfat, ceza ve bedeli hukukî bir müeyyideye bağlamaktadır.

¹⁸³ Cevherî, *es-Sıhah*, s. 742-743; Firuzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, s. 1030.

¹⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 37.

¹⁸⁵ Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fî'l-Fikri'l-İslâm*, nşr. Dâru'l-Meârif, Kahire (ts.), s. 46.

¹⁸⁶ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî-Usûli'd-Dîn*, 2012, s. 825.

¹⁸⁷ İbn Miskeveyh, Muhammed b. Yakub, *Tehzîbu'l-Ahlak*, thk. İmad el-Hilâlî, Beyrut 2011, s. 337.

¹⁸⁸ Câhız Ebu Osman Amr b. Bahr, *Tehzîbu'l-Ahlak*, tlk. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, nşr. Dâru's-Sahabeti- li't-Turâs, Tanta 1989, s. 28.

¹⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 56; İbn Miskeveyh Aristo’dan nakille adaleti üçe taksim eder. 1. Âlemlerin rabbine karşı adalet; 2. İnsanlar arasında adalet; 3. İnsanın geçmişine yönelik adalet(Örneğin, borç ve miras işlemleri) Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 344.

¹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 82; (I, 214); s. 203; (II, 8).

Adl ile fâil kastedildiğinde Allah'ın asla kötü bir eylemde bulunmayacağı, çirkin şeyleri tercih etmeyeceği ve kendisine vâcip olan şeyleri yerine getirmede kendi ilkesiyle çelişmeyeceği ve yaptıklarının tamamının iyi nitelikli olduğu anlaşılır. Çünkü Allah, kötü bir fiilin kötülüğünü bilmekte, kötülükte bulunmaya ihtiyaç duymamakta ve kötülüğe ihtiyaç duymadığını da bilmektedir. Bu vasıflara sahip olan bir varlığın kötülükte bulunması imkânsızdır.¹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, adaletin insanı ilgilendiren boyutunu dikkate alır ve yaptığı ilk tanımın daha doğru olduğunu söyler. Çünkü zarar vermenin adalet tanımında zikredilmesi ahirette cezanın hukûkiliğini temellendirmek içindir. Zira hak edilen bir eyleme verilen ceza, eziyet verse dahi adaletin bir gereği olarak iyidir.¹⁹²

Bu iki tanımdan hareketle Kâdî Abdulcebbar, fâilin birine doğrudan fayda sağlamasına veya zarar vermek suretiyle iyilik yapmasına adaletli fiil; fiili yapana da adaletli fâil der. Allah'ın faydalandırma amacıyla eylemde bulunması veya zarar vererek daha büyük faydalara ulaştırması fiillerinin adl; kendisinin de âdil olması anlamına gelir. Dolayısıyla Mu'tezile, Allah'ın insanla ilişkili teklif, meşakkat, elem, musibet gibi fiilleri nedeniyle kötünün fâili olmayacağını vurgulamaktadır.¹⁹³

Mu'tezile'ye göre adalet, ilahî ve aklî olmak üzere iki şekilde izah edilebilir. İlahi adalet daha çok ahiret boyutunda mükâfat, ceza ve bedeli kapsarken; aklî adalet, dünya sürecinde insan davranışları için esaslı ölçütlerin varlığına işaret eder. Böylece Mu'tezile, adaleti, insanın hür fiilleriyle sorumluluğu arasında bir denge kabul etmiştir.¹⁹⁴ Onların düşüncesinde zat ve sıfatlar teorisi tevhidin, fiiller teorisi adaletin özünü oluşturmaktadır.¹⁹⁵ İlahî fiillerin en önemli vasfı olan adalet, bu anlamıyla tamamen insana ve onun maslahatına dönük ilkeleri barındırmaktadır.¹⁹⁶ Bütün insanlara eşit imkânlar sunmak ve aralarında âdil bir mukayese yapmak, ilahî maslahatı ifade eden en şümüllü cümledir. Buna göre adalet, bir başkasını kasıtlı ve bilinçli olarak

¹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI, 143-145; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 82; (I, 214).

¹⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 82; (I, 214); s. 203; (II, 8).

¹⁹³ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 78-79.

¹⁹⁴ N. Hanif, *İslamic Concept of Crime and Justice*, Sarup-Sons, New Delhi 1999, II, 119.

¹⁹⁵ Fiiller teorisi genel anlamda iki alt kategoriye ayrılır. İlki fiillerin yaratılması ve insan hürriyeti meselesi; diğeri de, hüsün ve kubuhun aklılığı problemidir. Fiillerin yaratılması meselesi, Eş'ari âlimleri tarafından sadece tevhid teorisi esas alınarak açıklanmaya çalışılırken; Mu'tezile bu mevzuun bağımsız bir şekilde ele alınması ve insan hürriyetini de kapsaması amacıyla bu teoriye adalet prensibini dâhil etmiştir. Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, III, 7; Subhî, *el-Felsefetu'l-Ahlâkiyye*, s. 45.

¹⁹⁶ Subhî, *fî-İlmi'l-Kelam*, I, 141.

faaydalandırmaktır. Bu bağlamda Allah'ın tümel adaletini onlar iki kısımda ele almışlardır.

1. Allah zatıyla adildir.

2. Allah fiilleriyle adildir. Fiillerindeki adaleti de kendi içerisinde üçe taksim etmişlerdir.

a) Yaratmada adaleti gözetir. Bütün eylemleri hikmet ve hasen üzeredir.

b) Hükümünde adaleti gözetir. Hak ile hükmeder, zulüm ve haksızlık üzere asla hükümde bulunmaz.

c) Teklifte adaleti gözetir. İyi olanı emreder, kötüyü yasaklar. Güç yetirilemeyen şeyi teklif etmez ve fiilden önce eylemde bulunabilme istitâtını bütün kullarına bahşeder.¹⁹⁷

Bütün bu maddelere Kur'an şu ayetle iştirak etmektedir. *“Ben, benim de, sizin de Rabbi olan Allah'a güvendim. Hiçbir canlı yoktur ki Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Gerçekten Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.”*¹⁹⁸ Zemahşerî (h.538/m.1144) bu ayeti, Allah'ın yönetiminde ve tasarruflarında adalet ve hak üzere olması olarak yorumlar. Dolayısıyla ayet, Allah'ın zulmü ve günahı asla göz adı etmeyeceğine ve hikmetsiz hiç bir iş yapmayacağına işaret etmektedir.¹⁹⁹

Mu'tezile ekolü, istihkak anlayışına Allah'ın hak ve adalet üzere olan tasarrufları doğrultusunda şekil vermiştir. Onlara göre Allah'ın insana yönelik fiillerinde ahlakî ve hukukî açıdan objektif bir birliğin olması zorunludur. Bu minvalde onlar, Allah'ı her türlü şer ve kötülükten tenzih ederek O'ndan tek bir fiilin sadır olacağını savunmuşlardır. Buna göre ilahî fiil mahza iyidir ve hikmet, fayda, maslahat ve hayır içeriklidir. İlahî fiillerin en önemli vasfı olan adalet de bu anlamıyla tamamen insana ve onun maslahatına dönük ilkeleri barındırır.²⁰⁰

Mükâfat ve ceza da bu durumda tamamen Allah'ın adaleti gereği insan fiilleriyle ilintilidir. Yukarıdaki ayet Mu'tezile'nin adalet ilkesi etrafında söylenebilecek bütün meselelerin başlığı konumundadır. Âdil ve asla zulmetmeyen Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette kullarına asla haksızlık etmeyeceğini, olması ve yapılması gereken her şeyi doğru ve hakkaniyet ölçüsünde yerine getireceğini deklare etmektedir. Tabiri caizse

¹⁹⁷ Zeyd, Ali Muhammed, *Teyyratu-Mu'tezileti'l- Yemen fi'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicrî*, Paris 1986, II, 282.

¹⁹⁸ Hud 11/56.

¹⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 209.

²⁰⁰ Subhî, *fî-İlmi'l-Kelam*, I, 141.

adalet, istihkakın (ilahi) sigortası hükmündedir. Bu şekilde hikmet içerikli ve iyi bir dünya görüşüne sahip olan birey, haksızlığa maruz kalsa dahi uhrevî alanda tam bir adaletin ve hak etmenin gerçekleşeceğine mutlak inanç halindedir. Öyleyse Allah'ın fiillerinde hikmet ve adalet, nesnelerin dış görünüşüyle alakalı değildir.²⁰¹ Cezalandırma açısından bu cümleyi tahlil edersek, ceza, zarar olduğu için iyi değildir. Cezayı iyi yapan adalettir. Daha doğrusu hak etmenin karşı konulamaz doğruluğudur. Ceza fiili görünüş itibariyle her ne kadar kötü ve acıyı çağırırsa da hak edildiği için iyidir. Yine özürllük görünüşte kötü gibi algılsa da bedel söz konusu olduğunda iyidir.

Bu bağlamda hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna dair yaygın görüşün yanlışlığını Kâdî Abdulcebbar, insanların hayır ve şer kavramları arasında bir ayırım yapamamalarına bağlar. Ona göre hayır, bizatihi iyi olan fayda veya onun elde edilmesini sağlayan şeydir. Şer ise aslen kötü olan zarar veya ona sebep olan şeydir. Fakat Kâdî, 'iyi olan zararı' şer kategorisinde değerlendirmez. Çünkü sonuç itibariyle iyi olan bir şey varlığı itibariyle kötü gibi görünse de aslında zarar değil, bir menfaati elde etmenin vasıtasıdır. Aksi halde ahirette cezalandırmanın, dünyada gerçekleşen kınama ve bir takım suçlara uygulanan hadlerin, hastalık ve sıkıntıların 'şer', Allah'ın da kötünün fâili (şerîr) olması gerekir.²⁰² Mu'tezile, dünyada kötü gibi görünen olgu ve olayların maslahat yüklü olduğunu ifade ederek ahiretteki ceza ve ivaz için de benzer bir durumun olduğunu vurgulamak istemiştir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre zarar verme, hayır olmasa dahi iyidir ve adil olmanın bir sonucudur. Çünkü adl, zulüm ve zorbalığın zıddıdır ve bu anlamıyla bir başkasına yapılan iyi zarardır. Bu bakımdan salt iyi olan eylem, ne adl ne de zulüm olarak nitelendirilebilir. Adl olması için aynı zamanda eylemin, fayda ve zararı içermesi gerekir. Buna göre hak edeni cezalandırmak, cezalandırılanın faydasına değildir. Ceza fiili, 'iyi zarar verme' olarak adaletin gereğidir.²⁰³ Ancak Kâdî Abdulcebbar, 'zulmün zıddı olan her zarar iyidir' söyleminin bir başka teolojik paradoksa neden olacağını ileri sürer. Bu durumda 'Allah'ın ceza verme fiili dışında bir eylemi adl olarak vasıflanamaz' sonucuna ulaşır.²⁰⁴ Fakat iyi fayda, iyi zarar ile birleştğinde burada görülen ortak payda iyinin varlığıdır. Kâdî'ya göre ceza fiili bu durumda 'fiilde adl' kapsamına girmektedir.

²⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 82-83; (I, 214); Ayrıca bk. Hanem, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, s. 154.

²⁰² Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 179; *el-Muğnî*, VIII, 293-294.

²⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 57.

²⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 57.

Ancak zulüm, bu durumdan farklıdır. Zulüm ile bir fayda elde edilse dahi bunun iyi zarar olarak telakki edilmesi mümkün değildir.²⁰⁵ “Allah âlemlere zulmü istemez”²⁰⁶ ayetinde zulmün nekre sığasıyla ifade edilmesi ne kendisi ne de bir başkası adına zulme asla razı olmayacağına işarettir. Dolayısıyla zulmün fâili olmayan Allah, hak etmeleri için kulların fiillerinin fâili de değildir.²⁰⁷

Bu bakımdan Kâdî Abdulcebbar, Ebu Ali’nin “her fayda adl’dir” görüşünü doğru bulmaz. Bunun yanında fiil, ona göre mutlaka bir hikmeti içermelidir.²⁰⁸ Çünkü Mu’tezilî teolojide Allah’ın fiilleri, zarar veya fayda olsun daima bir başkası içindir. Kâdî Abdulcebbar bu durumu açıklama sadedinde: “İyi olan fakat içerisinde fayda olmayan Allah’ın fiillerini, hayır ve tefaddul olarak niteleyemeyiz”, der. Çünkü fiilin zarar olması hak edilmiş olmasıyla ilişkilidir. Ayrıca ceza, acı veren bir fiildir. Hayır ve tefaddul ise lezzet içerikli değerlerdir. Bu bakımdan ceza verme, lezzet hissinden uzak olduğu için tefaddul ve hayır olarak da nitelenemez. Şu halde ceza fiili adaletin zorunlu sonucu olarak hasendir.²⁰⁹

Kaldı ki adalet, iki farklı eylemin varlığı demektir. Adil olan bir kimse zulüm işlemekten uzaktır. Burada olumsuzlama yönü daha vurguludur. Aynı zamanda bu kişi, hak ve hukuka riayeti gözetir. Bu cümle, adaletin olumlu içeriğine işaret etmektedir. O halde, Allah mutlak manada adildir, denildiğinde aslında O’nun asla zulmetmeyeceğinin altı çizilmektedir. Şu halde itaatkârın mükâfatı, isyankârın da azabı hak etmesi adalettir. Bunun zıddı bir durum Allah için muhaldir. Çünkü itaat edeni cezaya, günahkârı mükâfata layık görmek zulümdür. Görüldüğü üzere adil olma, hem adaleti gözetmeyi hem de zulümden uzak durmayı zorunlu kılan bir vasıftır.²¹⁰ Mu’tezile’nin adalet anlayışı bu yönüyle tamamen nesnel, ahlakî ve pratik gerçekliği olan bir ilkeliliğe sahiptir. Çünkü onlara göre bir eylem sadece iyi olmanın yanında doğru da olmalıdır.

Buna karşın Eş’ari, Allah’ı iyi veya kötü her türlü eylemin fâili kılmış, bunu da Allah’ın kudretini tenzih etme anlayışıyla savunmuştur. Kudreti merkeze alan bakış açısıyla Allah’ın ahirette çocuklara azap etmesini aynı zamanda sonlu olan günah karşılığında sonsuz bir ceza ile karşılık vermesini O’nun güce dayalı adaletiyle

²⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 57.

²⁰⁶ Ali-İmran 3/108.

²⁰⁷ Hıdr Muhammed Nabha, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâî*, (Mevsûatu Tefâsîri’l-Mu’tezile), cem ve thk. Hıdr Muhammed Nabha, tkd. Rıdvân es-Seyyid, nşr. Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 136.

²⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 57.

²⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 56.

²¹⁰ Murtazâ Mutahharî, *el-Kelâmu’l-Urfân*, nşr. Dâru’l-İslamiyye, Beyrut 1993, s. 27.

ilişkilendirmiştir. Eş'ari, Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseyi başlangıçta yaratmasını, kâfiri cennete, mümini de cehenneme sokmasını kudreti dâhilinde görür ve bu davranışın adalet olduğunu söyler. Fakat böyle bir tercihte Allah'ın bulunmayacağını kâfirin daimi bir azapla cezalandırılacağını habere dayanarak ileri sürer. Fakat aklen bunun imkân ve tutarlılığını sorgulama ihtiyacı hissetmez.²¹¹

Dikkat edildiği üzere Eş'ariler en ciddi hatayı, Allah'ın mutlak kudretinden hareket etmekle yapmışlardır. Kudret eksenli yaklaşımda ahlakî ve hukukî olmayan fiillerin Allah'a izafesi kaçınılmazdır. Çünkü 'sorumluz güç' hem iyinin hem de kötünün fâili olmayı zorunlu kılmaktadır. Mu'tezile ise sorumluluk merkezli bakış açısıyla meseleleri izahta daha tutarlı bir yöntem takip etmiştir. Onlar, rasyonel teolojilerini, sonsuz kudretin hikmet ve adalete aykırı hareket etmeyeceği üzerine inşa etmişlerdir. Adaleti Allah'ın insan ile ilgili tasarruflarının merkezine koymuşlar; güçten ziyade adaleti önceleyerek mükâfat ve cezayı izah etmişlerdir. Adaletin 'her hak sahibine hakkını vermek' düsturuna sadık kalmayı tercih etmişlerdir.

Hayyât da (h.300/m.912), kendi çağında bu tür düşünce içerisinde olanlara, "Allah zulmetse ve yalan söylese yine adil midir" sorusunu yöneltir. Onların böyle bir soruya, Allah'ın yalan söylemesi ve zulmetmesinin muhal olduğu yönünde cevap vereceklerini söyler. Buradan hareketle Allah'ın muhal olana kudretinin yeteceği şeklinde anlamsız bir sonuca ulaşmakla onları ilzam eder.²¹² Şu halde adalet, Allah'ın fiillerini kayıt altına almak değildir. Adalet, ilahî hürriyeti, zulüm, kötülük ve yersiz fiilden (naks) münezzeh kılmaktır.²¹³

Öyleyse Allah'ın kabihler arasında bir kısmını yapıp bir kısmını yapmayacağı şeklinde bir ayırım yapılamaz. Çünkü kabihli yapmaktan müstağni olmak bütün kabihler için geçerli olan bir kuraldır. Örneğin Allah yalan söylemez deyip de küçük bir çocuğa azap edebileceğini savunmak doğru değildir. Böyle bir yaklaşım, Allah'ın yapabileceği ve yapamayacağı kötülükler tespit etmekle eşdeğerdir. Şu halde Allah'ın kötülük yapacağı veya kötülüğü irade edebileceği Mu'tezilî düşüncede asla kabul edilemez.

²¹¹ Ebi'l Hasen el-Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Red' ehli'z Zeyği ve'l-Bidi*, thk. Hamuda Gurabe, London 1955, s. 116-117; Esasında vurgulanmak istenen Allah'ın istihkak üzere hareket etmediğidir. Buna göre mükâfat, kerem ve cömertliğin ceza ise adaletin sonucudur. Bu yüzden sebepsiz yere azap etse ve türlü acılar yaşatsa sadece adl olduğu içindir. İtaat edeni eşsiz nimetlere ulaştırması istihkak değil sadece lütuf ve ikramdır. Bk. Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Kavâidu'l-Akâid, fi't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 1991, s. 22.

²¹² Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 65.

²¹³ Alâu'l-Hassûn Tebrîzeyânî, *el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt*, nşr. Li'l-Cemi'l-Alemyi li-Ehli'l-Beyt, (ys.), h. 1429, s. 18.

Kâdî Abdulcebbar, bu tür yanlış düşüncelere kesin bir noktayı koymak için evrensel bir ilke tespit eder. “Bir fiil, bir gerekçeye bağlı olarak kabih ise, fâiller kim olursa olsun kabihliği zorunludur.”²¹⁴ Şu halde adalet denilince iki odak kavram ön plana çıkmaktadır. Mutlak iyi ve hikmet. Buna bağlı olarak yaratma, teklif, sevap, ivaz, lütuf, ikab vs. iyi ve hikmetli fiillerdir. Bütün bu fiillerin Allah’a izafesi mümkündür. Buna mukabil O’ndan nefyi gerektiren ve O’na izafe edilemeyen fiillerde vardır.²¹⁵ Zulüm, yalan, adaletsizlik, kötülük, haksızca azap etme, hak etmeyi ödüllendirme vs. Allah isnadı imkânsız olan kabihlerdir. Bu bağlamda Eş’ariliğin kudret odaklı tenzih anlayışına karşı Mu’tezile adeta hikmeti esas alan bir adl manifestosu yayınlamıştır. Bu ilkeler:

- 1 Allah asla kabihi yapmaz, vâcibi ihlal etmez, verdiği habere aykırı davranmaz.
2. Hükmettiğinde kimseye haksızlık yapmaz.
3. Babalarının günahları sebebiyle kâfirlerin çocuklarına zulüm etmez.²¹⁶
4. Yalancılara elinde mucize izhar etmez.
5. Kullarını güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutmaz.
6. İnsanın özgürce eylemde bulunabilmesi için kudret, irade, akıl, beden vs. bütün imkânları sağlar. İrade ve kudret verdiği insanı, kendi kudretiyle acizleştirmez.
7. Hastalık ve musibet gibi elemelerin bedelini mutlaka öder.
8. İyi olanı ve itaat edeni mükâfatlandırır; kötüyü ve isyan edeni cezalandırır. Bütün bu maddeleri tek bir kelime ile özetleyebiliriz ki bu da adalettir.²¹⁷ Kâdî Abdulcebbar’a göre yukarıda sayılan bu maddelerin zıddını Allah’a isnat eden kimse, adalet sıfatına muhalefet etmiş ve Allah’ı zulüm ve yalanın fâili kılmıştır. Böyle bir iftirada bulunmak ona göre küfür için yeterlidir.²¹⁸ Mu’tezile ile Eş’ariler arasındaki en ciddi fark da burada yatmaktadır. Eş’ariler’de Allah’ın fiili, iyi veya kötü her ne sonuç doğurursa doğursun adl’dir. Mu’tezile’de ise Allah âdil olduğu için fiil zorunlu olarak iyidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Mu’tezilî düşüncedeki ilah imajı, O’nun iki önemli karakterine işaret eder. İlk olarak, Allah’ın dünyayı yaratma isteği olan merhamet, aynı

²¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 191.

²¹⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’d-Dîn*, s. 166.

²¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, Allah’ın günahsız birini cezalandırmasını en büyük zulüm olarak niteler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’an Ani’l-Metâin*, nşr. Dâru’n-Nehzati’l-Hadîse, Beyrut (ts.), s. 366.

²¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 83; (I, 216).

²¹⁸ Amerrecî, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu’tezile fi-Bağdad ve Eseruhum fi’l-Hayati’l-Fikriyye ve’s-Siyâsiyye*, Kahire 2000, s. 36.

zamanda dünyanın yasal sistem ve güvenli yasalarla sürekliliğini sağlar. Diğeri de Allah, kendi bilgisine ulaştıracak ilahî yasaları bilme yetenek ve merakını bütün insanlara ilahî bir yardım olarak (lütuf) verir. Dolayısıyla bu bilme yeteneği aynı zamanda mükâfatın hak edilmesidir. Bu durumda Allah, sadece adil bir hâkim değil, aynı zamanda merhametli ve affedici bir lütuf severdir.²¹⁹ Şu halde adalet ilkesi, her hak sahibine hakkını vermek anlamında merhameti de kapsamaktadır. Cezalandırma bu açıdan merhametsizlik değildir. Nitekim Allah, kendi yasalarını bildirmek için insan hayatını tümel kurallara şahit kılmaktadır. Dolayısıyla âdil davranan birine merhametsiz denilemeyeceği yeryüzü hukukunda da sabit bir olgudur.

2.5. İnsana İmkân Verilmesi: Temkîn

‘Temkîn’, güç yetirme, imkân bulma, galip gelme anlamında insanın sadece gücü dâhilinde olan fiilleri kapsar.²²⁰ Mükellef olmayı ve fiilde bulunmayı mümkün kılan akıl, kudret ve alet gibi gerekli olan her şey temkine dâhildir.²²¹ Bu anlamda kudret ve istitâat için temkin, asıl niteliğindedir. Nitekim aynı kökten gelen ‘el-mükne’ de kudret ve istitâat anlamına gelmektedir.²²² İbn Fürekan (h.406/m.1015), temkîni “kudretin yaratılması, kudret verme, fiilin varlığı için ihtiyaç duyulan şeylerin tamamlanması” olarak izah eder.²²³ Şerif Murtazâ (h.436/m.1044) da teklif edileni mükellefin yapmasına imkân tanıyacak her şeyin temkîn olduğunu söyler.²²⁴ Cürçânî ise temkîni, istikamet üzere istikrar ve sağlam bir duruş olarak tarif eder.²²⁵

Kâdî Abdulcebbar’a göre temkîn, kendisi olmaksızın fiilin olmadığı şeydir.²²⁶ Ebu Hâşim ‘mütemekkin’i, yapması gereken şeyi yapmama yetkinliğine sahip olan kişi olarak tanımlar.²²⁷ Şu halde temkîn, Mu’tazile teolojisinde insanın özgürce eylemde bulunmasını sağlayan yetilerin Allah tarafından ona verilmesini ifade eder. Bu yönüyle

²¹⁹ Ayrıntı için bk. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought (Abd al-Jabbar-Ibn Sina and al-Ghazali)*, The Edition Published in the Taylor-Francis e-Library, Newyork 2006, s. 41.

²²⁰ Örneğin uçmak insanın gücü dâhilinde değildir. Bu nedenle bir insana uçuş imkânı verilemez. Bk. Zebîdî, *Tâcu’l-Arus*, , thk. Abdülkerim el-İzbâvi, Kuveyt 2001, XXXVI 191.

²²¹ Mukrî, Kutbeddin Ebu Ca’fer Muhammed b. Hasen el-Nisâbü’rî, *el-Hudûd-el-Mu’cümü’l-Mevzûiyyu-li’l-Mustalahâtî’l-Kelâmiyye*, thk. Mahmud Yezdî Fâzıl, Kum, h. 1414, s. 71.

²²² Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXXVI, 192.

²²³ İbn Fürekan, *Kitâbu’l-Hudûd fi’l-Usûl*, s. 119.

²²⁴ Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve’l-Hakâik (Resailu’ş-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405, s. 266.

²²⁵ Cürçânî, *Târifat*, s. 70 Ayıca Bk. Zebîdî, *Tâcu’l-Arus*, XXXVI, 192.

²²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû- fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, II, 328.

²²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 281.

temkîn, istihkak için en temel ilahî veridir. Dolayısıyla mükellef, temkîni oluşturan yönlerin (vücûh) tamamıyla teklif edileni yapmaya mütemekkin olmalıdır. Yani mükellef, akıl, irade, kudret, ihtiyar ve organların selameti yönüyle mütekâmil olmalıdır.²²⁸ Bu şekilde olursa bilme ve bildiğini özgürce uygulama imkânı elde eder ve böylece yaptığıının hesabını verebilir.²²⁹

Kâdî Abdulcebbar, teklifin Allah’a vâcip kıldığı fiilleri; temkîn, lütuf ve sevab olarak üçe taksim eder. Lütfun teklife bitişmesi durumunda tefaddul, tekliften önce olursa temkîn konumunda vâcip olacağını söyler. Sevabın vâcip olmasını ise Kâdî, doğrudan teklife değil taatin varlığına bağlar. Dolayısıyla vâcipleri yerine getirip kabihlerden kaçınan ve hak ettiği sevabı düşürecek eylemden uzak kalan için mükâfat vâciptir.²³⁰

Kâdî Abdulcebbar ayrıca Allah’ın mükellefe teklifte bulunmasını, mükâfatı hak etme imkânını tanıma iradesi olarak anlar. Bu iradenin gerçekleşmesi için Allah, mükellefe, akıl, kudret, irade, alet, sıhhat gibi gereken imkânları vermelidir. Ona göre mükellefin imanı tercih etmesi herhangi bir şeyin varlığına bağlı ise Allah onu mutlaka yerine getirmelidir. Buna dair şahit âlemin realitesine vurguda bulunur. Şahit âlemde bir insan bir başkasının yemek davetine icabet etmesini istiyorsa söz konusu icabetin gerçekleşmesini sağlayacak şeyleri yapmalıdır.²³¹

Benzer şekilde mükellefin iman etmesi için Allah, yapması gereken her şeyi yapmalıdır. Ondan sonra da imana davet etmelidir. Kâdî Abdulcebbar’ın düşüncesinden temkîn, Allah’ın bu çağrısına icabeti sağlayacak olan insanî yetilerin adıdır. Mükellef mükâfata ulaşma imkânına sahip olduğunda Allah’ın bunu irade edip etmemesini de Kâdî, bir sorun olarak görmemektedir. Çünkü Allah, insanı yetkin kılmakla hem mükâfata hem de cezaya ulaşma imkânını eşit şekilde vermiştir. O, kendi iradesini bir bakıma insanın iradesine bağımlı kılmıştır. Öyleyse temkîn, seçeneklerden birini

²²⁸ Esasında insanın şerefli ve üstün olması hayat, ölüm veya konuşma yetisi ile alakalı değildir. Tercih etme, bilinç sahibi olma, kendi fiilini yapabilme ve fayda ve zarara üretebilme özelliğine sahip olmasıdır. Ayrıntı için bk. Ebû Hayyan et-Tevhidî, *el-Mükâbesât*, thk. Hasen Senrûbî, Kuveyt 1992, s. 143-144.

²²⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fî-Usûli’d-Dîn*, s. 270.

²³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 424-425.

²³¹ Kâdî Abdulcebbar, *fî’l-Muhît bi’t-Teklîf*, I, 231.

diğerine üstün kılmak değildir.²³² İstihkakın haklılığı için her iki seçeneğe eşit şekilde imkân tanımaktır.²³³

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde temkîn, canlılık ve akla ek olarak güç verme ve bilgilendirme gibi artı değerleri kapsar.²³⁴ Bu yönüyle temkîn, Allah'ın insana âdil yardımını ifade eder. Ayrıca o, temkîni, 'insanın ihtiyaç duyacağı yetilerin hazır bulunması ve böylece fiilde bulunma yeterliliğine sahip olması' olarak anlar.²³⁵ Bu açıdan temkîn, teklif ile doğrudan bağıntılı bir kavramdır.²³⁶ Kâdî, teklif ve temkîni Allah'ın nimet ve ihsanı olarak görür. Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseyi bu özel nimetten mahrum bırakmayacağını söyler.²³⁷ Bağdat Mu'tezilesi'nden Bîşr el-Mu'temir de teklifin hasen olmasının tek şartı olarak temkîne işaret eder.²³⁸ Kâdî Abdulcebbar, mükellefin mükâfat ve cezayı hak etmesinin üç temel unsuru olarak şunları zikreder.

1. Kesinlikle tekliften önce bulunması gereken temkîn.

2. Teklifle birlikteliği zorunlu olan şehvet ve nefret duygusu. Öyle ki fiili yapma ve kaçınma esnasında meşakkatin meydana gelmesi bu duygulara bağlıdır.

3. Her iki durumu kapsayan akıl.²³⁹ Câhız, bilginin, hevâ ve batıla karşı hak ve hakikatin etkin olması; istitâanın ise delillerin kullanılması için insana verildiğini söyler.²⁴⁰

Akıl, Mu'tezile'ye göre ilahi bir bağıştır. Hatta Câhız, akli, Allah'ın insandaki vekili olarak görür.²⁴¹ Bu nedenle bütün insanlar, akıl noktasında eşittirler. Aklın bir meleke olması insanlar arasında herhangi birinin ayrıcalığı olmadığına delildir. Dolayısıyla insanoğluna en adil şekilde taksim edilen yeti akıldır. Bu sayede ilahî adalet

²³² Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XI, 223-226, 230-231; *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 396; Aynı şekilde bir kimse kendisine verilen bıçakla masum birini öldürebilir veya bununla cihat yapabilir. Burada kılıcın verilmesi mefseted değil, temkindir. Bk. Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XI, 240-241.

²³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 293.

²³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 424-425.

²³⁵ Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, s. 49; Kâdî'ya göre aletler/eylemi sağlayan organlar iki türdür. Göz, kulak, beyin vs. organları, yalnızca Allah yaratır. Bu sebeple tekliften önce bunların varlığı zorunludur. Mükellefiyeti gerektiren organlardan yoksun birine teklifte bulunmak kabihtir. Diğer de insanın bir cisme yönelmekle kendisine alet olacak bir niteliği elde etmesidir. Örneğin harp esnasında kılıç ve ok gibi aletleri edinme insana ait bir eylemdir. Bu aletleri Allah'ın var etmesi zorunlu değildir. Buna kıyasen bilgiler ve olgular Allah'ın fiilidir. Bunlar üzerinde nazar ve istidlalde bulunma yetisi ise insana aittir. Bk. Sami Rıza Lütf, *el-Hurriyyetü'l-Mesuliyye fi-Fikri'l-Felsefi'l-İslamî*, nşr. Mektebetu-Hurriyyeti'l-Hadise, Kahire 2002, s. 309-310.

²³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 252.

²³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 226.

²³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 360.

²³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 268.

²⁴⁰ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, V, 543-544.

²⁴¹ ...*el-Aklü, vekilu'llahi fi'l-İnsan...* Bk. Câhız, *Felsefetu'l-Ciddi ve'l-Hezl*, şrh. ve tkd. Muhammed Ali ez-Zağbi, (ys. ve ts.), s. 176.

herkesi kapsar ve insanlar eşit şekilde sorgulanır. İnsanları ayrıcalıklı kılan şey ise düşünme ve ayırt etme yetilerini geliştirmeleri ve fonksiyonel kılmalarıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin herkeste eşit olduğunu söylediği aklî veya ilmî olgunluk teklifi ve istihkakı zorunlu kılan asıl unsurdur.²⁴² Hatta akıl, yanılmazlık ve katilikte diğer bilgi türlerinden önce gelmektedir. Bu söylediğimizle alakalı Câhız, şöyle der. Göz yanıltabilir, duyular ise aldatabilir. Öyleyse katî hüküm sadece aklın(zihin)dır. Doğru çıkarımlar sadece akıllardır. Çünkü akıl, duyu ve organların lideridir. Duyu ve haberin verdiği bilgilerin doğruluğunu sınayacak olan da, bu durumda akıldır.²⁴³ Mu'tezilî düşüncede aklın değerlendirme ve çıkarımlar elde etme gücü, istihkaka imkân tanıyan en özel ilahî veri olduğuna işaret etmektedir. Çünkü kendisi hakkında karar verebilme yetisi olmayan bir varlığın istihkaka tâbî olması mümkün gözükmemektedir.

Kâdî Abdulcebbar, insanın sahip olduğu akıl, ihtiyar, irade ve kudret gibi özelliklerin teklifin ontolojik gerekçesini oluşturduğunu düşünmektedir. İnsanın özgür tercihiyle mükâfat veya cezayı hak etmesini de teklifin ahlakî sebebi olarak görmektedir.²⁴⁴ Bu doğrultuda Câhız da hürriyeti, "bir şeyi tercih etme kudreti ve o şeyi yapabilme istitâatı olarak tanımlamaktadır. Ona göre insanın hür olması, akıl ve şehvet kuvvetinin dengeli olmasıyla mümkündür. Akıl ve şehvet kuvvetinin birbirine denk olması durumunda oluşan fiil ihtiyarî; tam aksine iki kuvveden birinin diğerine baskın olması halinde fiil ızdırârî olur.²⁴⁵ İnsanın mükâfat ve cezayı hak etmesine neden olan da fiile yönelik ihtiyara sahip olmasıdır. Çünkü insanın mükâfat veya cezayı hak etmesinin ahlakî gerekçesi özgürce hareket etmesine bağlıdır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre özgür olabilmek için insanın kâdir ve gerçek fâil olması gerekir. Bu ise insanın fiiline yönelik her türlü engelin kaldırılmasıyla mümkündür. Kâdî, özgürlüğü kısıtlama (ilca) ile özgür bırakmanın (tahliye) birlikte olmasını imkânsız görür.²⁴⁶ İradî eylemlerin özgürlüğünü ısrarla vurgulayan Mu'tezile bunu da aklın alanı içerisinde değerlendirerek insanın karar verme ve uygulama fonksiyonuna

²⁴² Ali Fehmi Huşeym, *Cübbâiyan Ebu Ali ve Ebu Haşim*, (Yüksek Lisans Tezi) Külliyyeti'l-Âdab ve't-Terbiye (Lübnan Üniversitesi Felsefe Bölümü), Trablus 1967, s. 262-263.

²⁴³ Câhız, *Resail (et-Terbiğ ve't-Tedbir)*, III, 58; Câhız aklı, bilgiyi ve ifadeyi şu veciz sözle aktarır. Akıl, ruhun lideridir. İlim aklın lideridir. Beyan da ilmin tercümanıdır. Bk. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Harun, nşr. Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1998, I, 77.

²⁴⁴ Zeynî, Hüsnü, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdilcabbâr*, Beyrut 1980, s. 93.

²⁴⁵ Câhız, *Resâilu'l Câhız (Kelâmiyye)*, tkd. ve şrh. Ali Ebu Melhim, nşr. Mektebet-u-Hilâl, Beyrut 2002, s. 116, 223-224.

²⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 715.

dikkat çekmiştir.²⁴⁷ Bu açıdan insanın akıl yürüten bir varlık olması, özgürce eylemde bulunduğunu kanıtlamaktadır. Bunun yanında insan, herhangi bir güç tarafından bir eylemde bulunmaya zorlandığında veya bir fiilden engellenmek istendiğinde kendi varlığında mevcut olan fiili bir direnç/reaksiyon ile kendi özgür gerçekliğine tâbî olabilmektedir.²⁴⁸ Mâtûrîdî de benzer şekilde aklın kullanılmamaya karşı direnç gösteren bir yapıya sahip olduğunu vurgular.²⁴⁹ Onun düşüncesinde insan aklı, irade söz konusu olduğunda tercih etme yetisine sahiptir.

Nazzam da iradî fiili, ‘insanın kudretinin iki zıt şeyi gerçekleştirmeye elverişli olması’ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre akıl, ihtiyar ve bunlara dayalı eylem, mükâfat ve cezayı hak etmenin kaidesidir.²⁵⁰ Görüldüğü kadarıyla Mu’tezile, insan hürriyetine o denli önem vermiştir ki, bazı yazarlar Mu’tezile teolojisinde insanın gerçekte fiillerinin yaratıcısı değil, tercih edicisi olduğunu söylemişlerdir.²⁵¹ Çünkü ihtiyar kavramı iki şeyden birini diğerine tercih etmek anlamında sadece mümkün olan olguları kapsar.²⁵² İnsanın bilinçli tercihi ise eylemine değer atfedilmesinin en önemli nedenidir. İyi ve kötünden birini tercihen yapan insan mükâfat veya cezayı zorunlu olarak hak etmektedir.²⁵³

İnsanda eyleme çağıran ve ondan engelleyen güdülerin varlığı, seçme hürriyetinin ve karar verme yetisinin olduğunu göstermektedir.²⁵⁴ Çünkü insanî fiil, ancak hür, akıllı ve irade sahibi birinin tasarrufu olduğu zaman bir kaide ve hüküm ifade eder. Aksi

²⁴⁷ Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, Bağdat 1951, II, 58

²⁴⁸ Ali eş-Şabi, v.dğr., *el-Mu’tezile-beyne’l-Fikr ve’l-Amel*, s. 44.

²⁴⁹ Mâtûrîdî, *Kitabu’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 129.

²⁵⁰ Ebu Rîde, Muhammed Abdulhadi, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve Erâuhu’l-Kelâmiyyeti’l-Felsefiyye*, nşr. Dâru’n-Neim, Kahire 1989, s.169.

²⁵¹ Çünkü insanın fiilleri insan ile ilintilidir ve o, Allah’ın kendisine bahsettiği güç sayesinde eylemde bulunabilmektedir. Bu fiilleri Allah’a ait kılmak hem Allah’ın hem de insanın özgürlüğünü engelleyecek bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bir fiilin iki fail tarafından yerine getirilmesi mümkün değildir. Yani bir fiile iki makdurun/etkenin etkide bulunması imkânsızdır. Bir fiilin iki muhdes fail veya bir muhdes bir kadim fail veya insanın özgürlüğü açısından sadece kadim bir varlık tarafından işlenmesi imkânsızdır. Bk. Kadı Abdulcabbar, *Mugni*, VIII, 28; İnsan, fiile yöneldiğinde fiille birlikte meyl, istek ve şevk hissi meydana gelir. Fiile bitişen bu nitelikler ile insanın iradesi yaratıcının iradesinden bağımsız hareket edebilmektedir. Bu meyl ve istek, Allah’ın yaratmış olduğu bir fiil değildir. Bu aşamadan sonra insan, kendi ihtiyarıyla dilediği fiili yerine getirir. Bu iradenin Allah’ın iradesine uygun olup olmaması da bu aşamada imkân dâhilindedir. Bk. Davud, Abdalbârî Muhammed *el-İradetu-inde’l-Mu’tezile ve’l-Eş’aira*, nşr. Dâru’l-Ma’rifeti’l-Camiati, İskenderiye 1996, s. 50.

²⁵² Nader, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, II, 59.

²⁵³ Mu’tezile’de Allah’ın itaat ve masiyeti yarattığı söylenemez. Bizzat insanın özgür iradesi itaat ve isyanın öznesidir. Bk. Zeynî, Muhammed Abdurrahim, *Ebu’l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, nşr. Dâru’l-Yakin, Kahire 2010, s. 193.

²⁵⁴ Nader, *Felsefetu’l-Mu’tezile*, II, 64; Kindî, azmi, ‘düşüncenin fiil üzerindeki kararı’ olarak tarif eder. Ayrıntı için bk. Kindî, *Resâilu’l-Kindî’l-Felsefiyye*, s. 171.

halde ihtiyâren gerçekleşmeyen bir fiile mükâfat veya ceza takdiri âdil değildir. Mu'tezile, bir eylemin metafizik kaynağı ile pek ilgilenmemiştir. İnsan özgürlüğü söz konusu olduğunda onlara göre 'sorgulanamaz eylem' türü olmamalıdır. Bu sebeple onlar, eylemin ilahî irade ile bağıntısını kurmaktan çok, eylemi sorgulamayı tercih etmişlerdir. Böylece de teklif ve istihkakı, rasyonel gerekçelerle izah etmişlerdir.

Buna göre teklifin temkîn ile bağıntısını ifade etmede odak kavramlardan biri târizdir. Şerif Murtazâ târizi, bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etme veya bir zararı def etmeyi sağlayacak şeyi bir başkasına bildirmesi olarak tanımlar.²⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellef teklif ile neyin kastedildiğini bilmelidir. Yüce menfaatlere ulaşmanın imkânı içerisinde olduğunun bilincinde olmalıdır. Çünkü teklif olmaksızın mükellefin hedeflenen faydaya ulaşması mümkün değildir. Buna göre Allah'ın mükellefi yaratması, teklifin şartları itmam oluncaya kadar yaşatması, sonra ona teklifte bulunması ve ardından mükâfata ulaştırması bu gayenin zorunlu unsurlarıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellefe sevaba ulaşma imkânı tanımak, salt 'temkîn' konumundadır.²⁵⁶ Nâtık bi'l-Hak (h.424/m.1032), târizin ayrıca çağrı (dua) anlamına vurguda bulunur. Çağrı, çağırılan kimse çağrıya kulak vermeyecek olsa da hasendir. Teklif de aynı şekilde bir çağrıdır. Buna göre çağrıyı kabul etmeyen kimse kâfir, dinleyen kimse mümindir. Ancak çağrının eyleme zorlayıcı bir etkisi yoktur.²⁵⁷ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin, 'teklif-i ma'la yutak' (güç yetirilemeyecek şeyi isteme) düşüncesine karşı ortaya koyduğu iki kavram temkîn ve tahliye (özgürlük)dir. Diğer yönden Kâdî'ya göre temkîn, fâilin güç ve iradesini kullanabileceği nesnel bir alanı zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden teklif-i ma'la yutak, temkîni yok ettiği için kabihtir.²⁵⁸ Öyleyse 'teklif, kudrete delalet eder' cümlesi insan sorumluluğuna ve istihkaka esaslı bir vurgu olarak görülebilir.²⁵⁹ Câhız'ın ifadesiyle Allah, her bir insanda

²⁵⁵ Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, II, 265.

²⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 193.

²⁵⁷ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010, s. 232.

²⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 263; Nitekim güç yetiremeyeceği bir şeyi bir başkasından istemek doğru bir davranış değildir. Aklı başında olan herkes kötürüm birini yürümekle veya gözleri görmeyen birini kitabı noktalamakla sorumlu tutmayı abes ve kabih görür. Bu nedenle mükellef, teklif edileni yapabileceği imkânlarla sahip olmalıdır. Bk. İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 299; Mustafa Bozkurt, "Eşâri ve Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", (*Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyum Bildirileri içerisinde*), Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 158.

²⁵⁹ Mu'tezile'ye göre istitâa, fiilden öncedir ve fiilin ve zıddının üstündeki kuvvettir. İstitâa ihtiyarı yok etmez ve fiili zorunlu kılmaz. Bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 327.

aşması mümkün olmayan bir kapasite yaratmıştır. Bu sebeple insan, gücünün üstünde bir sorumluluğu taşıyamaz.²⁶⁰

Nitekim Kâdî Abdulcebbar'a göre bir kimse ilca halinde herhangi bir şeyi aklen hasen olduğu için tercih edemez. Aynı şekilde kabihten de aklen kötü olduğu için kaçınmaz. Kişinin tercihinin yön veren burada fiile zorlanmasıdır.²⁶¹ Örneğin zorlama sonucu oluşan iman mükâfatın hak edilmesini sağlamaz. Aynı zamanda zorlama iman varlığını her zaman garanti etmez. Çünkü insan, iman etmeme kudretine de sahiptir.²⁶² İradenin, 'nefsin bir fiile bilinçli yönelimi' olarak tarif edilmesi ile de insanın ihtiyari fiilleri ızdırârî fiillerinden ayrılır. Bu durumda ızdırârî fiiller, tamamen insan irade ve kudretinin dışında doğal bir yasaya tâbi iken; ihtiyarî fiiller, eylemde bulunma ve ondan kaçınma güdülerine sahip olmayı gerektirdiğinden bilinçli tercihe dayanmaktadır. İnsanın seçme hürriyetine ve şuuruna sahip olması da kendisine teklifte bulunulmasının en açık delilidir.²⁶³

Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif gibi bir yöntemi tercih etmenin tutarlılığı insana tanınan imkânlar ölçüsünde makulleştirilebilir.²⁶⁴ Dolayısıyla insana özgürce tercih etmesi ve eylemde bulunması için gerekli imkânın verilmesi gerekmektedir.²⁶⁵ Ayrıca teklif, sevaba ulaştırma hedefini sağlayacak bütün şartların öncesinde oluştuğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kâdî'ya göre insana sadece kötü olanı yapma imkânı verilmesi, kınama veya cezanın hak edilmesine engel oluşturur.²⁶⁶ Bunun yanında insanın sadece iyi olanı yapma kudretine sahip olması teklifi, bununla birlikte övgü ve mükâfatı geçersiz kılar. Öyleyse insan, hem iyiyi hem de kötüyü kendi özgür iradesiyle yapabilmelidir. İstihkakın varlığı bu durumda insanın, mükâfat veya cezanın öznesi olabilecek bir tabiata sahip olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Mükellef olmak ve meşakkatli fiilleri yapabilmek için de başlangıçta yaratma, canlı kılma, kudret verme, temkin gibi nimetlerin var olması gerekir. Bu nimetlerin varlığı başka nimetleri ihsan

²⁶⁰ Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire 1964, I, 154.

²⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVI, 82.

²⁶² Michael Schwarz, "Mu'tezilî Kelamda İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar", Çev. Orhan Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13; Sayı: 1, Bursa 2004, (ss. 261-178), s. 266.

²⁶³ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, 63-64.

²⁶⁴ Mahsum Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 158.

²⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 193; *el-Munye ve'l-Emel*, s. 13.

²⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 229; XIV, 251.

etmenin kaynağını oluşturur. Yani yaratma, canlı kılma ve imkân verme nimeti olmadan mükâfatlandırma nimeti mümkün değildir.²⁶⁷

Şu halde insanların tamamı, bir ârıza olmadığı sürece teklife muhataptır. Bu durum aralarında herhangi bir farklılığın olmadığına en açık kanıtıdır. Dolayısıyla insan, sadece sorumlu olarak doğmaktadır.²⁶⁸ Câhız'a göre de insanoğlu yaratılış itibarıyla eşdeğerdir. İnsanı kendi türleri içerisinde ayrıcalıklı kılan, temkîn ve istitâattir. Bu iki nitelik sayesinde insan, deli, çocuk gibi mükellefiyet şartlarını taşımayan kimselerden ayrılır. Öyle ki her iki özellik, mahlûkatın insan için yaratılma gerekçesini oluşturur. Dolayısıyla insanı varlık hiyerarşisinde ayrıcalıklı kılan sûreti/fiziki yapısı değildir. Câhız'a göre insanı melek türü metafizik varlıklardan ayıran kendisine tevdi edilen tekliftir. Bu da insanın akıl ve bilgiyi işlevsel kıldığını kanıtlamaktadır. Kısacası insan, özgürce yapabilen ve sorumluluk alan bir varlıktır. Buna mukabil melek, akıl ve bilgi sahibi bir varlık olmasına rağmen sorumluluk anlamında istitâati yoktur.²⁶⁹

Çünkü meleğin fiillerindeki bu tek yönlü hareket (itaat) temkîn olarak ifade edilmemektedir. Nitekim temkîn bir şeyin kendisine ve zıddına yönelebilmeyi ve güç yetirebilmeyi gerektirir. Allah'ın mükellefin yapmasını emrettiği hasen fiil ile nehyettiği kabih fiili işlemesine engel olmayı irade etmesi mümkün değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah mükellefe sadece iyi olan fiilleri yerine getirme imkânı verse, kötüyü yapma imkânı tanımasa bu durumda temkîn, bu özür nedeniyle sabit olmaz. Çünkü Allah'ın sadece hasen olanı yerine getirme imkânı vermesi bir illet/engel konumundadır ki mükellef olabilmenin en önemli şartı iradenin önünde her türlü engelin kaldırılmasıdır.²⁷⁰ Bu nedenle temkîn, başlangıçta herhangi bir ayrıcalığa da imkân tanımamaktadır.

²⁶⁷ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 468.

²⁶⁸ Bu ontolojik eşitlik, kişisel tercih, aile, eğitim, çevre, coğrafya ve tarihin etkisiyle bozulabilmektedir. Dolayısıyla başlangıçta mümin veya kâfir şeklinde itikâdî bir ayrım yoktur. Unutulmaması gereken, her bir birey veya toplumun kendisine tanınan imkânlar ölçüsünde hesap verecek olduğudur. İşte burada adalet devreye girmektedir. Adalet ise eşitlik değil, hakkaniyettir.

²⁶⁹ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, V, 543-544; Burada şeytanın durumu da akla gelmektedir. Zira şeytan, iradesini kötülük ve şer üzerinde sabitlemiş gözükmektedir. Bu durumda şeytanın temkîn ile ilişkisi nasıl kurulacaktır? Ebu Reşîd en-Nisâbüri, Maneviyye ve Deysaniyye gibi düalist inançların şeytan algısına yer verir. Onlara göre şeytan, kötülüğün zorunlu aslıdır. Bu nedenle de temkîn sahibi değildir. Nisâbüri ise şeytanın yaratılmasını şer için zorunlu görmez. Ona göre şeytan, mükellef, muhtar ve iyilik ve kötülüğe kadir bir varlıktır. Buna göre şeytan şerrin kaynağı değil; şerri tercih edendir. Bk. Nisâbüri, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd-Divânu'l-Usûl*, nşr. Müessesetu'l-Mısriyyeti'l-Amme, thk. Muhammed Abdilhâdî Ebû Ride, Kahire 1965, s. 630.

²⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 382; Kâdî'ya göre bir kimsenin fiile zorlanması (ilca) üç şekilde gerçekleşir: 1. Yaptığı fiilin tamamen kendisinin yararına olması ve kendisine yönelik

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'ın üzerinde durduğu kavramlardan biri de “muhâbat”tır. ‘Muhâbat’, “hak etme noktasında eşit olmalarına rağmen iki kişiden birine diğerinden ayrı, özel olarak fayda sağlamaktır.” Bilinmelidir ki hikmet ve adalet, ilahî fiillere muhâbat türü tasarrufların bitişmesine engeldir. Bu nedenle Kâdî, bütün mükelleflerin fayda ve mükâfatı elde etme hususunda eşit şartlarda olduğunu düşünür. Ona göre bu konuda müminin kâfire bir ayrıcalığı veya üstünlüğü yoktur. O, ancak eşitlik halinde yüce değerlerin teklife konu olacağını belirtir. Mümin ve kâfir arasında eşitliğin ise ancak teklif ile sağlanacağını söyler. Eşitliğin olmadığı yerde muhâbatın zorunlu olduğunu buna bağlı olarak da teklifin sona ereceğini ifade eder.²⁷¹ Bununla birlikte Allah'ın mümine teklifte bulunup, inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunmamasını yine muhâbat olarak kabul eder.²⁷²

Sonuç olarak Mu'tezile düşüncesinde Allah'ın yapmadığında kınamayı hak edeceği her fiil vâciptir. Mükâfat, lütuf, temkîn, ivaz vs. Allah'ın yerine getirmeyi kendisine zorunlu kıldığı fiillerdir.²⁷³ Bu fiillerin işlevsel olması, insanın kendi özgür iradesiyle yapabilmesine bağlıdır. Temkîn, mükellefin teklif edileni yapabilmesini sağlayan her şeydir. Teklifin ve istihkakın hikmet ve adalet ekseninde değer bulması temkîninde odaklanmaktadır. Çünkü akıl, kudret ve iradede (temkîn) yoksun bir varlığa teklifte bulunmak abes olduğu gibi istihkakı da amaçsız ve anlamsız kılar. Oysa itaat ve isyan, Allah'ın insana vermiş olduğu imkân (irade ve kudret) ile meydana gelmektedir.

2.6. Hak Etmenin Ön Koşulu: Teklif

Teklif, lügatte, “muhatapı külfete mecbur etmek”²⁷⁴, “içerisinde zorluk olan bir şeyi ondan talep etmek”²⁷⁵, “sorumluluk yüklemek”, “yükümlü tutmak” “sıkıntı, zorluk, meşakkat” vb. anlamlara gelmektedir.²⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, teklifin lügat anlamını

bir zararı barındırmaması halinde 2. Fiilin yapılmasıyla bildiği veya zannettiği büyük bir zarardan kurtulması durumunda 3. Fiile aykırı davrandığı takdirde bundan engelleneceğini bildiğinde bu kimse fiile zorlanmış olur. Bu şartlar altında bir kimsenin yaptığı fiil hüsün da olsa medhi hak edemez. Çünkü bu kimse fiili vacip veya hüsün olduğu için yapmamıştır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 33.

²⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 284.

²⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 285.

²⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 54.

²⁷⁴ Cürçânî, *Târifat*, s. 59.

²⁷⁵ Ebu'l Bekâ, bunu Bâkillânî'nin tanımı olarak verir. Talep etmek ile ilzam etmek/bağlayıcı kılmak arasındaki fark, mendubun teklif kapsamına girip girmediği ile ilgili düşüncelerin, tanıma yansıyan yönünü oluşturmaktadır. Cüveynî, ‘ilzam’ ile mendubu teklif kapsamından çıkarmış; Bâkillânî ‘talep etmek’ lafzı ile teklif kapsamına dâhil etmiştir. Bk. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyat*, s. 299.

²⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 307.

dikkate alarak şu şekilde tanımlar. “İlcâ seviyesine ulaşmayacak şekilde ihtiva ettiği meşakkatle birlikte bir fayda elde etmek veya bir zararı defetmek için bir fiilin yerine getirilmesini veya fiilden kaçınılmasını mükellefe bildirmektir.”²⁷⁷ Kâdî, tanımda ‘bildirme’ ifadesine özellikle yer vermiştir. Çünkü bildirme, insanların tamamı için eşit şekilde aklî bilgileri kapsar ve özgürce eylemde bulunmalarını engelleyen ilcâyı kaldırır. Onun, teklifi bu şekilde tanımlamasının nedeni, kendinden önceki Mu’tezile âlimlerinin teklifi, emir ve irade olarak tarif etmeleridir.²⁷⁸

Kâdî Abdulcebbar ise mükelleflerin tamamını ontolojik ve epistemolojik olarak eşitlemeyi amaçlamaktadır.²⁷⁹ Bu sebeple o, fâili eyleme zorlayıcı bir ifadenin teklifin tanımında yer almamasına dikkat etmiştir. Onun düşüncesinde mümin veya kâfir her bir fert, aklî veya semî teklifin bilgisine sahiptir. Bu bilgi aynı zamanda insanın teklife muhatap ve istihkaka tâbî olduğunun kanıtıdır. O, bu tercihiyle hem insan özgürlüğünü merkeze almakta hem de mükâfat ve cezaya ahlakî ve hukukî bir ilke yerleştirmektedir. Buna göre mükâfat ve ceza, insanın bilinçli tercihiyle hak ettiğinden başkası değildir. Bu nedenle Kâdî, mükellefi, güç yetiren, bilen, idrak eden, irade eden canlı olarak tanımlamaktadır.²⁸⁰ Şu halde Allah, teklifte bulunmanın hasen olacağı bir vasıfla mükellefi yarattığında ve teklifin konusunu ona bildirdiğinde bu hal, Allah’ın insandan sorumlu davranma isteğine işaret etmektedir.²⁸¹

İbn Melâhimî de Allah’ın, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yarattığını söyler. Allah, teklifte bulunmakla mükelleften vâcibi yapmasını, kabihten de kaçınmasını istemiştir. Böyle bir isteğin nedeni, her türlü kusur ve eksiklikten arınmış

²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît-bi’t-Teklif*, I, 11; Buna göre teklifte bulunma yetkisine sahip tek varlık Allah’tır. Kelamcıların teklif ile ilgili tanımlarına “ibtidaen” kaydını koymaları hakiki mükellifin sadece Allah olduğunu vurgulama amaçları sebebiyledir. Ancak bir insanın, örneğin bir babanın çocuğunu namaz kılmaya zorlaması, hakiki mükellif olduğunu göstermez. Babanın çocuğuna teklifi, sadece mecazen olmaktadır. Çünkü namazı emreden bizzat Allah’tır. Ayrıntı için bk. Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu’l-Murâd*, s. 297; Meysem b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâidu’l-Kelâm fî-İlmi’l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397, s. 114.

²⁷⁸ Ebu Haşim el-Cübbâî, “*Nakzu’l-Bedel*” adlı eserinde teklifi, “mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu herhangi bir fiili irade etmek” şeklinde ifade etmiştir. Diğer eseri “*el-Askeriyat*”ta, “külfet olan bir şeyi emretmek ve irade etmenin” teklif olduğunu söylemiştir. Her iki tanıma dilsel açıdan yaklaşmış ve teklif, meşakkat anlamında külfet kökünden türemiştir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296; *el-Muhît bi’t-Teklif*, I, 11.

²⁷⁹ Mükellef olmanın şartı, teklif edileni bilmek bununla beraber bilgiyi elde edebilecek imkâna sahip olmaktır. Bu takdirde teklif edilen yerine getirilebilir. Kâdî, bunu teknik tabirle mükellefiyet için ‘delillerin hazır olması’ şeklinde ifade eder. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 402-403.

²⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311; Mükellefin özellikleri ile ilgili ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, “Kadı Abdulcebbar’ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006, Cilt:9; Sayı: 26, (ss. 211-232), s. 217-219.

²⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

eşsiz menfaatleri övgüyle hak etmeleri içindir.²⁸² Bu durumda Allah'ın teklif ile gayesi, insanı yüce, eşsiz övgü ve menfaatlere ulaştırmak daha doğrusu elde etmesi için gerekli bütün imkânları ona sağlamaktır. Çünkü bir şeye ulaşma imkânını tanımak (târiz) o şeyin kendisine ulaştırma hükmündedir. Şerif Murtazâ'ya göre bir kimsenin ulaşmak istediği şeyi elde etmesi hasen ise aynı şekilde bir başkasının ulaşma imkânını söz konusu kişiye vermesi de hasendir. Dolayısıyla bir menfaati elde etme imkânını vermek fayda iken; zarara uğramaya neden olmak da zarardır.²⁸³

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın söz konusu mükâfatı başlangıçta tefaddulen vermesi mümkünse teklifte bulunmanın bir anlamı yoktur. Dolayısıyla mükâfata ulaşmanın tek yolu teklif yani çaba sarf edip yorulmak ve hak etmektir.²⁸⁴ Teklif ile mükâfata ulaştırma amacı Mu'tezile tarafından sıkça vurgulanmaktadır. Fakat teklif, mükâfata ulaşamama riskini de barındırmaktadır. Örneğin inkâr eden biri için teklif dezavantajdır. Teklifin sonunda kâfir, özgür tercihi doğrultusunda cezalandırılmaktadır. İbn Melâhimî, teklif nedeniyle kâfirin cezalandırıldığı düşüncesini tutarlı bulmaz. Ona göre kâfir kendi tercihiyle inkâr etmiş ve bunun sonucunda cezayı hak etmiştir. Dolayısıyla ceza, kâfire bizzat kendisi tarafından ulaşmıştır. Böylece de o, kendisine zarar veren biri konumunda olmuştur.²⁸⁵

Oysaki Allah, teklifin sıhhati için yapılması gereken her şeyi yapmıştır. Teklif ile insana nimette bulunmuş, tekliften faydalanarak yüce ve eşsiz değerlere ulaşma imkânını hepsine tanımıştır. Nâtık bi'l-Hakk'a göre kâfirin bu imkândan mahrum olması aynı şekilde müminin de mahrum olması demektir. Dolayısıyla teklif nimetinden faydalanmak istemeyen birinin varlığı, teklifin iyi ve hikmet olmasına engel değildir. Öyle ki bir kimsenin zarara uğraması, teklifin varlığıyla ilintili değildir. Esasında böyle bir durum teklifin Allah'ın fiili olması sebebiyle de mümkün değildir.²⁸⁶ Mu'tezilî düşüncede teklifin varoluş nedeni faydaya götürmesidir. Mükellefin faydayı elde

²⁸² İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, s. 135.

²⁸³ Ona göre târiz, muhatabın durumunda değişiklik yapmaktır. Çünkü istenilene ulaşma imkânı tanımak bir dönüşüm isteğidir. Bu nedenle faydaya ulaşma imkânı veren (Muarriz) hedef olarak koyduğu faydayı yerine getirmelidir. Yani hedeflenen faydayı hak edene vermelidir. Ayrıntı için bk. Şerif Murtazâ, *ez-Zehîratu fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1431, s. 107.

²⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XI, 246.

²⁸⁵ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 263.

²⁸⁶ Çünkü ontolojisinde kabih bir yön olan bir şey, bütün bu kabih yönlerin izalesinden sonra hasene dönüşmez. Bu nedenle teklif, tabî olarak hasendir. Teklife kabihin bitişmesi bu nedenle imkânsızdır. Ayrıntı için bk. Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 231.

edememesi teklif nedeniyle değildir. Mükellefiyet şartlarına sahip olunmasına rağmen yapılması gereken şeylerin ihlâl edilmesi sebebiyle fayda hak edilememiştir.

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, menfaat elde etme imkânının mükellefe tanınması teklifin yararlı eylem (salah) olduğuna delildir, der. Mükellef iman veya inkârı tercih etse dahi teklifin fayda sağlama idealinde bir arızanın olması bu açıdan söz konusu değildir. Bu yönüyle teklif, Allah'ın yararlı eylemi ve nimetidir.²⁸⁷ Görüldüğü üzere Kâdî, Allah'ın teklifte bulunma iradesini fayda ile izah etmektedir. Ona göre Allah'ın fayda sağlama iradesi bizzat menfaatin kendisidir. Bir bakıma Allah, teklif ile insanın menfaatini önceleyen bir irade ortaya koymuştur.²⁸⁸ Bu menfaatin insan adına tezahürü ise mükâfattır.

Esasında teklifin Allah'ın fiili olması iyi (hasen) olmasında yeterli görülmüştür. Çünkü insana teklif ile mükâfata ulaşma imkânı vermenin içerisinde kabih bir unsur yer almamaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre teklifte kabih bir yön olması, Allah'ın asla bu yöntemi tercih etmeyeceği anlamına gelmektedir.²⁸⁹ Buna rağmen Allah'ın mükâfata ulaştırmak için teklifin tek seçenek olduğu kabul görmemiştir. Mu'tezile mükâfatı istihkak üzere teklife bağlarken; Ehli Sünnet tefaddul ve ihsan üzere teklife bağlamaktadır. Buradan hareketle Allah'ın mükâfata ulaştırması iki yolla mümkün olmaktadır. İlki, külfet ve zorluğa katlanmayı gerektirmektedir. Bu yolla meşakkat olan fiilleri Allah'ın mükellefe ilzam etmesi bu sayede de mükellefin sevabı hak etmesi sağlanır. Diğer de teklif gibi bir sürece tabi tutmadan doğrudan mükâfatı insana ihsan etmektir. Bunun için mükellefin teklifin zorlu yapısına katlanmasına gerek yoktur. Mükellef hak etmeksizin yaratılışın başlangıcında mükâfata ulaşmış olur. Görüldüğü üzere ikinci seçenek hem külfetsiz hem de daha iyimser bir yöntem gibi görünmektedir. Teklif ile yüzleştirmeden doğrudan mükâfat ile başlamak daha basit ve kestirme ve aynı zamanda arzu edilen bir yol gibi algılanmaktadır. Ancak sevab kavramının anlam derinliği incelendiğinde Kâdî Abdulcebbar, ikinci seçeneğin hem tutarsız hem de imkânsız olduğuna işaret eder.²⁹⁰

Ona göre mükâfat, yüceltme ve övgünün birlikteliğinden oluşan bir kavramdır. Övgü ise hak edilmeksizin kolayca ulaşılabilecek bir değer değildir. Çünkü insanlar

²⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 146.

²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

²⁸⁹ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 254.

²⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 194.

dünyada bir âlimi yücelttikleri gibi küçük bir çocuğu yüceltmemektedirler. Dolayısıyla tâzimin şahit âlemdeki bu içeriği mükâfatın hak edilerek elde edilmesi dışında bir alternatifte imkân tanımamaktadır. Diğer yönden yüceltme ve övgü için mutlaka fiilin varlığı gerekir. Fiilin varlığı, bir şeyin hak edilmesi anlamına gelmektedir. Hak etmenin gerçekleşmesi için fiilin kolay ve basit aynı zamanda lezzet ve zevk veren bir fiil olmaması gerekir. Dolayısıyla mükâfatın hak edilmesi için fiilde meşakkat olmalıdır. Meşakkatin olmadığı bir fiille mükâfat ve övgünün hak edilmesi olanaksızdır.²⁹¹ Çünkü meşakkat, teklifin sıhhati için olmalıdır. Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde mükellefin özgür iradesiyle yaptığı eyleme meşakkatin bitişmesi, hak etmeksizin bir menfaatin elde edilmesine imkân tanımamaktadır. Bu durumda teklife meşakkatin bitişmesi, istihkakını vâcib kılan asıl unsur olmaktadır.²⁹²

Kâdî, mükâfatın Allah'a vâcib olmasını teklifin varlığına bağlamaktadır.²⁹³ Fakat o, mükâfatın 'mecazen tefaddul' olduğunu da göz ardı etmemektedir. Allah'ın mükâfatın kaynağı olan teklifi, karşılıksız iyilik olarak mükellefe ihsan ettiğini düşünür.²⁹⁴ Fakat Kâdî, tekliften önce Allah'ın insana verdiği değeri anlamada yaratmaya işaret eder. Teklif ise insanın bu değeri idrak etmesi için ilahî bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Değerin farkında olması için Allah'ın insana teklifte bulunması karşılıksız iyilik olan tefadduldür. İnsanın değer olarak yücelmesi ise bu durumda yalnızca teklif ile mümkün olmaktadır. Ona göre Allah, sadece iyilik yapma ve faydalandırma sâikiyle insanı yaratıp teklife muhatap kılmıştır. Dolayısıyla teklif, sırf iyi olduğu için Allah tarafından faydalandırma kastıyla insana ihsan edilmiştir. Bu hakikat teklifin hasen bir eylem olduğunu kanıtlamaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın bu ifadelerinden teklifin dışında mükâfatı hak etmenin bir başka yolu olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü teklif olmadan mükâfata ulaşmak mümkün ise böyle bir seçeneğin varlığı halinde teklifin hasen olması düşünülemez.²⁹⁵

Haddizatında teklif iyi değilse, bu zorlu sürece mükellefi maruz bırakmanın izah edilir bir tarafı yoktur. Çünkü anlam ve amaçtan yoksun bir eylem abestir. Abes ise

²⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 194; Ayrıca bk. İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 254.

²⁹² İnsanlar, iyi bir mevki ve gelecek elde etmeleri için eğitimin zorlu sürece katlanmalarını çocuklarından istemekte bu amaç için onları böyle bir külfete maruz bırakmaktadır. Aynı şekilde Allah da mükâfata ulaşmaları için meşakkat olan teklif sürecine mükellefi maruz bırakmaktadır. Bk. İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 254.

²⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 227.

²⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

²⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XI, 245.

Allah'ın fiili söz konusu olduğunda zulüm anlamı içermektedir. Kâdî'nin burada abese ne anlam yüklediği de önemlidir. O, "bilinçli (kâsıd) biri tarafından yapılan amaçsız her türlü eyleme" abes der. Buna göre bir eylem bir garaz üzere yapıldıysa abes değildir. Fakat burada Kâdî, nazarı devreye sokar. Eylemin iyi veya kötü olduğunu tespit için akıl yürütmenin gereğine işaret eder. Buna göre eylem, hasen veya kabih bir gerekçeye dayanarak yapıldıysa abes değildir. Çünkü eylem, her iki durumda da bir amaç taşır. Örneğin Allah, "cezayı hak etmeyen kimseye azap edebilir" sözü abes değildir. Fakat kabih olduğu için bu tarz bir eylemin zulüm olduğu sonucu çıkarılır.²⁹⁶ Ancak Allah'ın kabih, anlamsız ve tutarsız bir eylemde bulunmayacağı bilgisi, yaratmadan yaşatmaya, ölümden yeniden dirilişe, hesaptan cennet ve cehennemdeki yaşantıya kadar zorunlu bir bilgidir. Bu bakımdan Allah'ın teklifte bulunması sadece iyi ve fayda odaklıdır. Bu minvalde Kâdî, Allah'ın varlıkla ilintili iradesini kudret açısından şu şekilde kategorize eder:

1. Allah'ın gücü dâhilinde olanı irade etmesi. Bu irade mutlak var olmayı gerektirir.
2. Kulların gücü dâhilinde olanı irade etmesi. O, bunu da ikiye ayırır.
 - a. İlca ve ikrah ile irade etmesi. İnsanın iradesine doğrudan müdahale ederek fiilin varlığını zorunlu kılması. Aksi halde Allah'ın aciz olması söz konusu olur.
 - b. İhtiyar ve gönüllülük (tav') esasına bağlı kalarak irade etmesi. Allah'ın irade ettiği gerçekleşme de acziyet ve çelişiklikten söz edilemez. Çünkü burası teklif ve mükellef ile ilgili alandır. Buraya müdahale teklifin sona ermesi demektir. Aynı zamanda mükâfat ve cezayı insan iradesine bağımlı kılan bu iradedir. Aynı tablo, Allah'ın kerih gördüğü şeyler içinde söz konusudur.²⁹⁷

Kâdî Abdulcebbar, hak etmenin imkânını mükellefin eyleminde özgür olmasına bağlamaktadır.²⁹⁸ Kâdî, bu nedenle teklif ve istihkakın tutarlılığı için dışsal bir müdahale olan ilcânın²⁹⁹ kaldırılmasını şart koşar. O, aynı zamanda bir fiili yerine getirmeyi veya fiilden kaçınmayı sağlayacak devâî (eyleyici güç) ile savârîfi (sakındırıcı

²⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 276.

²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 200.

²⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 716.

²⁹⁹ Örneğin mükellef cennet nimetlerine şahit olsa ve kendisine namaz kılsan bunlar sana verilecek denilse, bu kimse hazır olan menfaatleri elde etmek için itaate zorlanmış olur. Fakat bu namazla mükâfatı hak etmiş olmaz. Çünkü mükâfatın peşinen sağlanması teklifi geçersiz kılar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî* XI, 509-510; Ayrıca bk. Ömer Hamdan-Sabine Schmidtke, *Nuketü'l-Kitâbi'l-Muğnî*, nşr. el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyyî, Beyrut 2012, s. 177.

güç) ve fiilin yapılış amacını belirten garazı, eylemin varoluş sürecine dâhil eder.³⁰⁰ Devâî ve şehvet ikilisi, külfet ve meşakkatin kaynağını oluşturur.³⁰¹ İnsanı eylemde bulunmaya çağıran ve ondan engelleyen güdülerin varlığı, karar verebilen ve seçebilen bir varlığın olduğunu gösterir.³⁰² Bununla birlikte fiile bitişen meşakkat, bir eylemi yerine getirme veya terk etmede mükellefi ikileme düşürür. Bu hal, insanın özgür seçimine işaret eder.³⁰³

Kâdî Abdulcebbar, insanı eylemde bulunmaya veya bir zarardan kaçınmaya iten güce ‘dâî’ der. Ona göre dâî, iradeyi harekete geçiren ve böylece yapma ve terk etmeyi zorunlu kılan istençtir.³⁰⁴ Bu sebepten Allah, mükâfatı hak etmeleri için bütün insanlardan kendi tercihleriyle iman etmelerini istemektedir. Böylece Allah, imanı insanın yetilerine bağlı kılmış, ilca veya ikrah halinde iman etmelerini istememiştir. Çünkü zorlamayla oluşan iman veya küfür, iman ve küfür olarak isimlendirilemez. Kâdî Abdulcebbar’a göre Allah, insanın iman etmesini ‘ihtiyâren’ yani kendi özgür kararı doğrultusunda istemiştir. O’nun bu iradesi hiçbir surette iman veya inkâra zorlayıcı değildir.³⁰⁵ Dolayısıyla insan eylemlerinin sorgulanması ve buna bağlı olarak övgü, yergi, mükâfat ve ceza hükmü verebilmesi, insanın bilme ve yapabilme potansiyeli ile alakalı bir durumdur. Mu’tezile düşüncesinde bilerek ve isteyerek yapılan fiil, bir değer bildiriyorsa dünya ve ahirette haklı bir karşılığı vardır.

Kâdî Abdulcebbar, cezanın hasen olma gerekçesini de hak edilmiş olmakla ilişkilendirir. Cezanın zarar olması ona göre kabih bir yönün varlığına işaret etmez. Çünkü hak edilen ceza fiiliyle hak edeni bir araya getirmek iyidir. Buna mukabil mükâfatın hakiki anlamda fayda ve hak edilmiş olması mükâfata vâcip niteliği katar.³⁰⁶ Kâdî’nın mensubu olduğu Basra ekolüne göre ceza, mükâfat gibi aslî değil, arızî bir hali bildirmektedir. Fakat teklif, mükâfatın yanında cezayı hak etmenin varlığıyla objektif bir mahiyet arz etmektedir. Ancak mükâfat, değersel olarak cezanın üzerinde bir konuma sahiptir. Çünkü vücûb ve hukûkîlik statüsüne sahiptir. Ceza ise teklifin sadece hukukî yönünü temsil etmektedir. Bu yapıyla cezalandırma, teklifin tamamlayıcı unsuru gibidir. Öyle ki mükâfatın vâcip olan varlığına hukukî bir boyut eklenerek

³⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 394.

³⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 82.

³⁰² Nader, *Felsefetü’l-Mu’tezile*, II, 64.

³⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 394, 395.

³⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 393-394; *el-Muğnî*, VI/II, 201.

³⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 244.

³⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 106.

istihkak teminat altına alınmıştır. Şu halde ceza, sadece bir hakkın yerine getirilmesidir. Bu bakımdan zorunluluk isnadından uzak bir mahiyete sahiptir.³⁰⁷

Kâdî Abdulcebbar, hak etmeyen birini Allah'ın mükâfatlandırmasını gücü dâhilinde görür. Ancak ona göre gücü önceleyerek mükâfatı hak etmeyen biri ile hak eden birini eşitlenmesi iyi bir eylem değildir. O, kudretten ziyade adalet ve hikmetin ön plana çıkarılmasını vurgular. Ona göre “hak etmeyi mükâfatlandırmak iyidir” tarzında bir söylemin tecrübe âleminde karşılığı yoktur. Hatta böyle bir durum kaos ve huzursuzluğun nedenidir. Bir başka yönden bir kimsenin kendisine nimet vermemiş veya iyilikte bulunmamış birini yüceltmesi iyilik değildir. Ancak böyle birini yüceltme kudreti insanda mevcuttur. Fakat gücün varlığı, hak etmeyenin övülmesini iyi bir davranış yapmaz. Dolayısıyla sevab kavramının tâzim ile olan ilişkisi göz önüne alındığında Allah'ın hak etmeyi yüceltmesi Kâdî Abdulcebbar'a göre hikmet dışı bir davranıştır.³⁰⁸

Sonuç olarak teklif, inanan için fayda ise inanmayan için de faydadır. Tek bir şeyin, hem zararın hem de faydanın nedeni olması bu açıdan mümkün değildir. İbn Melâhimi'ye göre inkâr edenin kendisine zarar verecek bir sürecin öznesi olması teklifin mahiyetine yönelik olumsuz bir tavrın gerekçesi olamaz. Çünkü bireysel tercihlerin istenmeyen sonuçlar doğurması, teklifin mükâfata ulaştırma hedefine zarar verecek veya bu amacın farklı yorumlanmasına imkân tanıyacak değildir. Teklifin her şart ve zeminde tek hedefi, insanın yüce ve eşsiz mükâfatı elde etmesini sağlamaktır.³⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar teklifi mükâfata ulaşmanın kolay yolunu bırakıp zor olanı tercih etmek olarak anlamaz. O, bu meseleyi bir kaide ile izah eder. “Tecrübe âleminde, elde edileceği katî surette bilinen bir fayda, ondan daha yüce olan fakat elde edilmesi şüpheli olan bir fayda uğruna terk edilebilir.” Buna göre bir kimse rahat yaşamak için meşakkatî tercih edebilir. Her ne kadar risk ve tehlike barındırsa da içinde bulunduğu rahattan vazgeçerek zorlu uğraşlara dalabilir. Bu nedenle insanlar yorucu ve riskli ticaret hayatına atılmakta, iyileşmek ve rahat yaşamak için tedavinin acı veren riskli sürecine tahammül göstermektedirler.³¹⁰ İnsanlar fayda beklentisiyle türlü meşakkate katlanabilmektedirler. En yüce faydayı hak etme beklentisi teklifi ve teklifin zorlu

³⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 300.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 194.

³⁰⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 257

³¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

sürecini değerli kılmaktadır. Çünkü va'd edilen eşsiz faydalar sabırla tahammül göstermeyi iyi kılacak derecede değerlidir. Câhız, bu durumu insanın içsel rıza duygusuna atıfla açıklar. O, yorularak ve hak ederek elde edilen az bir menfaatin; hak etmeksizin elde edilen birçok şeyden daha mutluluk verici ve tatmin edici olduğunu belirtir.³¹¹

Şu halde Allah, kulları adına en iyi ve yararlı yöntemin ne olduğunu en iyi bilendir. Bu açıdan ele alındığında teklifin hasen olması, Allah'ın kararı olmasıyla da yakından ilişkilidir. Mu'tezile teolojisinde Allah'ın kötü ve abes bir şeyle özdeşleştirilmesi imkânsızdır. Bu bakımdan Allah, sadece ve sadece iyi, fayda ve hayrın failidir. Allah'ın dünya hayatında insandan tek isteği, iman ve itaat etmesidir. Bu iradedeki amacı, insanın yüce değer ve faydaları elde etmesidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu faydanın elde edilme yolu tefaddul değildir.³¹² Çünkü tefaddulen fayda, hak edilmeyen faydadır. Teklif ise faydanın hak edilerek elde edilmesidir. Ona göre hak edilerek elde edilecek basit bir fayda, emeksiz elde edilen büyük bir faydadan çok daha değerlidir.³¹³ Hak etme vurgusu, bütün insanlar için geçerlidir. Üstelik hak etme, mümin veya kâfir şeklinde ezeli bir belirlemeye imkân tanımamaktadır. Hak etme, teklif ve imtihanın makul ve mantıklı izahı anlamına gelmektedir. Mümin ve kâfir bağımsız kararlarıyla kendileri için zorunlu olan sonucun belirleyicisi olmaktadır. Bu aynı zamanda insanın öncesinde bilmesini gerekli kılmaktadır.

2.7. Hak Etmenin Epistemolojik Dayanağı: Bilgilendirme

İsfahânî, 'i'lâm' kelimesinin 'çok hızlı haber verme' anlamına geldiğini söyler ve aklî ve semî olmak üzere ikiye ayırır.³¹⁴ Kâdî Abdulcebbar da mükellefin teklif edileni bilmesinin, aklî ve şerî olmak üzere iki yönteminden söz eder.³¹⁵ Ona göre teklifi oluşturan fiillerin niteliklerini Allah'ın mükellefe bildirmesi (i'lâm) teklifin geçerliliği için oldukça önemlidir.³¹⁶ Mükellefin fitraten sahip olduğu zarurî bilgi (akıl) ve deliller vasıtasıyla elde edeceği istidlâlî bilgi, teklif edilen şeyin vasfını bilme imkânına (temekkün) sahip kılar. Çünkü neyin iyi neyin kötü olduğu bilgisi insanın özüne

³¹¹ Câhız, *Kitabu't-Terbiğ ve't-Tedvîr*, thk. Charles Pellat, Dîmeşk 1955, s. 62.

³¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197.

³¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 165.

³¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, II, 446.

³¹⁵ Kâdî Abdulcebbar aklı istidlalin sem'i istidlale önceliğini, zaruri bilginin kesbi bilgiye önceliği gibi görür. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, III, 176, 177.

³¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 343; (II, 336).

yerleştirilmiştir. İnsanın tabiatında hazır bulduğu ızdırârî bilgi sayesinde herhangi bir şerî bilgilendirme olmasa da sorumlu olmaktadır.³¹⁷ Çünkü Kâdî'ya göre zarûrî bilgi, teklifin öncülü gibidir ve temkîn, irade ve kudret konumundadır. İnsanın ontolojisinde mevcut olan bu potansiyel, kendisine iman ve inkâr etme imkânı verir.³¹⁸ İbn Melâhimî'ye göre de bir eylemin değerine ait bilgiyi ya Mükellif mükellefe bildirecektir ya da mükellef bilgiye ulaşma yeteneğini kullanarak bilgiyi elde edecektir. Mükellifin bu noktada üzerine düşen, mükellefin bilgiyi elde etmesi için delillerin tamamını işe koşmasıdır.³¹⁹

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, teklifi, aklî ve semî olarak ikiye ayırmaktadır. O, aklî teklifi, şerî teklife önceler ve aklî teklifin asıl, şerî teklifin fer' olduğunu söyler.³²⁰ Çünkü aklî ve semî bilginin varlığıyla birey, eyleminden sorumlu olmakta, mükâfat veya cezayı mevcut bilgi veya bilme imkânıyla hak etmektedir. Böylece mükellefin ahirette 'bilmiyordum' tarzında bir mazeret üretmesinin önü, hazır ve verili bilgi sayesinde kapatılmaktadır.³²¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, mükellefi akıllı ve canlı olarak yaratmış, fitraten iyi ve kötünün bilgisini yaratılışına kodlamıştır. Bunların ardından kendisine bir takım emir ve nehiyler yöneltmiştir. Mükellef, Allah'ın isteğine uyumlu hareket ettiğinde mükâfatı, aykırı hareket ettiğinde ise cezayı hak etmektedir. Buradan Kâdî'nın ulaştığı sonuç, son derece tutarlıdır. Allah'ın Mükellif olması, mükellefe tanınan imkânlar ölçüsündedir. Daha açık bir ifadeyle mükellef olmadan Allah'ın Mükellif olması söz konusu değildir. Allah'ın Mükellif olması ise insanın aklî olgunluğa erişip, vâcibi yapacağı ve kabihten kaçınacağı şart ve imkânların varlığına bağlıdır.³²²

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere mükellef, mükâfat ve cezanın ahlakîliğine dair bilgiyi fitraten ve teklifi emrin muhatabı olduğu anda elde etmelidir. Dolayısıyla insan doğası gereği mükellefiyete uygun olmalıdır. Bu sebeple mükâfat ve cezanın aslı olan

³¹⁷ Şems 91/8.

³¹⁸ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü 't-Teklif*, s. 41.

³¹⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 270; İnsan, ferdî vicdan ve sosyal akıldan etkilenen bir varlıktır. İçsel bir dâi olan vicdan ile dışsal dâi olan toplumsal akıl teklif üzerinde etkilidir. Ancak sosyal teklif vicdanî teklif olmadan yönlendirici değildir. Ancak sosyal alanın insan üzerinde de yönlendirici ciddi etkisi vardır. Buna göre dini emir ve nehiyler ile sosyal çevre insan vicdanına etki eden haricî güçlerdir. Şu halde teklifin kaynağı olan ilzam (belirli eylemleri bilgi temelinde zorunlu kılma), iki madde ile açıklanabilir. Fıtrat-vicdan ve aklî - dinî deliller. Bk. Murad, Saîd, *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*, nşr. Mektebetu-Enculu'l-Mısıryye, Kahire 1991, s. 426-428.

³²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 178-179.

³²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 178-179, 417.

³²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176-177.

teklîf, Mu'tezile düşüncesinde tamamen ahlakîdir. Kâdî Abdulcebbar, bu söylediğimizi önemli bir ilkeyle teyit eder. "Vâcibin vâcip olmasının şartı, yalnızca Allah'ın mûcib olması değildir." Ona göre mükellef, mükâfatı hak edecek imkânlarla donatıldığında Allah'ın vâcibi kuldân isteyip istememesi eşit seviyededir."³²³ Çünkü vâcibin asılları (vücûh), bilgi olarak insanda mevcuttur. O, insanı sorumlu kılan bu yön/asılların varlıklarını bir emir veya nehiyden almadıklarını ileri sürer. Bu bakımdan ilahî bir emrin muhatabı olmasa dahi insanın fitrî yapısının kendisini sorumlu kılacağını belirtir.³²⁴ Bu minvalde Ebu Haşim, "Allah, insanoğlunu tevhitte nehyetse dahi tek olana iman vacip olduğunu aklımızla yine biliriz" der. Bu düşünceye göre sem' tarafından aklen bilinmesi zorunlu olan bir şeyin nehyedilmesi onu vacip olmaktan ve sevaba ulaştırıcı olmaktan çıkarmaz. Çünkü burada dikkate alınması gereken emir ve nehiy değildir. Asıl muteber olan bizzat tevhidin aklen vacip olmasıdır.³²⁵

Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar, istidlâlî bilginin, bir nihai noktasının olmasını (bedihî bilgi de son bulması) zorunlu görür. Aksi halde sonsuz sayıda delilin varlığı zorunlu olur ki (teselsül) böyle bir ihtimal nazar ve istidlalin imkânını ortadan kaldırır.³²⁶ Bu nedenle onun düşüncesinde tabî formlar, istidlâlî bilginin teminatı gibidir. Delilin en son varacağı nokta ise buna göre aklen inkâr edilmesi imkânsız olan bedihi/a-priori bilgidir. Öyleyse semî teklif, aklî teklife dayanmak zorundadır.³²⁷

Görüldüğü üzere Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde zarûrî bilgi, teklifin öncülü gibidir.³²⁸ Bu niteliğiyle temkîn, irade ve kudret konumundadır. İnsanın doğasında mevcut olan bu fitrî güç, kendisine iman ve inkâr etme imkânı vermektedir.³²⁹ Kâdî, bu nedenle zarûrî bilgiyi akıl olarak anlamakta ve teklifin sıhhatini akla dayandırmaktadır.³³⁰ Ona göre bu aşamadan sonra teklif mükellefe iki lafız ile yöneltilmektedir: Yap ve yapma! Bu emir, mükellef açısından akla dayanırken;

³²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

³²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

³²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

³²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 180.

³²⁷ Zarûrî bilgi ile mükteseb bilgi arasındaki ilişki için ayrıca bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 119-127; Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2016, s. 218-230.

³²⁸ Kâdî Abdulcebbar zarûrî ilmi şu şekilde tarif eder. "İrademiz dışında bulunan ve kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan ilimdir." "Ayrıca şu tanımı da yapar. "Âlimin şek ve şüphle kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilim, zarûrî ilimdir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 23; (I, 80).

³²⁹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 41.

³³⁰ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 75.

Mükellif, vahiy vasıtasıyla bildirmektedir.³³¹ Câhız'ın burada şu tespiti de son derece yerindedir. Allah, insanlara sadece bilgili olmaları için öğrenme yeteneği vermemiştir. Bilakis yapmaları için onlara öğretmiştir.³³² Dolayısıyla bilme edimi aynı zamanda eylemi de zorunlu kılmalıdır. Ancak mükellefe yöneltilen bu emrin bir takım şartları vardır. Öncelikle mükellefe yapabilme istitâatı kazandırılmalıdır. Yani mükellef, fiilde bulunabilmek için kendisine gerekli imkânın verildiği bilgisine sahip olmalıdır. Daha sonra mükellef, yaptığıının karşılığını mutlaka göreceğini bilmelidir. Buna ek olarak da fiilin niteliğini bilmelidir. Daha doğrusu mükellef, fiilin taşıdığı değeri bilmeli ki bu sayede mükâfatı hak edebilsin.³³³ Bu hususta Ma'turîdî'nin önemli bir çıkarımına değinmekte yarar vardır. Ona göre insanlar, yaptıklarının sonuçlarını göz önünde bulundurma hissiyle yaratılmış varlıklardır.³³⁴ Yani insan, bir eylemin değerini ve ahlakî karşılığını bilme yetisi ile sorumlu kılınmıştır.

Haddizâtında bir eylemin ahlakî koşullarını belirleyen Allah'tır. Bu aynı zamanda eylemin nesnel bir gerçekliğinin olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda ahlakî fiiller, belirli nitelikte (aklî olgunluk) bireylerin olması anlamına gelmektedir. Üstelik bir eyleme ait iyi, kötü, abes ve övgüye değer gibi formları belirleyen Allah olduğuna göre bu değerler, O'nun hakkında da geçerlidir. Bir bakıma Allah da değişime uğramayan ahlakî değerlere riayet etmektedir.³³⁵ Dolayısıyla aklî ve semî bilgiyle Allah'ın gayesi kendisi için geçerli olan ahlakî değerlere mükellefin de sahip olmasıdır. İyi ve kötünün bilgisi eyleme dönüştüğü anda da mükâfat ve ceza hak edilmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, teklîfi aklînin, ilim ve amel olduğunu söylemektedir. Ona göre insanın eylemde bulunabilmesi için öncelikle bilmesi gerekir. Çünkü bilmeyen bir insandan iyiyi yapıp kötüden kaçınmasını istemek abestir.³³⁶ Kâdî'ya göre insana ait fiilin tek bir fâili ve sorumlusu vardır. O da insanın kendisidir.³³⁷ İnsanlar kendilerine ait

³³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 176, 178; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 64; Sokrat, "erdem ilimdir. İlim olmaksızın amel olmaz. İlmin olduğu yerde amel de olur." der. Bk. Lütf, *el-Hurriyyetü'l-Mesuliyye fi-Fikri'l-Felsefi'l-İslamî*, s. 310.

³³² Câhız, *Resâilu'l-Câhız (Menâkıbu't-Türk)*, I, 5.

³³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 120; Kâdî Abdulcebbar, teklif kapsamına dâhil olmayacak emri de iki açıdan ele almıştır. Fâilin sıfatı açısından zihinsel engelli veya zorlanan kimsenin durumu teklife dâhil değildir. Fiilin sıfatı açısından mubah olgusu teklife dâhil olmadığı gibi burada fâilin durumu da dikkate alınan bir husus değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 15.

³³⁴ Matûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 137.

³³⁵ Richard M. Frank, "Moral Obligation In Classical Muslim Theology" *The Journal of Religious Ethics*, 11/2, Malden 1983, (ss. 204-223), s. 206.

³³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 178-179, 417.

³³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

olan eylemleri neticesinde iyi, kötü, adil, zalim vb. vasıfları taşımaktadırlar.³³⁸ Esasında insanın daha önceden sahip olduğu bilgi, fiillerine ait iyi veya kötü değerlerin ve bunlara terettüp eden hükmün içsel bir kabulünü temin etmektedir. Bu bilgi sayesinde kötülük yapan kimse eylemini inkâr edememekte kendisi hakkında çıkacak hükme razı olmaktadır. Aklî bilginin yanında semî bilgi de insana sorumluluğunu bildirmekte ve özel olarak geleceği hakkında yol göstermektedir.

Mu'tezile'ye göre insanın bilgi edinme sürecinde ikinci önemli kaynak vahiy yani haberdur. Bununla ilgili Câhız akıl tek, delil ikidir, der. Ona göre aklın yöneldiği bu delillerden biri gâibe şahit olan tecrübî âlem yani duyusal alan; diğeri de doğru haberdur.³³⁹ Semî bilgi, işitme yoluyla elde edilen bilgi türü olarak Allah'ın dolayısıyla peygamberin verdiği habere dayanmaktadır.³⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, aklî teklifi, aklın zorunlu ve istidlâlî olarak elde ettiği bilgiler; semî teklifi de tamamında istidlalin gerekli olduğu ve şeriatın vaaz ettiği bilgiler olarak kategorize eder.³⁴¹ Nitekim şerî bildiri kitap ve sünnetten müteşekkil naklî delillerin ortaya konmasıdır. Delillerin varlığı, istidlali zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Kâdî'ya göre teklifi aklî, diğeri bir delil 'teklifi semî' ile tamamlanmaktadır. Nübüvvet ise semî teklifin aslıdır. Çünkü nübüvvet, ilahî ve insanî âlem arasındaki ilişkiyi ifade eder ki bu da iki fâil arasındaki iletişimin maslahat düzleminde sağlanmasıdır.³⁴²

Ebu Haşim risâletin temkîn konumunda olduğunu söyler. Çünkü peygamberin gönderildiği toplum, peygamberi tasdik de edebilir tekzip de edebilir.³⁴³ Tabi burada insanoglunun farklı yapıda olmasının altı çizilmelidir. Hiç kuşkusuz her bir insan, akıl yönüyle eşittir. Fakat bilgi açısından her birey diğerdinden farklıdır. Bununla alakalı Câhız, insanların mizaç olarak farklı yapıda olduklarını söyler. Bilgi konusunda insanları halk ve özel bilgisahipleri olmak üzere ikiye ayırır. Halk, din ve dünya işleriyle ilgili meseleleri özel kişiler gibi bilemez. Çünkü insanlar bilgide eşit olacak olsa aralarında bir ayırım kalmaz. Bilgide üstünlük gider ve değişme ve gelişme

³³⁸ Muhammed Ammâra, el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsâniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu), çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 147.

³³⁹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız* (Hucecu'n-Nübüvve), III, 226.

³⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 177.

³⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 23; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 177.

³⁴² Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 91; Peygamberler, sosyal alanda adalet ve hakkaniyeti tesis etmek, insanın dünyevî mutluluğunu temin etmek, zihinsel ve ruhsal olgunluğu sağlayarak ebedî saadeti elde etmek için gönderilmişlerdir. Bk. Âmilî, Hasen Mekki, *Bidâyetü'l-Mârifetü Menheciiyyetün Hadîyetün fi'l-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996, s. 200.

³⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 235.

sağlanamaz. Mizâcî farklılık ve üstünlüğün olmaması halinde imtihanın bir anlamı kalmaz. İnsanın tercih hürriyeti olan ihtiyar geçersiz olur ve yeryüzünde değerlerden söz edilemez. Öyleyse insanların mizaçlarındaki farklılık sabır, şükür ve itaat üzere birleşmeleri içindir. Çünkü tabî ihtilaf (farklılık), i'tilâfın (uyumun) sebebidir.³⁴⁴ Dolayısıyla üstün vasıflara sahip olan peygamberler ortak ilkeler üzerinde insanları uyum içerisinde bir arada tutmaktadır. Böylece aklî ve semî bilgi üzerinde çağlar³⁴⁵ üstü sosyal uzlaşısı sağlanmış olur.

Kâdî Abdulcebbar, bir peygamberin sem' olmadan Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmasını mümkün görür. Buna bağlı olarak da bütün mükelleflerin de bu bilgiyi elde edebileceğini düşünür.³⁴⁶ Bu görüş, Mu'tezile'nin akıl, sem'den öncedir anlayışını yansıtmaktadır. Kâdî, bunu izah sadedinde şöyle bir ayrım yapar. a. Aklen sorumlu olduğu şeylerde itaat edeceği bilinen kimseye peygamber gönderilmeyebilir. b. Her halükarda isyan edeceği bilinen kimseye de peygamber gönderilmeyebilir. Çünkü peygamberin varlığı bu kimseler için bir şey değiştirmeyecektir. c. Peygamber gönderildiği takdirde peygamberin şeriatına bağlı olacağı aynı zamanda peygamberin varlığıyla itaat edeceği ve isyandan kaçınacağı bilinen birine peygamber gönderilmelidir. Bunlar ise iki kısımdır. İlki, peygamberin zamanında yaşayıp peygamberin varlığı kendileri için maslahat olanlar; diğeri de amel ve maslahatları peygamberin şeriatine bağlı olan, peygamberin haberinin kendilerine ulaştığı fakat peygamberin zamanında bulunmayan kimseler.³⁴⁷

Peygamberlik kurumunun sona ermesiyle yirmi birinci yüzyılda insanlar peygamberin getirdiği habere muhataptır. Fakat her insan, kendilerine ulaşan haber ile iman etmemektedir. Bu da göstermektedir ki insanda mevcut olan fitrî bilgi, iman üretecek güçtedir. Nübüvvet ise fitrî bilgi önündeki engelleri izale etmeyi hedefleyen ilahî bir destek ve lütuftur. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, nübüvveti lütuf nazariyesinin temeline yerleştirir. Çünkü nübüvvet mükellefin yararına olan bir

³⁴⁴ Câhız, *Kitabu'l-Usmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991, s. 257.

³⁴⁵ Bu nedenle risalet görevini üstlenen bir peygamber, -doğrudan ve dolaylı muhataplarının- tebliğ ettiği hakikati çirkin görmelerine neden olacak nefsi, amelî ve ictimâî bir eylem içerisinde bulunamaz. Böyle bir durumda peygamberin ikna gücü azalır ve insanların gözünde prestiji yok olur. Bu sebeple peygamberlerden sadece zelle türü küçük günahlar sadır olur. Bk. Zeynî, *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*, s. 199-200.

³⁴⁶ Tabi burada peygamberin Allah'ın muhatabı olduğu göz ardı edilmemelidir. İlk peygambere teklifi bildiren Allah'tır. Ancak ilk peygamberin teklif edilen dini bilmesi yine akıl ile olur. Buna göre din ve akıl, başlangıçta varoluşsal bir ilişki içerisinde dir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 153-154.

³⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 114-115; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî-Usûli'd-Din* I, 264.

kurumdur. Bu sayede mükellef, akıyla hikmet ve gayesine vakıf olamadığı fiillerin yararlı olduğundan haberdar olur. Akıl ve nazarın alanına girmeyen fiillerin anlam ve mahiyeti bu bilgi vasıtasıyla öğrenilmiş olur. Allah'ın böyle bir bilgilendirme yöntemini tercih etmesi mükellef açısından lütuftur. Dolayısıyla nübüvvet, lütuf ve temkînün bir türüdür. Fayda ile zararın, kötü ile iyinin arasını ayırmayı sağlayan ilahî bir imkândır.³⁴⁸ Görüldüğü kadarıyla Kâdî Abdulcebbar, aklın ve naklin icra alanını belirleyerek birini diğerine feda edecek bir yaklaşım içerisine girmez. Akıl ile vahyin, birbirini tamamlayan bütüncül bir bilgi kaynağı olduğunu vurgular. Bunun ise insanın iradî yönelimleri için son derece hayatî olduğunu söyler.³⁴⁹

Eş'ariler ve Ehli Hadis'e göre peygamberlik kurumu, teklifin temelini oluşturur. Hükümler, bilgiler ve ilkeler yalnızca nübüvvetin varlığıyla sabit olur. Bu nedenle vâcib, hasen ve kabihi bilmek vahyin bildirisiyledir. Bu düşünce üzerinden denilebilir ki Eş'ari teolojisinde nübüvvet tabiri caizse aklın yerini almıştır. Çünkü vahiy, insanı sorumlu kılan temel faktördür. Bu bakımdan Eş'ariler'de teklif tamamen teistik ve tek taraflı iken; Mu'tezile'de ahlakî ve hukukî yönüyle çift taraflıdır. Fakat Mu'tezile'nin akli önceleyen tavrı vahyi göz ardı ettiği anlamına gelmemelidir. Mu'tezile'den bazılarının göre vahyin fonksiyonu sadece aklın aslî ilkelerini keşfedip, açıklama ve bazı fiillerin ahlakî değerini izah etmektir. Bu görüşe göre bütün fiiller zatiyla ahlakî değeri ihtiva eder. Bu nedenle vahyin yeni bir değer belirleme görevi yoktur. Sadece değer noktasında şüphe oluşan fiillerin ahlakî değerini tespit etmek vahyin yetkesindedir.³⁵⁰

Kâdî Abdulcebbar, Eş'ariler'in son derece keskin olan görüşü karşısında orta yolu tercih eden bir yaklaşım sergiler. Ona göre vahiy, akılda yerleşik tümel bilgileri ayrıntılı olarak izah eder. Yani maslahatın iyi ve vâcib; mefsedetın kabih olduğu aklın a-priori bilgisidir. Fakat bazen bir fiilin maslahat mı mefsedet mi olduğunu bilmeye akıl güç yetiremez. Bu durumda peygamber devreye girerek gerekli bilgilendirmeyi yapar.³⁵¹ Kâdî'ya göre zarurî veya nazarî akılla bilinen bilgilerin şeriata izafe edilmesinin gerekçesi yoktur. Çünkü burada sem' aklın zorunlu veya istidlâlî bilgisini sadece tekid eder. Ancak semî bilginin varlığına bağlı olan bilgilerde akıl tek başına yeterli değildir. Gerekli malumat için vahyin bildirisine muhtaçtır.³⁵² 'İnsanı zarara götüren şey kötüdür'

³⁴⁸ Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 95.

³⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 65-66.

³⁵⁰ Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 105.

³⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 64; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 381; (II, 424).

³⁵² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 63-64; Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 105.

cümlesi aklî bir ilkedir. Buna göre içkinin insanı zarara götürdüğünü söyleyen peygamber kötülüğü bizzat göstermiş demektir. Aynı şekilde peygamber, namaz kılmanın faydalarını, namazı terk etmenin zararlarını bize bildirdikten sonra namazın edası zorunlu hale gelmektedir.³⁵³

Kâdî Abdulcebbar'a göre "akli olgunluk, tümel olarak ayan, vasıf ve hükümleri bilmektir."³⁵⁴ Dolayısıyla akıl, bazen ayrıntılı bilgiye, deney ve tecrübeye ihtiyaç duyar. Bunu sağlayacak olan bu durumda haber ve risâlettir. Şu halde dinî fayda yönüyle bi'set, Kâdî'nın düşüncesinde delilden sonra bir başka delilin ortaya konulmasıdır.³⁵⁵ Aklın tek başına bırakılmayıp başka delillerle de desteklenmesi insan için lütuf ve maslahattır. Öyleyse vahiy, ilave yükümlükler ile doğru eylemlerin yapılma alışkanlığını artırma ve sürekliliğini sağlama görevi üstlenir.³⁵⁶ Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, aklî teklifin üzerine zait tekliflerin bitişmesini risâlet ile ilişkilendirir.³⁵⁷ Dolayısıyla Allah'ın hak edenleri cezalandıracağını bildirmek için peygamber göndermesi gerekmektedir. Aksi halde ona göre semî bilginin olmaması, insanın her halükarda affı mümkün gören bir yaklaşım içerisine girmesine neden olabilir.³⁵⁸ Fakat Allah sadece akıl sahiplerini muhatap alır. Çünkü bilgi, insanı sorumlu kılan esas faktördür. Bu niteliğiyle akıl, kitap, sünnet ve icmadan önce olmayı hak eder. Nitekim bu bilgi türleri sıhhat açısından aklın kontrolüne muhtaçtır ve bunların delil olması, aklın onayına bağlıdır.³⁵⁹

Bu cümleden Allah'a rağmen aklın mutlak hâkimiyeti anlaşılmamalıdır. Sonuçta insanın bilme yetisi ontolojik olarak Allah'ın lütfudur. Dolayısıyla Allah'tan bağımsız bir hâkimiyet değil, Allah'ın imkân tanıdığı bir hâkimiyet söz konusudur.³⁶⁰ Mu'tezile, hem aklın hem de dinin etkin olduğu alanları belirleyerek daha tutarlı bir yol takip etmiştir. Bunun en önemli nedeni benimsedikleri aslah prensibidir. Bu ilke, ilahî boyutta mükellef için en iyi, yararlı ve adil olanın varlığı anlamına gelmektedir.

³⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, I, 264.

³⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 45.

³⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 39, 65-66.

³⁵⁶ Richard, "Moral Obligation In Classical Muslim Theology" s. 206.

³⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 61-62.

³⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 438.

³⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 139.

³⁶⁰ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 176; Benzer şekilde Mâtûrîdî, aklın yetenekleri belirlenmiş bir varlık olduğunu ve kendisi için çizilen çizginin ötesine geçemeyeceğini belirtir. Bk. Mâtûrîdî, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 146.

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre mükâfat ve cezayı hak etmenin nesnel delili bilgidir. Çünkü bilen veya bilme imkânına sahip olan her insan, yaptıklarından sorumludur. Nitekim akli olgunluğa ulaşmamış çocuk ve akıl sağlığı bozulmuş deli mükellef değildir. Ayrıca ilahî bilgiye hiç muhatap olmamış veya bu bilgiyi elde etme imkânından mahrum kalmış insanların mevcut bilgileri oranında âdil bir hesaba çekileceği söylenebilir.

2.8. Hak Etmenin Motivasyonu: el-Va'd ve'l-Vaîd

Mu'tezile ekolü, kelam sistematüğini genel anlamda varlık, insan ve hayat üzerine kurmuş, böylece felsefi ve dinî paradigmasını oluşturmuş bir ekoldür. Bunun için benimsedikleri tevhi'd, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker prensipleriyle ahlakî zorunluluk anlamında akılcı akımın öncüsü olmuşlardır. Onlara göre tevhi'd ve adalet, Allah'ın tabiatının karşılığı iken; va'd ve vaîd insan tabiatının ve onun kaderinin karşılığıdır.³⁶¹ Bu minvalde Hanefî, "tevhidin merkezi Allah; adaletin merkezi insandır; el-va'd ve'l-vaîd ise her iki merkezin kesiştiği asıldır" der.³⁶² İnsan hakkında geleceğe dair haber niteliği taşıyan el-va'd ve'l-vaîd'in aslı adl ilkesidir. Şüphesiz ilahî adalet, ahirette iyilerin mükâfatı; kötülerin de cezayı hak etmesini gerekli kılmaktadır.³⁶³

Va'd mutlak olarak hem hayrı hem de şerri ihtiva eden haberdur. Nitekim Araplar, va'di, hem hayır hem de şer için kullanmışlardır. "Sana hayrı ve şerri va'dettim" cümlesinde bu anlam görülmektedir.³⁶⁴ Kur'an da kelimenin bu anlamına yer vermektedir. "...Ahiret gününün ateşidir ki Allah onu hakkı inkâra şartlanmış olanlara va'd etmiştir..."³⁶⁵ Fakat Rummânî'ye (h.384/m.994) göre mukayyet olarak hayır veya

³⁶¹ Tevhid ilkesi, Müşebbihe, Dehriyye ve Muattıla'ya; adalet, Kaderci Cebriyye'ye; el-menzile beyne'l-menzileteyn, Haricî ve Mürcie'ye cevap niteliği taşır. Bk. Ahmed Muhammed Ali el-Harîsî, *el-Mu'tezile ve'l-Ahkâmî'l-Akliyye ve'l-Kanun ve't-Tabî*, nşr. Beytu'l-Verrâk, Beyrut 2011, s. 27.

³⁶² Hanefî, *Minel-Akîde ilâ's-Sevra*, V, 10.

³⁶³ Örneğin şu ayette bu durum, şöyle ifade edilmiştir. "Allah inananlara ve faydalı işler yapanlara mağfiret ve büyük bir mükâfat va'd etmiştir"...(Maide 5/9); Benzeri ayetler için bk. Enfâl 8/4; Hacc 22/50; Mu'tezile'nin böyle bir ilkeyi benimsemesinin sosyo-siyasî nedeni, Muaviye ve Hişam'ın sahip oldukları mevki gereği cennete girecekleri tartışmasının vukû bulmasıdır. Bk. Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Bilâdi's-Şam fi'l-Asri'l-Emevî*, s. 76; Ayrıca bk. İrfan Aycan, "Câhız ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, cilt: 35, (ss. 285-308), s. 294.

³⁶⁴ İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, nşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1981, s. 351.

³⁶⁵ Hacc 22/72.

şerden hangisinin kastedildiği belirtilmelidir. Buna karşın mutlak veya mukayyet olsun vaîd sadece şer için kullanılan bir kavramdır.³⁶⁶

Mu'tezile'ye göre va'd, bir kimseye gelecekte ulaşacak faydanın ve kendisinden uzaklaştırılacak zararın önceden haber verilmesidir. Vaîd ise mükellefin başına gelecekte herhangi bir zararın gelebileceğini ve kendisine ulaşacak bir faydadan mahrum kalabileceğini bildirmektir. Kâdî Abdulcebbar, el-va'd ve'l-vaîdin geleceğe yönelik bir bilgi olduğunu söyler. Çünkü ona göre sözün söylendiği anda bir zarar veya faydanın vukû bulması va'd ve vaîdin muhtevasına aykırıdır.³⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar'ın va'd ile kastı mükâfat; vaîd ile de cezadır. Diğer yönden va'd ve vaîdin muhtevası insanın alışkın olduğu fayda ve zarar formuna uygun olmalıdır. Va'd ve vaîdin temel hedefi isteklilik uyandırma (teşvik) ve caydırıcılık (tergîb)tır. Kâdî, teşvik ve tergîbin ancak insanın aklebileceği ve alışkın olduğu fayda ve zarar türleri üzerinden gerçekleşeceğini düşünür.³⁶⁸ Öyleyse el-va'd ve'l-vaîd, insanın iyi eylemleri için umut; kötü eylemleri için bir tehdit niteliği taşımaktadır.³⁶⁹ Câhız'a göre sadece emir ve nehiyler istenilir davranışların (tedrîb) yapılması için yeterli değildir. Bunun yanında korkunun (terhîb) ve istek uyandırmanın (tergîb) emir ve nehye bitişmesi gereklidir. Allah da insanın saadeti için, onun doğasına uygun, bilgi ve his boyutunu dikkate alan bir yöntemi tercih etmiştir.³⁷⁰ Câhız, insanın hevâ ve hevesine karşı koyarak tabî yapısını müdafaa etmesinin güçlü bir engelleyiciye bağlı olduğunu düşünür. Bu nedenle insanın gelecekte gerçekleşecek olan ceza ile tehdit edilmesi menfaatinedir. Böylece insan, dünyada kötülükten ahirette de azaptan caydırılmış olur.³⁷¹

Bu bağlamda teklif ve mükellefle ilgili odak kavramlardan biri tedbîrdir. Tedbîr, özel bir fiil olarak şeyleri doğru, planlı, yerinde ve yarar odaklı yapmaktır. Kâdî Abdulcebbar'a göre tedbîr, Allah'ın fillerine mükellefin güven duymasını sağlayan temel sâiktir. Çünkü tedbîr, Allah'ın fiillerinde doğru, yarar ve düzenin mutlak varlığı demektir. Bu nedenle Allah, va'd ve vaîde aykırı davranırsa tedbirde fesat oluşur. Ancak Allah'ın haber verdiğini mutlaka yapacak olması tedbirde yararın olduğunu gösterir. Bu doğrultuda Ebu Ali, Allah, haberinde yalan söylemiş olsa insanı yaratmazdı ve onları

³⁶⁶ Rummânî, *Tefsir'u-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, s. 163.

³⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 84; (I, 220).

³⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 357.

³⁶⁹ Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 79.

³⁷⁰ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 104-105.

³⁷¹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (Makâletu'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza)*, IV, 320.

sorumlu kılmazdı, der.³⁷² Bu nedenle Mu'tezile'nin ahiret günü hakkında temel düşüncesi şu iki kavram etrafında şekillenmektedir: İstihkak ve ivaz.³⁷³ Mu'tezile istihkak ve ivazı, yaratma ve teklifin zorunlu eylemi olarak vâcip kabul etmiştir. Eş'ariler ise Allah'a istihkakın vâcip olmayacağı düşüncesiyle ortalama bir kavram olan tefaddülü ahiretin hukukuna icra etmişlerdir.³⁷⁴

Mu'tezile'ye göre mükellef, Allah'ın itaat edene va'di (mükâfat); isyan edene de va'di olduğunu bilmeli ve bunların gerçekleşeceğine kesin olarak inanmalıdır.³⁷⁵ Çünkü Allah'ın va'd ve va'dinde 'hulf'³⁷⁶ ve 'kızb'³⁷⁷ vukû imkânsızdır. Nitekim onlara göre Allah, yapacağını söylediği şeyi yapmaz ise yalancı; yapmaya azmettiği şeyden vazgeçerse sözünden cayan olur. Fakat Allah'ın bir fiile azmetmesi imkânsız olduğundan sözden cayma yine O'nun hakkında yalan anlamına gelir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre Allah'ın va'dinden vazgeçmesini lütuf olarak görmek, yalan söyleyebileceğini iddia etmektir.³⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın va'd ve va'd konusundaki usulü tektir ve her ikisi de aynı hükme tabidir. Birinden dönebileceğini iddia etmek, aslın tahrifi sebebiyle diğerinden de dönüşün mümkün olduğunu kabul etmeyi gerektirir.³⁷⁹

Mâtürîdî ise Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini şahit âlemden hareketle ispatlamaya çalışır. Ona göre tecrübî alanda insanın va'dinden dönmesi bir takım gerekçelere bağlıdır. a. Pişmanlık: Bir kimse va'd ettiği şeye pişman olursa bunu yerine getirmesi zorlaşır. b. İhtiyaç: Kişi va'd ettiği şeye kendisi ihtiyaç duyarsa va'dini yerine getirmeyebilir. c. Acziyet: Birey va'dini yerine getirecek güce sahip değildir. Bu üç vecih, Allah için düşünülemeyeceğinden O'nun va'dinden dönmesi imkânsızdır. Ona

³⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 56-57.

³⁷³ Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam*, II, 157.

³⁷⁴ Bağdâdî Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 265; Genel anlamda itikâdî ekoller, yararlı eylemlerin yanında kötülükleri olan biri hakkında iki farklı görüş içerisindedirler. Hüsun ve kubûhun akliliğini savunanlar mükâfat ve cezanın vacip olduğunu ileri sürerken; hüsun ve kubûhun şerî olduğunu söyleyenler mükâfat ve cezayı Allah'ın dilemesine bağlı kılmışlardır. Bunlardan ilki va'diyye (Mâtürîdîler hariç) diğeri de tafdiliyye olarak isimlendirilmiştir. Tûsî, Havâce Muhammed b. Muhammed el-Hasen, *Risaletü-Kavâidi'l-Akâid*, thk. Ali Hasen Hâzım, nşr. Dâru'l-Kurbet, Lübnan 1992, s. 97-98.

³⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 85; (I, 220).

³⁷⁶ "Hulf", "ilerde bir işi yapacağını haber verip sonra yapmamaktır." Bir şeyi yapacağını söyleyip yapmamak, bir fiili yapma niyetini açıklayıp sonra ondan vazgeçmek 'hulf' kavramı ile ifade edilir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 85; (I, 220).

³⁷⁷ Kızb de, "muhtevası vakıya aykırı olan her türlü haber"dir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 85; (I, 220).

³⁷⁸ Aişe Yusuf el-Mennâî, *Usûlü'l-Akide Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*, nşr. Dâru's-Sekâfe, Katar 1996, s. 335.

³⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 85; (I, 220).

göre Allah'ın vaîdinden dönmesi ise lütuf ve fadl(ihsan)dır.³⁸⁰ Eş'ariler, va'dden dönmeyi Allah'a herhangi bir vücûbiyet atfetmeksizin nâkisa kabul etmiş; vaîdi yerine getirmemeyi ise eksiklik görmemişlerdir. Onlara göre bu tasarruf, tamamen lütuf ve ihsandır.³⁸¹ Mu'tezile özellikle Mâturîdî ve Eş'ariler'in vaîdden dönmeyi lütuf ve kerem olarak kabul etmelerini doğru bulmaz. Çünkü kerem, hasen olan fiil sınıfı içerisinde yer almaktadır. Buna karşın hulf yani sözden cayma, kabih eylem türüdür. Bu sebeple yalanın kerem olması imkânsızdır.³⁸²

Mu'tezile'ye göre va'd ve vaîd ilkesi kendi içerisinde birçok alt başlığa sahiptir.

1. Aklî-Ahlakî yön: Allah'ın tasarruflarının, hikmet ve adalet odaklı olması kastedilir. Bunun doğal sonucu olarak O, abes ve anlamsız bir davranışta bulunmaz ve asla zulüm etmez. Dolayısıyla yapılan iyilik ve kötülüklere mutlaka mükâfat ve ceza şeklinde bir karşılık verilir.

2. Hukukî-Fıkîhî Yön: Allah-insan arasında akitleşme olarak ifade edebileceğimiz vecihtir. Bu alanda ahlakî-hukukî ilkeler ve sorumluluklar vardır. Bu başlığı birkaç madde ile açabiliriz:

a. Hâricîler'in tüm günahları eşitleyen zihniyeti karşısında büyük ve küçük günah kategorileri ve farklılıkları.

b. Taat ve masiyet arasında değersel ölçütler ve etkileşim (ihbat ve tekfir)

c. Va'd ve vaîdin asli yapısını ihlal etmeksizin mükâfat ve cezanın varlığını etkileyen durumlar (iskat-tövbe-şefa)

d. Allah ve insan arasındaki doğal sözleşme. Teklifle insana yüklenen meşakkatli sorumluluğun sonucu olan mükâfat Allah'ın bir nimet ve ihsanı mı yoksa teklifin zorunlu karşılığı mı? Bu maddeler, dünyevî eylem ile uhrevî sonuç arasında ilkesel düzeyde aklî, dinî, hukukî ve ahlakî dayanakların olduğunu göstermektedir.³⁸³

Kâdî Abdulcebbar ayrıca va'd ve vaîdi, insana fayda sağlamanın bilgilendirmeye dayalı yöntemi kabul eder. Ona göre mükellefin va'dden faydalanması ve istenen davranışları yapması mükâfatın varlığıyla ilişkilidir. Yine vaîdden faydalanması bir cezanın varlığından haberdar olmasıyla mümkündür.³⁸⁴ Öyle ki mükellefin zihninde

³⁸⁰ Mâturîdî, Ebu Mansur Muhamed b. Muhammed, *Tevîlatu'l-Kur'an*, thk. Mücdî Basillum, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VIII, 252.

³⁸¹ İcî, *Mevâkıf*, s. 378.

³⁸² Aîşe Yusuf, *Usûlü'l-Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmamiyye*, s. 335.

³⁸³ Vâd, Huseyn, *İlmu'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, nşr. Dâru'l-Cunûb, Tunus 1995, s. 32.

³⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 115.

cezalandırılmama olasılığı olabilir. Hatta günahkâr, günahlarının affedileceği inancına kapılabilir. Ona göre bu tür beklentilere karşı vaîdın kesin bir şekilde gerçekleşeceğini haber vermek aslahtır. Şu halde kesin olarak vaîdın gerçekleşeceği bilgisi günaha karşı caydırıcılık oluşturabilir. Fakat Kâdî, Bağdat Mu'tezilesi gibi cezayı af ve tefaddulden daha aslah görmez.³⁸⁵

Diğer açıdan Kâdî Abdulcebbar, haberden (vaîd) dolayı cezanın aslah olduğu kabul edilemez, der. Bu sebeple “şayet cezalandırmayla ilgili bir vaîd ve haber olmasaydı af ve tefaddul daha aslah olurdu” yaklaşımını doğru bulmaz. Çünkü ona göre bir haberin itaat eden için iyi olması; inkâr eden için kötü olması mümkün değildir. Hatta inanmayan biri için teklifin olmaması daha aslahtır. Dolayısıyla vaîd ve haber, Allah'ın cezalandırmasını zorunlu kılan bir bilgi değildir. Cezalandırma aslah olanı tercih etmek de değildir. Kâdî, va'd ve vaîdi teklifin varlığına bağlı bir bilgi olarak görür. Teklifi de yaratma fiiliyle ilişkilendirir. Bundan dolayı cezayı gerektiren ve iyi kılan vaîd değil; yaratılan ve sorumlu kılınan insanın özgür tercihi ve buna bağlı olarak hak etmesidir.³⁸⁶

Mu'tezile'nin istihkak anlayışında mükellef, sadece kendi fiilleriyle mükâfat ve cezayı hak edecektir.³⁸⁷ Bu nedenle onlara göre her mutlak vaîd, kâfir ve fâsığı içine almaktadır.³⁸⁸ Bu düşüncenin temelinde Kur'an'ın vaîd içeren ayetlerini Mu'tezile'nin umum anlamıyla alması; bunun karşısında yer alan Ehli Sünnet ve Şia'nın özelleştirerek sadece belirli sınıflarla sınırlandırması yer almaktadır. Ancak Ehli Sünnet'in bu konuda en kararlı tutumu, katî bir hüküm vermekten kaçınarak nihaî kararı Allah'a bırakmalarıdır. “Dilerse günahkârı affeder dilerse ona azap eder; fakat Allah, günahkâr mümini ebedî olarak cezalandırmaz” söylemi ortak bir ilke kabul edilmiştir.³⁸⁹ Ehli Sünnet, ayetler üzerinden fâsığın hükmünü tespiti tevakkufla yaklaşılmasını iki gerekçeye dayandırır.

1. Va'd ve vaîd hakkında gelen haberlerin zâhirî formları arasında bir tearuzun olması. Söz konusu ayetler farklı anlamlara yorumlanabilecek muhtevaya sahiptir. Birinin diğerine tercihinin sağlayacak katî bir ifade, ayetlerde yer almamaktadır.

³⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 112, 113, 114.

³⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 113-115.

³⁸⁷ Hanem, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, s. 271.

³⁸⁸ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 575.

³⁸⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 132.

2. Va'd ve va'de konu olan ayetlerin lâfzî yapıları ve sîgaları kesin bir hüküm imkânı tanımamaktadır. Çünkü umum ve husus bildiren lafızlar ortak bir anlama sahip olabildiği gibi ihtimal anlamını da içerebilmektedir.³⁹⁰

Bu bağlamda Bağdâdî, Kur'an'ın va'id bildiren ayetlerine tek taraflı bir yaklaşımın doğru olmadığını söyler. Çünkü ona göre va'id ayetinin karşısında mutlaka bir de va'd ayeti vardır. Örneğin; “*Kötüler ise muhakkak alevli ateştedirler*”³⁹¹ ayetinin karşısında va'd bildiren, “*İyiler, hiç şüphesiz Naim cennetindedir*”³⁹² ayeti vardır.³⁹³ Böyle bir durumda yani va'd ve va'id bildiren iki ayet karşı karşıya geldiğinde ona göre yapılacak şey, ya va'id ayetini va'd ayeti ile tahsis etmek ya da ikisinin arasını cem etmektir.³⁹⁴ Bu kurala göre şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Günahkâr bir mümin, günahı oranında cezalandırıldıktan sonra affedilerek cennete girecektir. Çünkü cennete girdikten sonra cezasını çekmek için oradan çıkarılıp cehenneme sokulması mümkün değildir.³⁹⁵

Yukarıdan itibaren yaptığımız izahlar ahiretin hukukuna ait bilgilerden oluşmaktadır. Peki dünyada günah işleyen birinin va'idi hak ettiği bilinebilir mi? Nitekim günümüzde alenî olarak birçok günaha şahit olmaktadır. Hatta günahın bir meleke haline geldiği, insanların günahı rahatlıkla duymadıkları gözlemlenmektedir. Öyleyse bir insanın va'idi hak ettiğine karar vermek için bir takım şartların varlığı gereklidir. İlk önce bu kimse aklî olgunluğa sahip olmalıdır. Buna ilaveten büyük günah işlediği açıkça gözlenmelidir.³⁹⁶

Kâdî Abdulcebbar'a göre bir insanın günahı alışkanlık haline getirmesi, değişik suçlar işlemesi ve bunlar için tövbe etmemesi durumunda va'idi hak ettiğine hükmedilir. Fakat bir kimsenin va'di kesin olarak hak ettiğine hükmedilemez. Çünkü son derece itaat içerisinde görüntü veren biri, içerisinde küfrü ve nifakı gizliyor olabilir. Ancak mükellef, kendi vicdânî kararıyla, günah üzere olduğu ve tövbe etmediği sürece va'id ehli olduğunun farkındadır. Fakat kendi vicdanında bir kimsenin va'di hak ettiğine karar vermesi, içinde bulunduğu anda mümkün değildir. Geçmişe yönelik böyle bir vicdânî

³⁹⁰ Örneğin, “men”, “ma”, “ellezi” gibi cem isimleri, sığa ve suret olarak kapsamlılık bildirmez. Bk. İbn Fürekk, *Mücerredü-Makâlât*, s. 164-165.

³⁹¹ İnfitar 82/14.

³⁹² İnfitar 82/13.

³⁹³ Bir başka örnek için bk. Nisa 13 ve 14; Ayrıntılı bilgi için bk. Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 267.

³⁹⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 267.

³⁹⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 267.

³⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 543; (II, 766); Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 287.

kabul, Ebu Haşim'e göre mümkündür.³⁹⁷ Sonuç olarak açıkça müşâhade edilen suçların bir cezasının olduğu bilgisi zarurîdir. Çünkü kötü fiil tövbe veya özür ile telafi edilmedikçe kınanmaktadır. Buna karşın inanç ve amel yönünden doğru ve iyi zannedilen bir fiil batıl ve kötü olabilir. Bu sebeple açık bir delil olmadıkça bir kimsenin mükâfatı hak ettiğine kesin olarak hükmedilemez.

* Cezanın Sembolik Olduğu Düşüncesi

Bu başlık altında zikretmeyi uygun gördüğümüz bir diğer husus ise vaîd ve cezanın sembolik olduğu ve gerçekliği olmadığına yönelik görüştür. Bu düşünceye göre dinlerin kutsal metinlerinde yer alan vaîd ifadeleri sadece korkutmak içindir. Dolayısıyla ahirette acı verme şeklinde bir işlem söz konusu değildir.

Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın (h.428/m.1037) mükâfat ve ceza anlayışı ile Fahreddin Râzî'nin (h.606/m.1210) aktardığı Bâtıniyye'ye ait görüşe değinmekle yetineceğiz. İbn Sînâ, cezayı, “yetkinleşememiş (kemal) nefislerin maruz kaldığı elem” olarak açıklar. Ona göre cehalet ve noksanlıktan dolayı yetkinleşemeyen nefis için elem gereklidir.³⁹⁸ O, bu durumu ‘hasta’ olan birinin haline benzetir. Çünkü hasta, tedavinin sıkıntılı sürecine sağlık ve iyi bir yaşam için katlanır. Katlandığı acı ve ıstırapların sonunda da iyileşir. Aynı şekilde cezalandırılan nefsin kemale ulaşması için katlanması gereken acı ve ıstıraplar vardır. Bu açıdan İbn Sînâ, adeta cezayı bir tedavi süreci gibi görmektedir.³⁹⁹ Dolayısıyla ceza bu durumda ebedî değil, günahkâr nefsin kemale ulaşmasına engel olan arızî durumların sona ermesine kadardır. Her nefsin buna göre kemale ulaşacağı bir süre vardır. Dolayısıyla ona göre azap, bir arınma ameliyesidir. Ayrıca nefsin naks halinde kalmasıyla (yetkinleşememe) Allah'tan uzak olmasıdır. Bunun nefis açısından tezahürleri, lanet, ceza, kızma, öfke ve bütün bunların karşılığı olan elemdir. Kemale ulaşmış nefsin ödülü ise muhabbet, rıza, dostluk, sevgi ve yakınlıktır.⁴⁰⁰

İnsanî nefsin bu tarz bir cezaya maruz kalması nefiste yerleşik kötü melekelerin olması sebebiyledir. Bunlardan arınma süreci ise daha çok içsel bir sızı şeklindedir.

³⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 543; (II, 766-768); Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 287; Geçmişte yaptıkları ve yazdıkları ile İslam ve insanlığa değer katan insanların va'd ehli olabilecekleri söylenebilir.

³⁹⁸ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Abdillâh, *et-Tâ'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut (ts.), s. 114; *el-İşârât ve't-Tenbihât (Nasîruddin Tûsî'nin şerhi ile birlikte)*, thk. Süleyman Dünya, nşr. Dâru'l-Meârif, Kahire 1985, s. 311.

³⁹⁹ İbn Sînâ, *et-Tâ'likât*, s. 114.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî-Sırrı'l-Kader (Mecmû'u'r-Resâil içerisinde)*, nşr. Dâru'l-Meârifî'l-Usmâniyye, İstanbul h. 1354, s. 3.

Tûsî, bunun Kur'an kaynaklı bir bilgi olduğuna işaret ederek⁴⁰¹ Allah'ın vicdanlarda tutuşturduğu bir ateş olarak yorumlar.⁴⁰² Görüldüğü üzere burada cisme yönelik bir azaptan ziyade nefse uygun bir azabın varlığına dikkat çekilmektedir. Fakat birçok ayet, cismanî haşrin ve azabın varlığına işaret etmektedir. Bu ayetlerin varlığı ile 'iç yangını' olan bir azap nasıl bağdaştırılacaktır? Ayetler içsel bir azabın varlığı yanında genelde dışarıdan bedene uygulanacak cezadan haber vermektedir.⁴⁰³ Bu realiteden hareketle İbn Sînâ, azabın türü olarak dışsal (cismanî) gerçekliğe de vurguda bulunur.⁴⁰⁴ Bu sebeple bedene yönelik bir ceza gerçekleşecekse dahi bunun hasen olacağı düşüncesindedir.⁴⁰⁵

Görüldüğü üzere İbn Sînâ cezanın, birtakım işkence türleri ile cisme uygulanacağını kabul etmez. O, ateşte yakma, pranga ve zincirlere vurma, yılan ve akrep vb. hayvanların saldırısına maruz bırakma gibi azap türlerinin olmayacağını düşünür ve Allah'ın sıfatları açısından bunu muhal görür. Bu tür cezaî yöntemleri düşmanından intikam alma güdüsüyle hareket eden ve muhatabın acı duymasından zevk alan kimsenin haline benzetir.⁴⁰⁶ Bu sebeple İbn Sînâ, cismanî azaba delalet eden ayetlerin halkın anlaması için bir yöntem olduğunu düşünür. İletişim üslûbu olarak somutlaştırarak anlatmayı, etkili bir ifade yöntemi kabul eder. Dolayısıyla anlama düzeyini artırma ve idrake yaklaştırma amacıyla cismanî azabın ayetlerde yer aldığını düşünür.⁴⁰⁷ O, şeriatların teşvik için cismanî mükâfata; korkutmak için cismanî cezaya zorunlu olarak başvurduğunu ileri sürer. Buna binaen ahiret mutluluğunun duyusal lezzetler olarak; ahiret bedbahtlığının da duyusal acı şeklinde anlatıldığı kanaatini taşır.⁴⁰⁸ Genel itibariyle filozofları kelamcılardan farklı kılan husus da yeniden dirilişin dolayısıyla mükâfat ve cezanın cismânî olduğunu kabul etmemeleridir.⁴⁰⁹ Kelamcılar elem ve lezzetin hem beden hem de ruha olduğunu kabul etmişlerdir. İnsan tanımlarını cismanî haşre dayanak oluşturacak şekilde çoğunlukla somut formlarla yapmışlardır.⁴¹⁰

⁴⁰¹ Hümeze 104/6-7.

⁴⁰² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 311.

⁴⁰³ Nisa 4/56; İbrahim 14/49; Kehf, 18/29 ve dğr.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 312.

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 312.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Risâle fi-Sırrı'l-Kader*, s. 4.

⁴⁰⁷ Ahmed Muhammed Ebu Zeyd, *Mefhumu'l Hayr ve's- Şer fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Beyrut 1941, s.199.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 130.

⁴⁰⁹ Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Ahmet Çapku, *İbn Sîna-Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2015, s. 158-183.

⁴¹⁰ Detaylı bir inceleme için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311-363.

Bununla birlikte İbn Sînâ, cezanın ‘hayır’ olduğuna inanır. Çünkü ceza, nefis için adalettir. Adalet nefsin fiillerinin neticesi ve peygamberlerin açıkladığı hudutları çiğnemenin karşılığıdır. Ayrıca ceza, günahları itiraf etmek, kötülükleri cezalandırmayı gerçekleştirecek adil bir hakîmin varlığını kabul etmektir. Bu yönüyle insanı kötülük yapmaktan alıkoyan bir caydırıcıdır. Dolayısıyla ceza, istenilir fiillerin insan tarafından yerine getirilmemesi halinde bunlara karşılık gelen bir uygulamadır.⁴¹¹ Bu nedenle İbn Sînâ, Allah’ın va’d ve vaîdini yerine getirmesi gerektiğini söyler. Çünkü Allah’ın söylediğini kesinlikle yerine getirecek olması korkuyu pekiştirir. Günahkârın azabın varlığıyla korkması ise maslahat ve faydadır. Ona göre korku, hayır ve hasendir. Korkutmak da Allah’ın hayır içerikli fiillerindendir. Aynı zamanda âlemin düzeni ve canlıların yararı için ceza ve kesin kararın (tasdik) birlikteliği zorunlu ve hayırdır.⁴¹²

İbn Sînâ burada Eflatun’un görüşüne de atıfta bulunur. Bu düşünceye göre cezanın varlığı insanın yapacağı kötülüklerin azalmasına sebep olur. Çünkü ceza olmazsa her insan makulleştirdiği kötülükleri sürdürür. Örneğin, nehy olmasa 100 birimlik kötülüğün tamamı mümkündür. Nehyin devreye girmesiyle bunun 50 birime düşürülmesi sağlanır. Aynı şekilde emrin varlığı, 50 birimlik iyi ve yararın gerçekleşmesi demektir.⁴¹³

İbn Sînâ’ya göre övgü, fâili benzeri iyiliği yapmaya teşvik eden şeydir. Kınama da faili benzerini yapmaktan engelleyen şeydir. Böylece fâil yapabilecek konumda olmasına rağmen gerçekleşmesini istemediği fiili yapmaktan kaçınmış olur.⁴¹⁴ Bu yönüyle o, cezayı insanın bütünü açısından değerlendirerek hayır olarak niteler. O, azaba uğrayan kimsenin bütün içerisinde bir cüz olarak görür ve objektif bir değerlendirmenin ancak bütün dikkate alındığında yapılabileceğini düşünür. Bu durumu şu örnekle açıklar. Bedenin tamamının selameti için zarar veren organ göz ardı edilir. Bu durumda tek bir kimsenin azabı dâhi diğerlerinin kemaline sebep olabilir. Oldukça basit bir şer için büyük bir hayrın terkedilmesi ona göre büyük bir şerdir. Bu nedenle de cezanın varlığı insanoğlu adına hayırdır.⁴¹⁵

İbn Sînâ ayrıca mükafâtın mahiyetiyle ilgili ‘hissi lezzet’ ve ‘ruhânî huzur’ ayrımı yapar. Hissi lezzetler somut ve zihinde resmedilebilir suretlerdir. Bu doğrultuda o, hissi

⁴¹¹ Ebu Zeyd, *Mefhumu’l Hayr ve’s-Şer*, s. 195-196.

⁴¹² Ebu Zeyd, *Mefhumu’l Hayr ve’s-Şer*, s.196.

⁴¹³ İbn Sînâ, *Risâle fî-Sırrı-Kader*, s. 3.

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî-Sırrı-Kader*, s. 3-4.

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *İşarât ve’t Tenbihât*, III, 312-313; Ebu Zeyd, *Mefhumu’l Hayr ve’s-Şer*, s. 196-197.

lezzeti beş duyu ile sınırlandırır. Kur'an'ın işitme, görme, dokunma, tatma, cinsel tatmin gibi lezzetlere işaret ettiğini vurgular. Örneğin, huriler, hizmetçiler, bardaklar, meyve ve yiyecekler, altından süt, bal, şarap ve su akan bahçeler, tahtlar, yastıklar, atlastan yataklar, genişliği yer ve gök mesafesinde cennetler vs. hissi lezzet ve mutluluk unsurlarıdır. Ruhânî huzur ise korku ve hüznün olmaması, sürekli bir sevinç ve mutluluk içerisinde olma, âlemlerin Rabbiyle birlikteliktir. Ona göre insanı dünyada külfet olan eyleme yönlendirmek için sembollerin varlığı gereklidir. Korku ve ümidi tetikleyen bu tür semboller, insanın meşakkat olan emir ve nehiyleri yerine getirmesini sağlamaktadır.⁴¹⁶

Sonuç olarak İbn Sînâ, meseleye fayda ve işlev açısından yaklaşmaktadır. Ona göre bu tarz ceza şekillerinin faydası, yaşayan sorumlu varlıklardır. Artık bedene yönelik ceza işlemleriyle fayda sağlamanın imkân dâhilinde olmadığı bir mekânda bunların uygulanacak olmasının bir anlamı da yoktur. Dolayısıyla bedene yönelik azap türleri semboliktir ve sadece dünya üzerinde bir işlevi vardır. Bu da mükellefleri korkutma, kötülükten caydırma, hayrın ve iyinin sürekliliğini sağlama noktasındadır.

Râzî ise sembolik ceza anlayışını, Bâtıniyye'nin görüşü kabul eder. Söz konusu görüşlerine delil olarak da şu ayete işaret eder. *“Onların üstünde ateş bulutları toplanacak ve altlarında da ateş tabakaları bulunacaktır... Allah kullarının kalbine işte bu yolla korku salar. Ey kullarım! Öyleyse, Bana karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun.”*⁴¹⁷ Bu ayete göre bedene acı verme şeklinde bir ceza söz konusu değildir. Dolayısıyla ceza, suçluların korkusundan ibarettir. Bu görüşün sahipleri naklî delil olarak ileri sürdükleri ayetin yanı sıra bir takım aklî delillerle de görüşlerini ispatlamaya çalışmışlardır.

1. Ceza vermenin içerisinde bir fayda söz konusu değilse böyle bir acı ve zarar salt kabihtir. Ceza vermenin zarar olduğu ortadadır. Cezalandırılan kimsenin cezadan bir fayda elde edemediği zarurî olarak bilinmektedir. Aynı şekilde kula uygulanan cezadan Allah'ın bir fayda sağlaması da mümkün değildir. Ayrıca Allah, bu cezayı herhangi bir zarar unsurundan uzak bir şekilde insana ulaştırmaya kadirdir. Öyle ki bir canlıya diğer bir canlının faydalanması için zarar vermesi zulümdür. Bu nedenle ceza, her açıdan fayda temeline dayanmayan zarar verme yöntemidir. Bu ise Allah'ın, rahman ve rahim olan vasfıyla bağdaşmamaktadır.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasen Âsî, Tahran h. 1382, s. 111-112.

⁴¹⁷ Zümer 39/16.

2. Kul, kıyamet gününde şöyle seslenecektir: Ey Âlemlerin İlahı! Beni bir takım şeyleri yerine getirmekle mükellef kıldın. Ben ise teklifte bulunduğun bu tür şeylerle sana isyanda bulundum. Şayet bunda bir hikmet ve garaz yoksa istediklerini yerine getirmediğimde azaba uğratman rahmetinle bağdaşmaz. Eğer bu cezanın bir hikmeti var ve bu hikmetin sana ait bir faydası söz konusu ise Sen buna muhtaç değilsin. Bununla birlikte bana teklifte bulunduğun şeylerden kastın, benim menfaatim ise istediklerine aykırı davrandığımda sadece hakkım olandan vazgeçmiş olmam senin için yeterli değil midir? O halde kendi hakkından feragat ederek faydadan yoksun kalan bir canlıyı cezalandırmanın ne hikmeti olabilir?⁴¹⁸

3. Bütün fiiller, Allah'ın insanda yaratmış olduğu doğal yapı ve motivlerin varlığıyla zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Buna rağmen azap etme nasıl açıklanabilir? İbn Tilmsânî (h.792/m.1390), Fahreddîn Râzî'nin bu tarz sorulara çoğunlukla cevap vermediğini söyleyerek “Kader zikredildiğinde susunuz” hadisini zikreder ve meseleyi Allah'ın bilgisine bırakır.⁴¹⁹ Ancak bu tür soru ve sorgulamalar elbette her çağda olacaktır. Kanaatimizce bu tarz soruların genel geçer bir cevabı yoktur. Fakat asıl sorun, Allah'ın rahmet, merhamet ve sevgisiyle; ceza, azap ve nefretin birlikte düşünülmesidir. Oysa birlikte değerlendirilecek olan adalet, ahlak, hak ve insanın özgür tercihiyle yaptıklarıdır. Bu takdirde doğru ve vicdanî bir tespitin yapılması mümkündür.

Bu noktaya değinmeden önce şu ayrımın zikredilmesi önem arz etmektedir. İbn Sînâ, cezanın mutlak hayır olduğunu söylemekte ve cezayı insanın menfaati için gerekli görmektedir. O, cezanın bedene yönelik bir işlem olmadığını sadece Allah'ın emir ve nehiyelerini dikkate almayan nefsin duyacağı ıstırap olduğunu ileri sürmekte bunu da nefsin yetkinleşmesi için zorunlu görmektedir. Kur'an'ın cismanî azap türlerine yönelik söylemlerinin de, halkın kolayca idrak etmesi için tercih edildiğini iddia etmektedir. Burada ise cezayı gerektirecek bir nedenin olmadığı yönünde iddia söz konusudur. İnsanın kötüye zorunlu olarak yöneltildiği ima edilerek cezanın haksızlık olduğu vurgulanmaktadır. Cezanın zarar verdiği, zarar vermenin ise kötülük olduğu vurgulanarak cezalandırmanın tutarsız ve mantıksız olduğu ifade edilmektedir. Açıkçası

⁴¹⁸ Râzî, Fahreddin, *Meâlimu-Usûli'd-Din*, (neşr ve tahkik eden yok), (ys.), 2004, s. 133-134; İbn Tilmsânî, Şerefuddin Abdullah b. Muhammed el-Mısri, *Şerhu-Meâlimi-Usûli'd-Din li-İmamı er-Râzî*, thk. Nizar b. Ali Hammadi, Amman 2010, s. 625-626.

⁴¹⁹ Râzî, *Meâlimu-Usûli'd-Din*, s. 134; Krş. İbn Tilmsânî, *Şerh'u-Meâlimi-Usûli'd-Dîn*, s. 626.

faydasız bir şeyin uygulanmasının kötü olduğu, insanın cezayı hak etmediği adeta cezaya mecbur bırakıldığı söylenmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, bu meseleye istihkak çerçevesinde bakılması gerektiğini söyler. Mükellefin hak ettiği ile karşılaşmasını bir fayda veya zarar şeklinde bir ayrıma tabi tutularak açıklanmasını doğru bulmaz. Mükellef vâcibi yapmadığı, kabihi de yaptığı için cezaya müstahak olmuştur. O, bu realite göz ardı edildiğinde doğru bir çıkarımın yapılamayacağını belirtir. Çünkü mükâfat itaatin; ceza da mâsiyetin karşılığı olarak hak edilmektedir. Fayda ve zarar ise bundan sonra ele alınacak bir meseledir.⁴²⁰ Oysaki Allah, sadece hikmet ve adalet ölçüsünde hareket eder. Bu vasfa sahip birinin iyilik ve ihsanına şahit olduktan sonra niçin iyilik yaptın denilmez. Çünkü bir eylem sorgulanacaksa bu zalim ve kötü birinin yaptıkları olmalıdır. Kötülük yapan birine niçin böyle davrandın diye sorulur ve yaptığı fiil sorgulanır. Allah kabih işlemekten münezzeh olduğuna göre eylemi bu tarz bir sorgulamaya müsait değildir.⁴²¹

Sonuç olarak insanların yaptığı fiillerin bir değeri buna bağlı olarak da bir bedeli vardır. Sorumluluk şuuruna sahip her birey yaptığıyla ilk önce kendisi yüzleşebilmelidir. Suçlu aramak, ancak sorumsuz davranan insanların halet-i rûhiyesidir. Unutulmamalıdır ki dünya hayatı bir imtihan alanıdır. Bu alanın, kendi ilke ve kuralları vardır. Hayat, bu yüzden anlamlıdır. İlkesiz yaşanan bir hayatın bedeli ise hak edilmemiş mükâfat veya suçları ihmal etme olmamalıdır. Burada cezanın faydasız olması veya acı vermesi insanın kendi suçunu örtbas etmesi için bir bahane değildir. Çünkü ceza faydalı olduğu için değil, hak edildiği için iyidir. Ayrıca insanın yapısı her ne kadar iyi veya kötüye eğilime müsait olsa da, iyi ve faydalıya olan insanî eğilim öncelikli istenilir davranıştır. İnsanın tercihini kötü ve gûnahtan yana kullanıp fitrî yapısını itham etmesi suçüstü yakalanmasıdır. Öyle ki bu yöntem, insanın kendisini inkâr etmesi diyebileceğimiz bir haldir. Kendisini inkâr eden bir varlığın değerleri hiçe sayacağı pekâlâ malumdur. Değerleri hiçe sayan bir insanın, kendi tercihi nedeniyle cezalandırılmaması gerektiğini öne sürmesi bu yüzden makul gelmemektedir. Çünkü burada insanın hak etmiş olduğu bir menfaat veya değerden feragat etmesi söz konusu değildir. İnsanın hiçe saydığı değer ve faydayı hak edememesi öne çıkmaktadır. Bir takım nedenler ileri sürerek ceza ve istihkakı anlamsızlaştırmak akıllıca bir davranış değildir. Sonuçta Allah, daha önceden belirlemiş olduğu ilkeler üzerinden hükmünü icra

⁴²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 420; (II, 508-510).

⁴²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 498; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 223; (II, 58).

etmektedir. İnsana düşen, kendisi hakkındaki hükmün olumlu olması yönünde çaba göstermesidir. Bunun için de Allah'ın va'd ve vaîdine katî olarak güven duyması gerekmektedir. Çünkü yalan ve sözünden cayma, töhmet ve ihtimale neden olur ki böyle bir vaka, insanın endişe duymasına ve geleceğe dair güven kaybına yol açar.



İKİNCİ BÖLÜM

İSTİHKAKIN PRATİK-FİİLİ ÇERÇEVESİ

Bu bölümde yapılan fiillerin neticesinde hak edilen değerlerin neler olduğu açıklandıktan sonra, hangi eylemlerin ne tür karşılıkları hak ettiği üzerinde durulacaktır.

1. HAK EDİLEN DEĞERLER

İnsan ve Allah'ın fiiline bağlı olarak hak edilen değerler altı tanedir. Medh, zem, şükür, ivaz, sevab ve ikab. Mükellefin yaptığı ve kaçındığı fiillere bağlı olarak hak edilenler, medh (övme), şükür (nimeti itiraf), sevab (mükâfat), zem (yerme), ve ikab (ceza)tır. Allah'ın eylemi neticesinde hak edilen ise şükür ve ivazdır.⁴²² Bir başka ayrım ise Allah tarafından hak edilen değerler sevab ve ikab iken; kullar arası ilişkilere bağlı olarak hak edilebilen medh ve zemdır. Bunlardan ivaz (yüceltmeksizin hak edilen bedel) hariç her birine bu başlık altında değineceğiz. İvaz fiiline ilişkin bilgiye ise daha sonraki bir bölüm içerisinde müstakil olarak yer vereceğiz.

1.1. Fayda Nitelikli Değerler

Kâdî Abdulcebbar, faydayı, “lezzet ve sevincin bizzat kendisi veya her ikisine ya da sadece ikisinden birine sebep olan şey” olarak tanımlar. Kâdî'nin tanımında ‘fayda veren zarar’ da menfaat kategorisine dâhildir. Bu nedenle ona göre sadece lezzet ve sevinç veren şeyler fayda değildir. Aynı zamanda sevinç ve lezzete sebep olan şeyler de o anda zarar gibi algılansa da faydadır.⁴²³ Çünkü insan, gelecekte eşsiz fayda ve lezzetler için meşakkate tahammül göstermeyi iyi kabul eder. Bu nedenle iman ve itaat, mükâfata sebep olduğu için faydadır.⁴²⁴ Kâdî bu konuda bir kriter belirler. “Şayet bir şeyde fayda çok fazla ise onda zarar yoktur.”⁴²⁵ O, bu ifadesiyle iyi zarar türlerini kasteder. Örneğin meşakkat zarar verse de yüce bir menfaati taşıdığından faydadır.

⁴²² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 299; İbn Melâhimî, e *Kitâbu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 459; Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümelî'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Yakub el-Cağfer el-Merâğî, nşr. Dâru'l-Usvetî li't-Tabâati ve'n-Neşr, (ys.) h. 1414, s. 132.

⁴²³ Öyle ki insan, hoş olmayan bir ilacı fayda sağlamak ve iyileşmek için içebilmektedir. Aynı şekilde hak edilen mükâfat, günah ile düşmedikçe itaat ve iman, kalıcı nimetlerin elde edilmesinin sebebidir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 36; Ayrıca bk. *el-Muğnî*, XIV, 49; Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bk. Arslan, “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, s. 344-346.

⁴²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 99.

⁴²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 42.

Kâdî Abdulcebbar'ın fayda anlayışında hem faydanın kendisi hem de miktarı öne çıkmaktadır. Çünkü faydaya bir zararın bitişmesi muhtemeldir. Dolayısıyla fayda ve zararın bir arada olduğu durumlarda miktarı göz önüne almak ona göre en isabetli yoldur. Bu aşamada Kâdî, bir şeye fayda veya zarar hükmünü verebilmenin yöntemi olarak içtihadı devreye sokar. Bunun sonucunda herhangi bir fiil, zarardan soyutlanırsa vâcip değeri kazanır.⁴²⁶ Öyleyse 'zarar içerikli fayda' için üç durum söz konusudur. Hüküm fayda yönünde ise vaciptir. Zarar ise vücûbiyet düşer. Bunların dışında hangisi üstünse hüküm ona göredir. Daha doğrusu salah olan hangisi ise tercih edilen odur.⁴²⁷

Diğer yönden Kâdî'ya göre bütün nimetlerin ortak paydası faydadır. Fakat fayda, varoluşsal olarak faydalananın varlığıyla ilintilidir. Bu bakımdan faydalanan olmadan fayda ve fayda verme fiili anlamsız olmaktadır.⁴²⁸ Kâdî Abdulcebbar'ın fayda tanımı, istihkak ve ivazın temel unsurlarını kapsayan bir anlama sahiptir. Bu doğrultuda fayda içerikli terimlerden övgü, hem Allah hem de insan için anlamı olan bir değerdir.

1.1.1. Övgü (Medh)

'Medh', lügatte yerginin (hicv) zıddı, 'iyiyi (iyi olanı) övme' anlamına gelmektedir.⁴²⁹ Nitekim insanların iyi birini veya davranışı övmesi medh'tir. Medh, söze dayalı kasıtlı bir övgü şeklidir. Fiilî bir övgü türü değildir.⁴³⁰ Örneğin bir Müslüman bir başka Müslümana "Ey Müslüman" dese bu hitap onun için bir övgüdür. İbn Melâhimî'ye göre burada kasıt, muhatabın yüksek bir değere sahip olduğunu vurgulamaktır. Aynı söz gayri müslime söylenmiş olsa bu onun için övgü değildir. Çünkü böyle bir hitapta kasıt, gayri müslimin Müslüman olduğunu ve bu özelliğiyle yüceliğini vurgulamak değildir.⁴³¹

Kâdî Abdulcebbar, bütün övgü türlerinde özel bir kastın varlığını şart koşmaktadır. Çünkü ona göre medh türü fiiller, bir başkasının durumu hakkında verilen habere dayanır. Haberin doğru ve yalana muhtemel bir bildiri olması ise medihte kastın önemini vurgulamaktadır. Medhin anlamlı bir haber olması da yüceltme ve övgü kastının varlığıyla yakından ilişkilidir. Yoksa cahil birine âlim ve faziletli biri gibi

⁴²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 44.

⁴²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 44.

⁴²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 192.

⁴²⁹ Cürçânî, *Târifat*, s. 173; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 589; Kefevî, *el-Küllîyyat*, s. 857.

⁴³⁰ Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 132; Cürçânî, *Târifat*, s. 219; Kefevî, *el-Küllîyyat*, s. 857.

⁴³¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 459.

yüceltici ifadelerde bulunmak medh değildir.⁴³² Böyle bir davranış, belki alaya alma, küçümseme veya ikiyüzlü davranmadır. Bu nedenle medhin yöneldiği bir fiil mutlaka olmalıdır. Bu durum aynı zamanda övgünün hak edildiği anlamına gelmektedir. Aksi halde var olmayan bir şey üzere övgüde bulunmak, gerçekte övgü değildir. Sadece farklı beklentiler içerisinde doğru olmayan söylemlerde bulunmaktır.

‘Medh’in yalnızca sözlü bildiri olması diğer övgü şekilleri olan onurlandırma (iclal), büyüklüğü itiraf etme (ikbar), yüceltme (tâzim) ve saygınlık kazandırma (ikram) gibi fiillerden farkını ortaya koyar. Çünkü adı geçen değerler, Kâdî Abdulcebbar’a göre aynı zamanda fiili övgü türüdür.⁴³³ Medhin fiili bir övgü olması ise mecâzendir. Birini fiil ile övmek için, fiilde bazen övgü olmaya bazen de olmamaya uygun bir durum olmalıdır. Kâdî Abdulcebbar, fiilin övgü olduğunu gösteren bir kastın varlığını şart koşturmaktadır. Örneğin yazı yoluyla bir başkasını öven ifadelerde bulunmak, fiilî bir övgü türüdür. Ancak her yazının övgü olması mümkün değildir. Övgü olması için yazının övgü içeriğine ve kastına sahip olması gerekmektedir.⁴³⁴

Bununla beraber Kâdî Abdulcebbar’a göre kasıtlı ve doğru bir övgü, övülenden her türlü kötülüğün tenzih edilmesini gerektirir. Bu nedenle Allah’a kötülük isnad ettikten sonra gerçek anlamda O’nu övmenin mümkün olmadığını düşünür. Kâdî’ya göre Cebrî görüşte olan birinin Allah’ı övmesi, böyle bir duruma tekabül ettiğinden tutarlı değildir.⁴³⁵ Onun düşüncesinde “Allah kabihî yapar” dedikten sonra O’nu övmek, şahit âlemde kötülük yapan birini övmeye benzemektedir. Öyleyse kötülük fiili ile övgüyü bir araya getirmek iki zıddın bir araya gelmesidir. İstihkak kuralı gereği birbirine zıt olan iki değer birlikteliği mümkün değildir. Mu’tezile’ye göre fâiller değişse de fiillerin hükümlerinin değişmeyeceği ilkesi, buna önemli bir dayanak oluşturmaktadır.⁴³⁶ Nitekim medh nesnel anlamda iyiyi ve iyiliğin fâilini övmektir. Allah’a kötülük izafe edip sonrasında övmek, fiilin kötülüğünü belirtip fâili övmeye benzemektedir. Mu’tezile’ye göre Allah’ın bütün fiilleri iyidir. Bu nedenle övülmeye en layık olan da O’dur. Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbar, bir başkasını medh etmenin üç temel şartına işaret eder.

1. Övgü, kasıtlı yapılmalı.

⁴³² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 305; Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 277.

⁴³³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 305.

⁴³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 305.

⁴³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 305.

⁴³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 80.

2. Övgü lafzı lügatte tâzim için konulmuş olmalı. Söylem, övgü sözcüğü olmalı.

3. Öven övülenin yüceliği bilmelidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu bilgi kesin bir bilgi olmalı; zan ve itikâd türünden olmamalıdır. Çünkü kimin neyi hak ettiği bilinmelidir. Dolayısıyla bir kimsenin övgüyü hak ettiği bilgiyle mümkündür.⁴³⁷ Kâdî, iyilik yapan birini, bununla beraber vâcib ve mendubu yerine getireni övmeyi aklen iyi kabul eder. Çünkü mükellef, övülmeyi gerekli kılan eylemde bulunmuştur. Fiil ise istihkak için somut delil niteliğindedir. Ona göre hak etmeyen birini övmek ise aklî ölçütlerin dışındadır. Hatta hak etmediği halde birine yöneltilen basit bir övgü veya yergi bir değer bildirmez. Kâdî Abdulcebbar, “medhi hak etmediği halde vâcibi yapanı övmek iyidir” tarzında bir söylemin doğru olmadığını söyler.⁴³⁸ Çünkü vâcibi yapan kimse medhi hak etmiştir. Şu halde medh iki şekilde hak edilir. Vâcib, vâcib olduğu iyi de iyi olduğu için yapılır; kabih de kabih olduğu için terk edilirse medh hak edilir.⁴³⁹ Dolayısıyla medhin hak etme dışında başka bir şeyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Hak etme ise ancak özgür fâillerin fiilleri için geçerli olan bir değerdir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre ilca halinde yani bir şeyi yapmaya ve kaçınmaya zorlanan birinin fiilleri övgü konusu değildir. Çünkü insan açısından sadece yaptığının aksini yapmaya güdüler/dâî olan ve meşakkate katlanan biri medhi hak eder. Bu ise ilcanın varlığıyla mümkün değildir.⁴⁴⁰ Kabihi işleme imkânı olmayan durumlarda yine iyi olan bir fiil üzerine övgü hak edilmez. Örneğin bir kimsenin kendisini öldürmemesi, vahşi bir hayvandan kaçması iyidir. Fakat başka türlü davranma ihtimali olmadığı ve böyle davranmaya zorlandığı için övgüyü hak edemez. Akıllı biri, güdülerinin değişken olduğu, kabihi yapabildiği veya yapma imkânı içerisinde olduğu durumlarda medhi hak edebilir. Kâdî Abdulcebbar, insanın vâcib fiili terk etmeye eğilimi (dâî) olduğunda övgüyü hak edeceğini söyler. Ona göre ilca durumunda böyle bir motivasyon ile davranmak imkânsız olduğundan medhin hak edilmesi mümkün değildir.⁴⁴¹

⁴³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 305; Tûsî, Şeyh Ebû Cafer b. Hasan, *el-İktisâd*, nşr. Menşerâtu-Mektebetu-Camî-Çehlustun, Tahran h. 1400, s. 107; Zan ve itikada dayalı medhin olabileceği de söylenmiştir. Bu bilgi övülen kimsenin övgüye değer durumunu bilmekle olabilir. Diğer açıdan tâzimi gerekli kılan halin sürekliliği şartıyla söz konusu kimse övülebilir. Yani bir kimsenin halinden övgüyü hak ettiği sabittir. Tâzimi gerektiren halin bu kimsede devam edip etmeyeceği ise bize kapalı olan ve şarta bağlı olan kısımdır. Bk. Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 277.

⁴³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 497.

⁴³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 498.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 387, 504; *el-Muğnî*, XIV, 177.

⁴⁴¹ Fakat Hintliler intiharı, zulmet âleminde kurtulup nur âlemine geçişi sağladığı için menfaat olarak kabul etmektedir. Bu sebeple onlara, kendilerini öldürmekten sakınma hususunda teklifte bulunulmalıdır. Böyle bir davranıştan kaçınmaları halinde övgüyü hak edecekleri bildirilmelidir. Fakat

Kâdî Abdulcebbar, övgünün mükâfat ile ilişkisini ise sonrasında ‘ek olarak mükâfatın da hak edildiği övgü’ ve ‘kendisine bir başka değer bitişmediği övgü’ şeklinde ikiye ayırarak izah eder. Kâdî, övgü ile birlikte mükâfatın hak edilmesini ancak itaat ve iyiliklerin varlığıyla mümkün görür. Mükâfatın bitişmediği övgüyü nimetin karşılığında hak edilen ile açıklar.⁴⁴² O, ilk övgü türü ile insanın iyi eylemlerini; diğer övgü şekliyle de Allah’ın nimet ve ikramını kasteder. Çünkü yalnızca övülmeyi hak etmek, Allah’a ait bir değerdir. Kâdî Abdulcebbar, değer bildiren bir fiile mükâfatın hak edilmesine engel olacak illetlerin bitişebileceğini belirtir. Daha doğrusu yaptığında mükâfatı hak etmeyecek birinden vâcip bir fiil meydana gelebilir. Aslında o, bu ifadeleriyle Allah’ın fiillerini kastetmektedir. Çünkü Allah, vâcip olan bir fiil ile mükâfatı hak eden değildir. Fakat vâcibi yerine getirmekle övgüyü hak etmektedir. Kâdî’ya göre vâcip olan fiillerin tamamı, övgünün hak edilme nedenidir. Ona göre cins itibariyle bir fiilin vâcip, mendub, tefaddul olması veya fiile bir meşakkatin bitişip bitişmemesi dikkate alınmaksızın söz konusu fiille övgü hak edilmektedir. Fakat mükâfatı hak etmek için sadece fiilin cinsi yeterli değildir. Fâilin ne yaptığını bilen olması da önem kazanmaktadır. Çünkü Kâdî Abdulcebbar, bilinçsizse vâcibin yapılması durumunda övgünün hak edilemeyeceğini düşünür.⁴⁴³

Öyleyse fâil açısından medhin gerekçesi bilgidir. Fâil, bilmeli veya bilme imkânına sahip olmalıdır. Daha doğrusu fâil, yaptığı fiilin vâcip veya mendub olduğunun farkında olmalıdır. Şu durumda bir eylemin övgüye layık olması için fâilin iyi ve kötüyü ayırt etme yetisine yani aklî olgunluğa sahip olması gerekir.⁴⁴⁴ Çünkü aklî olgunluğa ulaşmamış biri yaptığı iyi fiil neticesinde övgüyü hak edemez. Bu daha çok basit bir övgü sadedinde varoluşsal bir yönelimdir (mübtede’).⁴⁴⁵ Câhız’a göre de çocuğun deneyimleri yetişkin birinin tecrübeleri gibi kasıtlı ve iradeli değildir. Tamamen doğal ve kendiliğindendir.⁴⁴⁶

bu şüphe yok olduğunda kendilerini öldürmemeye zorlandıklarından intihardan sakınmakla medhi hak etmezler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 387; *el-Muğnî*, VI/I, 152.

⁴⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 413; (II, 492).

⁴⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 158-159.

⁴⁴⁴ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 108; Bu üç şartın üzerinde Mu’tezile hem fikirdir. Fakat Ebu Abdullah sadece bilme imkânının yeterli olacağı düşüncesindedir. Bk. Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu’l-Usûl*, s. 275-276.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 502.

⁴⁴⁶ Câhız, tecrübeyi ikiye ayırır. İlki, bir kimsenin aslını ve hakikatini bilmek için bir şeyi denemeye kastetmesi; diğeri de kasıtsız olarak bir şeyi denemeye teşebbüs etmesidir. Buna göre insan, ya kasıtlı ve bilinçli olarak tecrübe ediyordur ve ya da kasıtsız olarak teşebbüste bulunuyordur. Bk. Câhız, *Resâilu’l-Câhız (Kelâmiyye)*, tkd. ve şrh. Ali Ebu Melhim, nşr. Mektebet-u-Hilâl, Beyrut 2002, s. 119.

Ebû Abdillâh el-Basrî de fiilin niteliğini bilmeyi ve fâilin aklî olgunluğa ulaşmış olmasını şart koşar. Ebû Haşim ise sadece aklî olgunluğun yeterli olacağını söyler. Ona göre fiillerin değersel içeriğini bilmek aklîdir.⁴⁴⁷ Ebû Abdillâh ayrıca vâcibi bilmeyi kabihî bilme konumunda görür. Zira fâil, bilen veya bilme imkânına sahip olan biridir. O, bu görüşüyle şerî emirlerden bazısının bilinebileceğine işaret eder. Ancak Ebû Ali ve oğlu Ebû Haşim bu görüşü reddeder. Onlara göre fâil, vâcibi, kendisine vâcip olduğu bilinciyle yaptığında medhi hak eder. Bu ise vâcibi bilmenin yanında vâcibin sıfatını da bilmeyi gerektirir. Bu durum övgüyü hak etmenin, yergiyi hak etmeden farkını ortaya koyar. Kabih bir fiili yapan, kötü olduğu bilgisine sahip olmadan yapmış olsa da kınamayı hak eder. Çünkü bu eylemin kötü olduğunu bilme imkânına sahiptir. Bu ise bilinçli olarak kötülüğün yapıldığı anlamına gelmektedir. Ancak övgü bu şekilde değildir. Övgüyü gerekli kılan fiil, vâcip ve iyi olduğu bilgisiyle yapılmalıdır.⁴⁴⁸ Çünkü zorla, şehvetin baskısıyla, tesadüfen veya bilinçsizce yapılan iyi eylem övgüye layık değildir.

Sonuçta medh iyi bir fiilin veya tutumun hak edilmiş karşılığıdır. İyiyi isteme ve yapma ile ilahî ve toplumsal alanın övgüsü kazanılmış olur. Bu bakımdan medh ilahî emir ve yasaklara bununla birlikte toplumsal düzene karşı gösterilen vicdanî bir duyarlılığın ödülüdür.

1.1.2. Yüceltme (Tâzim)

Yüceltme, onurlandırma, saygı gösterme, vb. anlamlara⁴⁴⁹ gelen tâzimin gösterilme şekli, fiil veya söz olabilir. Örneğin; birinin, ‘saygı amacıyla bir başkası için ayağa kalkması’ fiili; ‘falanca çok değerli bir âlimdir’ demesi sözlü bir yüceltme ifadesidir.⁴⁵⁰ Yüceltme kastı, övgü bildiren söz ve fiillerin ontolojik şartıdır.

Bu konuda tartışmanın daha çok fâil ve fiil üzerinde yürütüldüğü görülmektedir. Tâzim, hem hak eden hem de hak etmeyene gösterilebilir mi? Tâzimde fâilin özel

⁴⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 502.

⁴⁴⁸ Ebu Ali buna muhalefet etmiştir. Bir kimsenin vacib olduğu bilinciyle yapmasa da nazar (akıl yürütme) neticesinde medhi hak edeceği bilinir. Çünkü bir kimse düşünce aşamasında bunun vacip olduğunu bilemez. Şeriatla ilgili bazı durumlarda kişi vacip olduğunu bilmesede medhi hak edeceğini bildiği için bazı eylemlerde bulunabilir. Ancak Kâdî Abdulcebbar, bu düşüncenin zemmi hak etmeyle ilişkilendirilmesini yerinde bulmaz. Çünkü bir eylem kabih olduğunu bilmeden yapılsa dahi fâilin bilme imkânına sahip olması mutlak bilgi yerine geçer. Bu da zemmin gerekçesini oluşturur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 502-503.

⁴⁴⁹ Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1139.

⁴⁵⁰ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 108.

konumu mu yoksa iyilik ve ikramı mı önemlidir? Fâilin tâzimi hak eden mevki sahibi biriyle yakın ilişkisi tâzim sebebi olabilir mi? Bireyin tâzimi hak etmesi için ne gibi özelliklere sahip olması gerekir? ⁴⁵¹ Bu tür soruların cevabına geçmeden önce tâzim bildiren fakat tâzimden farklılığı bulunan başka kavramlara değinmekte yarar vardır.

Tâzim bildiren kavramlardan bir diğeri ‘iclal’ (onure etme)dir. İclal, hüküm ve şart olarak tâzim ile benzer niteliklere sahiptir. Kâdî Abdulcebbar’a göre bir fiilin iclal olarak isimlendirilmesi bilgiyle mümkündür. Yüceltilecek ve övülecek kimsenin konumu, yüceltme kastı ve muvâdaa (sosyal sözleşme)⁴⁵² yine önemli olan şartlardır.⁴⁵³ Kâdî’nın zikrettiği diğeri bir kavram ‘tebcîl’ (şerefini zikretme) tâzim ve iclale yakın bir anlamı vardır. Tebcîl, “şereflendirilenin konumunu yüceltmek/yükseltmektir.” Ancak tebcîlde iclal ve tâzimde olmayan bir anlam daha vardır. Yüceltilen ve onure edilen şahsın bu konumu kabul etmesi ve onu istemesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir yüceltmeyi istemeyen biri için bu vasıf kullanılamaz. Örneğin mükâfatlandırılan kimse kendisi için yapılacak ve yaratılacakları kabul ve talep eden hükmünde olduğu için ‘mübeccel’ olarak isimlendirilir. Dünyada ise bir kimsenin tebcîl yoluyla övülmesi ancak hayatta olmasına bağlıdır. Bu sebeple ölen bir kimse, talep ve kabul imkânı olmadığından ‘mübeccel’ olamaz. Bu detay, tebcîl ile tâzimin farkını ortaya koymaktadır.⁴⁵⁴ Bununla bağlantılı olarak övgünün şartları içerisinde övgü nedeniyle övülenin sevinç duyması yoktur. Kâdî Abdulcebbar’a göre ölen birinin, övgü sebebiyle sevinmesi ve mutlu olması imkânsız olsa da yaşayanlar tarafından övülebilir.⁴⁵⁵

Ebu Haşim ise tâzimi, kasıt ve itikâdın dışında kalpteki mana olarak tarif eder. Kâdî Abdulcebbar’a göre bu görüş kabul edildiği takdirde organların fiilleri tâzimden çıkmış olur. Onun açısından doğru olan tâzimin hem organ hem de kalbin fiili olmasıdır. Nitekim tâzim, sözlü ve fiili bir övgü şekli olarak topluma, tarihe ve kültüre özel yüceltici bir söz ve hal ile yüceltilenin ayrıcalığını kasıtlı olarak belirtmektir.⁴⁵⁶ Bu

⁴⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 379.

⁴⁵² Kâdî Abdulcebbar’a göre anlama olayı ve kelâmın bir şeye delaleti için her şeyden önce dilsel uzlaşıya dayanan konuşma şarttır. Aynı zamanda o, kasdu'l-mütekellimini (konuşanın maksadını bilmek) bilmenin gerekli olduğunu söyler. Bu şekilde olursa kelâmın bir manası ve bir faydası olabilir. Dolayısıyla beşeri alanda sözün manaya delaleti muvâdaa ve mütekellimin sözdeki kastıyla gerçekleşmektedir. Ayrıntı için bk. Kamil Güneş, *Akıl ve Nass-Bâkillâni ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 461.

⁴⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 377.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 377.

⁴⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 88.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 376.

bağlamda tâzimin fiili olması, saygın kimliğinden dolayı biri için ayağa kalkma örneğinde olduğu gibi adet üzere/örfî olmasıdır.⁴⁵⁷

Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar, tâzim kalpte bulunan bir mana ise bu durumda söz ve fiil olmaksızın tâzimin varlığı kabul edilmelidir, der. Ona göre söz ve fiil olmadan sadece kalbî bir eylem olarak bir başkasını yüceltmek mümkün değildir.⁴⁵⁸ Bu itibarla Kâdî, tâzimin fiilî ve kavli bir eylem olduğunu düşünür. Ancak bu şekilde olursa tâzimin bilgi temelinde değer kazanacağını söyler. Ona göre yücelten ve yüceltilen her açıdan yüceltmenin bilincinde olmalıdır. Yücelten, yüceltilenin övgüyü hak ettiğini bilmeli; yücelten de yüceltilmeyi hak edebilmelidir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın kullarını yüceltme şekline işaret eder. Allah, özel bir söz ile kullarını yüceltebilir. Yüceltmeyi mükâfat (cennet) şeklinde fiilî olarak yapabilir.⁴⁵⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ı yüceltmek ise kalbî ve fiilî olursa bir değer ve anlam ifade eder. Bunu kısaca tasdik, ikrar, şükür, ahlak ve ibadet olarak formüle edebiliriz. Bütün bu değerler, Allah'a saygı ve hürmetin asıllarıdır. Kalbî saygıdan yoksun bir yüceltme hali, gösterişçi tavır olan nifakın, Allah ile olan ilişkiye dâhil olması anlamına gelir. Öyleyse yüceltme ve saygıya en layık olan varlığın her yönden tâzimi hak ettiği bilinmelidir. Kanaatimizce tâzimin kalbi olması, yapmacık, gösterişçi ve sahte olan yüceltici tavırlara yer vermemek içindir. Çünkü bir kimse fiilen saygıda bulunduğu birine kalbiyle buğz edebilir. Bu şekilde olursa fiilî tâzim, şekilsel bir seremoniye dönüşür ve içsel hakikatini yitirir. Bunun toplumsal karşılığı ise riya ve nifaktır.

Allah ile olan ilişkide yüceltme ifadesi itaat ve şükürdür. Kâdî Abdulcebbar'a göre itaat etmek, Allah katında saygınlığı olan en yüce değerdir.⁴⁶⁰ Çünkü itaat tâzimin biricik ifadesidir. İtaatin bilinçli bir hal olması yüceltilenin eşsiz konumunu bilmek demektir. Kâdî Abdulcebbar hangi fiilin kim için tâzim olduğunu belirlemek için burada bir kriter tespit eder. Buna göre fiile bitişen kasıt ile yüceltilen kimsenin konumunu birleştirilerek tâzimin şekli belirlenir. Böylece söz konusu fiil ile muhatap yüceltilmiş

⁴⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 376.

⁴⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 377.

⁴⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 377.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 376.

olur.⁴⁶¹ Örneğin secde fiili Allah'a yapılırsa yüceltme ve yücelme gerçekleşir. Allah'ın dışında bir varlığa yapılması ise alçaklık ve ihanettir. Burada fiil ile yüce konumun farkındalık haliyle birleşimi tâzimi oluşturmuştur. Öyleyse istihkakın hakikati, bilginin varlığıyla doğru orantılıdır. Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre övgü ve yergi tamamıyla objektif ölçütlere dayanmalıdır.⁴⁶² Yüceltilecek varlık hakkında ne tür ölçütlerin olması gerektiği ile ilgili Kâdî Abdulcebbar bir sınıflama yapar.

1. Şahsen ve konum itibariyle özel bir durumda olanlar. Tâzim bu itibarla yapılabilir. Örneğin peygamberin şahsı ve konumu bu tür bir tâzime olanak tanır.

2. İhsan, iyilik ve fazilette bulunanlar

3. Vâcipleri yapan kabihlerden kaçınanlar

4. Bunların dışında iyi olan herhangi bir sebepten dolayı bir kimse yüceltilebilir.

Bu maddeler hem Allah'ın hem de insanın yüceltilme nedenlerine işaret etmektedir. Allah, zâtî sıfatlarından dolayı yüceltilir. Sınırsız nimet ve ihsanı, teklifte bulunmanın sonucunda salah, lütuf, temkîn vs. yapması gerekenleri yapması, zulme kudreti olmasına rağmen asla yapmaması, kabih bir fiilin kendisinden meydana gelmemesi vb. nedenlerle yüceltilir ve kendisine şükredilir.⁴⁶³ Allah'tan başka bu maddelere sahip olan akıl ve basiret sahibi kişilerde yüceltilebilir. İhsan ve iyiliklerde bulunan, sorumluluklarını yerine getiren, kötülükten kaçınan, iyiye öncülük eden insanların yüceltilmesi gerekir. Örneğin nimete şükreden, namaz kılan biri yüceltilir. Burada eylemin bir başkasına doğrudan etkisi bulunmasa da şahıs vâcibi yaptığı için kendisine fayda sağlamış ve iyilik etmiştir. Bireyle sınırlı kalmayan geçişli iyi fiiller de yüceltilmektedir. Örneğin, önemli bir buluş yapıp insanlığın hizmetine sunan biri yüceltilir. Bu söylenenler kınama için de benzerdir. Çünkü kötülüğün doğrudan bir başkasına zararı olmasa dahi maslahat gereği kötünün fâilini kınamayı akıl ve din iyi kabul eder.⁴⁶⁴

Buna göre bir fiil iyi ise veya iyiliğe sebep oluyorsa tâzim edilmek hakkıdır. Bunun Mu'tezile'de karşılığı, iyilikler kalbî veya fiilî olarak yüceltilirse bazen şükür konumunda olabilir söylemidir. Fakat bu görüş üzerinde ortak bir kanat oluşmamıştır.

⁴⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 376; Buraya şöyle bir not düşebiliriz. Allah'ın yaratması ve ilahi kanunlarıyla insana yardım ve inayetini sürdürmesi, tâzim ve övgüyü hak ettiğinin kanıtıdır.

⁴⁶² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 376.

⁴⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 379.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 380.

Çünkü fiil ile fâilin itikâdî konumu çatışmıştır. Bu bağlamda Ebu Ali'ye göre cezayı hak eden biri yaptığı iyilik ile tâzimi hak etmez. Ebu Haşim ise tam aksine cezayı hak eden birinin yaptığı iyilikler sonucunda tâzimi hak edeceğini düşünür.⁴⁶⁵ Ebu Haşim'e göre hem hak edene hem de hak etmeyene tâzimde bulunulabilir. İstihkak üzere olmasa dahi o, tâzimi iyi sayar. Ebu Ali ise tâzimin sadece istihkak üzere iyi olacağını söyler. Dolayısıyla hak etmeyen birini yüceltmenin kabih olduğunu ifade eder.⁴⁶⁶ Kanaatimizce hak eden fiil ile hak etmeyen fâilin birlikteliğinde Ebu Haşim'in yaklaşımı daha doğru görünmektedir. İnsanlık adına değer bildiren bir fiil, fâilin itikâdî tercihiye bakılmaksızın yüceltilmelidir.

Burada bir başka tartışma konusu ise hak eden fâil ile hak etmeyen fâilin birlikteliğidir. Böyle bir birliktelik yüceltmenin nedeni olabilir mi? Ebu Haşim'e göre bir şahsın tâzimi hak eden biriyle olan bağlantısı yüceltme sebebi olabilir. Dolayısıyla bu kimse kendi başına yüceltilmemektedir. Ancak bir başkasının yüceltmesine bağlı olarak yüceltilmektedir.⁴⁶⁷ Örneğin, nesep itibariyle şerefli olan biriyle veya bir peygamberle bağı olan kimseyi yüceltmek; yine bir kimsenin oğlunu ve bununla birlikte arkadaşının oğlunu övmesi böyle bir duruma tekabül eder. Ebu Ali ise hak etmeyen birinin bu tür gerekçelere dayanarak övülmesini asla kabul etmez. Ona göre yüceltileceğine dair bir bilginin veya emarenin olmadığı birini yüceltmek doğru değildir. Buna ilaveten iyilik eden ve vâcipleri yerine getiren birini yüceltmenin oranıyla, hak etmeyen birini yüceltmenin oranı, hakkaniyet ölçüsünde ayarlanamayabilir. Bu durumda hak etmeyen kimse, hak edenin övgüsüyle eşdeğer bir övgüye muhatap olabilir. Ayrıca Ebu Ali, tâzimi şükür olarak görür ve “bize nimet bahşetmeyen birine şükretmek hasen değildir”, der. Ona göre nimet vermeyene şükretmek gereksiz ve anlamsızdır. Buradan hareketle o, hak etmeyen birine tâzimde bulunmayı aynı şekilde abes bulur. Diğer yönden şükür, nimet verenin verdiği nimeti tâzimle birlikte itiraf etmektir. Ortada bir nimet olmadığında teşekkür etmek doğru değildir. Bu nedenle o, nedensiz yere bir kimseyi yüceltmeyi yalan ve aldatma olarak anlar.⁴⁶⁸ Kısacası yüceltme konusunda konumunun dikkate alınması Allah ve

⁴⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 379.

⁴⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 378.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 379.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 380.

peygamber özelinde anlaşılabilir. Fakat insanın diğeriyle ilişkisinde konumdan ziyade eylemin öncelenmesi daha elzemdir.

Sonuç olarak yüceltme ve saygı duyma varlık ile olan ilişkide hakîkî ve samimî olduğunda kendiliğinden gerçekleşir. Çünkü insan şahsiyeti yüce ve saygı değerdir. İnsan onuruna, sahip olduğu maddi ve manevi değerlere ve fiziksel bütünlüğüne yapılan haksız bir müdahale doğrudan kınama ve cezanın hak edilmesidir. Bu minvalde Basra Mu'tezilesi, yüce değer olan insan onurunun saygınlığı ilkesini, mükâfat ve ceza tanımlarına taşımışlardır. Böylece hak edilen yüce faydaya yüceltmeyi; hak edilen cezaya da aşağılamayı eklemişlerdir.⁴⁶⁹ Ayrıca onlar, Allah'a karşı işlenen suçlar ve insana etki eden kötülüklerin dünyevî değerini, ahiretin hükmüne uyarlamıştır. Dünyada işlediği bir suç ile kınanan birinin ahirette övülmesini bu kural gereği mümkün görmemişlerdir.

Şu halde övgü ve tâzim, müstakil değerler olarak mükâfatın aslî unsurudur. Çünkü her iki değer mükâfatın diğer fayda türlerinden ayrılmasında önemli paya sahiptir. Tâzim, insanî bir eğilim olarak iyi ve güzelin yüceltilmesi anlamında tâbi bir haldir. Bu açıdan her tâzim, mükâfatın hak edilmesi değildir. Çünkü mükâfat, her varlık için geçerli olabilecek bir değer değildir. Mükâfatın hak edilmesinin kendine özel hukuku vardır. Biz de bir sonraki başlığımızda meselenin bu boyutuna yer vereceğiz.

1.1.3. Mükâfat (Sevab)

“S-v-b” bir şeyin ilk haline dönüşünü ifade eden bir kavramdır. Bir kimsenin evine dönmesi anlatılırken ‘*sêbe fulan ila dârihi*’ denilir. Yine ‘*sêbet ileyye nefsi*’ demek kendime geldim/döndüm, anlamına gelir.⁴⁷⁰ Allah’a ve taate dönüşü ifade etmek içinde ‘*Sêbe fulân ilâ Rabbihi*’ denilir. Burada ‘sêbe’ pişmanlıkla dönüşü ifade eden ‘têbe’(tövbe etti) anlamındadır.⁴⁷¹ Düşünmekle planlanan ve kastedilen hale dönüş için yine ‘sevb’ kavramı kullanılır. ‘Düşüncenin başı amelin sonu’ sözünde bu anlama işaret edilmektedir.⁴⁷² Buna göre sevab, insanın yaptıklarının karşılığında kendisine dönen şeydir. Benzer kullanım yapısıyla ceza da sevab olarak isimlendirilir. Çünkü kişi yaptığı

⁴⁶⁹ Cinayet, hırsızlık ve kazif (iftira) gibi büyük günahlara kısas ve haddlerin uygulanması, insanın sahip olduğu maddi ve manevi değerleri korumaya yöneliktir. Ayrıntı için bk. Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 78.

⁴⁷⁰ Râğib el-İsfahânî, *Mufredâtu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, nşr. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, (ts.) ve (ys.), I, 108.

⁴⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 243; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Ali Hilâli, Kuveyt 1987, II, 103.

⁴⁷² İsfahânî, *Mufredat*, I, 108.

kötülüklerin karşılığı ile yüzleşecek ve ceza olarak kendisine dönecektir.⁴⁷³ Sevab hem iyilik hem de kötülük için kullanılan bir kavramdır. Fakat hayır ve iyi için kullanımı⁴⁷⁴ daha yaygındır.⁴⁷⁵ Örneğin şu ayette sevab, ceza anlamındadır. “*Kâfirler, yaptıklarının cezasını (süvvibe) gördüler mi? diye.*”⁴⁷⁶ Şu ayette ise sevab, mükâfat ve hayır anlamında kullanılmaktadır. “*Eğer onlar iman edip Allah'ın yasaklarından sakınsalardı, Allah katında elde edecekleri sevap(mesûbe) daha hayırlı idi.*”⁴⁷⁷

Sevabın ayrıca güven ve güven duyma anlamı vardır. İnsanın evine de güvenli mahal anlamında ‘mesâbe’ denilmiştir.⁴⁷⁸ Aynı anlam şu ayeti kerimede de görülmektedir. “*Beytullah'ı insanların toplantı yeri ve güvenlik mekânı (mesâbe) yaptığımızı hatırla...*”⁴⁷⁹ Kâbe, insanlar için bir mesabe/güvenlik alanı olarak tanıtılmaktadır. Oraya ulaşan ve bir araya gelerek toplanan herkes güven içerisinde.⁴⁸⁰ Bundan başka kelime, birikmek, bir araya gelmek, ilk haline dönmek, çoğalmak, toplanmak, dönüş yeri, toplanılan yer vb. anlamlara gelmektedir. Örneğin dolu havuza veya boşaldıktan sonra tekrar suların birikmesiyle eski haline dönen kuyuya ‘mesabe’ demişlerdir.⁴⁸¹ Bu bağlamda insanın teklif süresince yaptığı amelin bütünsel değeri sevab kavramı ile ifade edilebilir.

İstihkak konusu çerçevesinde diyebiliriz ki, insanın amellerinin toplamı ve nesnel değeri neticesinde kendisine dönen karşılık, sevab olarak isimlendirilir. Mamafih sevab, insanın Allah’a sunduğu amelin kendisine dönen faydasıdır. Kim bir iş yapar ve ona dönen bir karşılık olursa, sevaba ulaşmış demektir. Bu doğrultuda sevab, genel itibarıyla inanan birinin ahirette hak edeceği mükâfat olarak anlaşılmıştır. Bunun yanında dünyada sevab türü değerlerin olabileceği söylenmiştir. Mu'tezile'den Nazzam'a göre sevab, ahirette gerçekleşecektir. Bu nedenle dünyada Allah'ın dostluğu ve muhabbeti türünden değerler sevab olarak kabul edilemez. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise sevabın dünyada olabileceğini dostluk, rıza, sevgi ve muhabbetin sevab türü olarak

⁴⁷³ İsfahâni, *Müfredat*, I, 108.

⁴⁷⁴ Ali-İmran 3/148, 195.

⁴⁷⁵ İsfahâni, *Müfredat*, I, 108; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II, 104.

⁴⁷⁶ Mutaaffin 83/36.

⁴⁷⁷ Bakara 2/103.

⁴⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 244; Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, s. 404.

⁴⁷⁹ Bakara 2/125.

⁴⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 244; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II, 106; Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, s. 404.

⁴⁸¹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, II, 10-7-108.

değerlendirilebileceğini söylemiştir.⁴⁸² Kavramın her iki alan için kullanımında öne çıkan ise istihkak vurgusudur. Çünkü teknik tabirle değer tezahürü, ancak hak eden için mümkündür. Şu halde Allah'ın yaratma ve teklifte bulunmadaki amacı olan fayda, sevabın aslı yani orijini. İnsan, iman ve itaatiyle aslı fayda olan sevaba dönerek güven içerisinde varlığını sürdürecektir.

İstihkak konusunda sevabın lugavî kullanımından ziyade ıstılâhî anlamı tercih edilmektedir. Buna göre sevab, yüceltme (izâm) yoluyla hak edilmiş, saf (halis) yüce menfaatleri betimlemede kullanılan bir kavramdır. Yüceltme ve onurlandırma, mükâfatın karşılıksız iyilik olan tefaddulden farkını ortaya koyan esas unsurdur.⁴⁸³ Başka bir tanımda sevab, tâzim ve iclalin bitiştigi hak edilmiş faydadır.⁴⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, bu tanımları zikrettikten sonra diğer değerler ile sevab arasında bir ayrım yapar. Sevapta yer alan fayda ifadesini, fayda ihtimali olmayan (ceza gibi) şeylerden sevabı ayırmak için zikretmiştir. Sevabın hak edilmesi, koşulsuz fayda ve iyilik olan tefaddulden farklı olduğunu belirtmektedir. İstihkak ise mükâfatın iyi (hasen) olmasının esas nedenidir. Çünkü hak etmediği halde birini mükâfatlandırmak kabihtir.⁴⁸⁵

Tâzim ve iclalin sevabın temel unsuru olması ise ivazdan farklı bir özellikte olduğunu gösterir.⁴⁸⁶ Ebu Hilal el-Askerî (h.400/m.1009), sevab ile ivaz arasında fâil açısından şöyle bir farka değinir. İvaz, ivazı verecek olanın fiilidir. Sevab ise sevaba ulaştıracak olanın fiili değildir. Daha doğrusu mükellefin fiiline bağımlı bir eylemdir. Birey iman ve yararlı eylemleri ile mükâfatın hak edenidir. İvaz ise Allah'ın fiili olan eleme karşılık gelen bir bedeldir.⁴⁸⁷ Bu nedenle ivazı, mükellef olmayan varlıklar da hak edebilirken; sevabın hak edilmesi yalnızca mükellef olmaya bağlıdır. Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, sevabı, ivaz ve tefaddulden ayıran bir üstünlüğün olmasını zorunlu görür. Ona göre mükellefin itaat ve iyiliğiyle hak ettiği sevabın oranıyla ivaz ile elde edeceği faydanın oranı arasında bir aynılık teklifin iyi niteliğine zarar verir.⁴⁸⁸ Tefaddul ve sevabın sağlayacağı faydanın sevapla aynı değerde olması teklifin yine abes olmasını gerektirir. Çünkü böyle bir ihtimal, Allah'ın fiilinin, mükellefin fiili konumunda olması

⁴⁸² Eş'ari, *Makâlât*, s. 211. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 188-190.

⁴⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 90; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 306.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 152.

⁴⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 91.

⁴⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 342; Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 132-133; Tûsî, *el-İktisâd*, s. 108.

⁴⁸⁷ Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire 1997, s. 237.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 342.

anlamına gelir. Yani kulun kendi fiiliyle hak ettiği ile Allah'ın fiiliyle hak ettiği arasında bir fark kalmaz. Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunmayıp tefaddulen fayda sağlaması bu durumda daha aslah olur.⁴⁸⁹

Çünkü teklifte maksat, fayda sağlamaktır. Fayda, mana itibarıyla farklı; fakat değersel olarak aynı olan şeylerle gerçekleşiyorsa bu durumda bütün canlı ve akıllı varlıkların faydalanması gerekir. Örneğin kâfir hak ederek elde edemediği mükâfata, tefaddulen ulaşabilir. Mu'tezilî düşüncede sevab ile tefaddul arasında bir farklılık yoksa böyle bir seçenek olasıdır. Ne var ki her iki değer arasındaki ontolojik farklılık mükelleflerin konumlarını farklılaştırmaktadır. Dolayısıyla sevab ile elde edilen faydaya eşdeğer bir faydanın olması mümkün değildir. Çünkü hak ederek elde edilen mükâfat, bütün faydaların üstündedir. Hatta Allah'ın vereceği bedel bile sevaptan daha az değerlidir. Burada açıkça görülen insanın fiillerinde özgür olduğu savunusudur. Özgürlük, hem adaletin hem de hakkaniyetin zorunlu sebebidir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre sevab olgusunda sadece fayda vurgusu maksadı izahta yetersiz kalmaktadır. Çünkü ivazın içeriğinde övgü ve yüceltme olmasa dahi bir fayda elde etme söz konusudur.⁴⁹⁰ Diğer açıdan Allah'ın sevapla başlaması yani hak etmeksizin doğrudan insanı mükâfatlandırması mümkün değildir. Fakat Allah'ın özürsüzlük veya müzmin bir hastalığa maruz bırakarak ivazla başlaması mümkündür.⁴⁹¹ Buna göre Allah'ın fiili olan elem neticesinde hak edilen ivaz, bir yüceltme içermez. Fakat insanın fiiliyle hak ettiği mükâfat, yüceltmeye layıktır. Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, istihkakın en önemli unsuru ve sonucu olan sevabı, sevab olmayan diğer değerlerden bir takım hakikî sıfatlarla ayırır:

1. Sevab, her şeyden önce kendisine tâzimin bittiği büyük bir faydadır.
2. Sevab, her türlü eksik ve kusurdan arınmış mahza faydadır.
3. Sevab, övgü ve sevincin üzerinde bir faydadır.
4. Sevab, saf, katışıksız ve elemenden uzak olmalıdır.
5. Sevab, meşakkat olan taatler ile hak edilir. İstihkak dışında sevabın hak edilme yöntemi yoktur.

⁴⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 352.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 342; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 303.

⁴⁹¹ Ebu İshak İbrahim b. en-Nevbahtî, *el-Yakût fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Ali Ekber ed-Dıyâî, Kum 2008, s. 48.

6. Sevabın sahip olduğu fayda oranıyla bir başka şeyi karşılaştırmak mümkün değildir. Sevab en büyük faydanın ismidir. Aksi halde sevaba ulaştırmak için mükellefe teklifte bulunmanın bir tutarlılığı kalmaz.

7. Mükellefin katlanmak zorunda olduğu meşakkatin karşılığı oldukça fazla olmalıdır. O halde sevab, hem tâzim hem de yüceliği ihtiva eder. Çünkü sevab kendisi dışında bir başka değerden tâzim ile ayrılır.⁴⁹²

Sevabın fayda noktasında her türlü kusur ve eksiklikten soyutlanması, mükellefin dünyadaki durumundan tamamen farklı bir anlam ifade etmesi demektir. Çünkü mükellef, dünyada şehvetiyle arzuladığı şeylerden kaçınmış, nefret (doğal isteksizlik) duyduğu şeyleri de yapmıştır. Mükellef bu halin yarattığı meşakkate katlanmıştır. Bilindiği üzere dünya kalıcı fayda ve lezzetlerin elde edildiği alan değildir. Mükellefin meşakkat olan taat ve ibadetlere katlanması ise üst bir fayda elde etmeye yöneliktir. Öyleyse meşakkatin varlığı, dünya ve ahiret arasında zorunlu bir ayrıma işaret etmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdulcebbar burada esaslı bir kriterin belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre ‘devamlılık’ bu ayrımı en iyi şekilde izah etmektedir.⁴⁹³ Çünkü ‘devamlılık’, sürekliliği yani bir şeye daha sonra başka bir şeyin bitişmesini bildiren bir kavramdır. Bu tanım, şu anda mevcut olan ile uyuşmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle dünyevî ölçekte devamlılık imkân dışıdır.⁴⁹⁴ Ahiret ise kalıcı menfaatin alanıdır. Bu bakımdan sadece ahiretin değeri olan sevab, dünyevî alanın bir parçası olan övgüden daha üst bir mertebededir. Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar, sevab için bir takım şartların varlığını zorunlu görür.

1. Öncelikle fiilin kendisinde veya fiil ile bağlantısı olan şeyde meşakkat olmalıdır. Fiildeki meşakkat unsuru, Allah için geçerli değildir. O’nun fiilleri övgü ve şükür hak ederken; meşakkat içermediğinden mükâfatı hak etmekten uzaktır. Çünkü yapılması zorunlu olan vâcip fiile meşakkat faktörünü ekleyen Allah’tır. Fakat Allah’ı eylemde bulunmaya zorlayacak bir varlık yoktur. Bu açıdan O’nun eylemine meşakkatin bitişmesi imkânsızdır.⁴⁹⁵ Mükâfat ise mutlak surette meşakkatin varlığına bağlıdır. Buna göre mükâfat, sadece istihkakın kapsamı içerisindedir. Övgü ise hak

⁴⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 352.

⁴⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 354.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 354.

⁴⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 504; XIV, 177.

etmeye bağılı olmadan da gerçekleşebilir. Hatta övgü için her zaman istihkak şartı geçerli olmayabilir. Çünkü övgüyü hak etmek için meşakkatin varlığı şart değildir.⁴⁹⁶

2. Meşakkatin varlığı, mükellefin, nefsin arzu duyduğu şeyi terk etmeye; nefret ettiği şeyi de yapmaya istekli güçlü güdülere sahip olmasına bağılıdır. Mükâfatın hak edilmesi için mükellefin bu hali yaşaması gereklidir. Böylece meşakkatin artması oranında da kişinin hak edeceği sevabın miktarı artar. Hatta üzüntüler, zorluklar, elemeler, korku türleri vb. meşakkate etki eden duygulardır. Bütün bunlar, Allah'ın itaat ve iyilik etmeyi, kötülük ve çirkinliği terketmeyi, meşakkate rağmen kullarına teklif etmesinin iyi olma gerekçesini oluşturur. Özellikle Basra Ekolü, meşakkati, mükâfatı hak etmenin temel sebebi kabul eder. Çünkü onlara göre meşakkati teklif etmekle (ilzam), teklif etmeksizin doğrudan yaşatmanın (inzal) arasında fark yoktur. Bir bakıma meşakkat zarar verme konumunda olduğundan mükellefin bir faydayı hak etmesi zorunlu olmaktadır.⁴⁹⁷ Bu sebeple elem verme, ancak bir ivaz; meşakkat de bir sevabın varlığıyla iyi bir değer bildirir.⁴⁹⁸

Bununla birlikte sevaba sadece tâzimin bitişmesi de diğer fayda türleri içerisindeki değerini izah etmede yetersiz kalmaktadır. Sevap ayrıca üstünlük vasfına sahip olmalıdır. Çünkü yalnızca tâzimin dikkate alınması halinde sevab ile elde edilecek fayda ve sevincin miktarı, tefaddulen elde edilebilecek faydanın oranıyla aynı olabilir. Bu durumda mükellef ile mükellef olmayanı ayıracak bir kriterden bahsetmek imkânsız olmaktadır. Oysa mükellefin mükellef olmayandan ayrılması gerekir.⁴⁹⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre bunun yolu, ayıricılık vasfını tam manasıyla sağlayan temel bir ölçütün olmasıdır. Şu halde sevabın diğer menfaat türlerinden üstün olması bir diğerinin kendisine eşdeğer olmasına imkân tanımaz. Öyle ki yücelik ve nitelik açısından üstün olan bir şeyin benzerini, tefaddulen elde etmenin hasen olmadığı, aklın zorunlu bilgisidir. Daha açık bir ifadeyle sevabı elde etmek, karşılıksız iyilik şeklinde olursa hasen olmaz. Çünkü burada hak ederek ve karşılıksız iyilikle elde etme tarzında iki çelişik durum ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan mükâfatı hak etme, yücelik ve nitelik yönünden tefaddulden farklı olmalıdır. Fakat bu hususta da görüş ayrılığı vardır. Karşıt düşünceye göre akıl, taat ve iyilikle hak edilecek miktarın, tefaddulen elde

⁴⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 124.

⁴⁹⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 280.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 303.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 352-353.

edilecek olandan daha üstün olması gerektiğine delalet etmez. Çünkü birçok taat ile hak edilen sevab, oldukça az olabilir. Ancak çok fazla faydayı Allah, öncesinde bir teklif olmaksızın huri ve hizmetçi gibi cennetin sakinlerine tefaddulen sağlamaktadır.⁵⁰⁰

Haddizatında cennet mevcut sakinleri için hak edilmiş değildir. Bu açıdan düşünüldüğünde hak edilen mükâfat, oran ve nitelik yönüyle tefaddulden ayrılmalıdır. Ebu Haşim'in bu düşüncesine göre hak edilerek elde edilen mükâfat ile hak etmeden ihsan edilen faydanın ayrılması ancak oran ve nitelik açısından mümkündür. Ebu Ali ise sadece niteliksel bir ayrımı yeterli görür. Ona göre tâzim ve tebcilin bittiği sevaba eşdeğer bir karşılığın, koşulsuz bir ihsan ile gerçekleşmesi mümkün değildir.⁵⁰¹

Öyleyse sevabın tâzimi içermesi ve kendine özgü yücelik vasfı, ivaz ve tefaddulden farkını ortaya koymada yeterlidir. Bunun için de Ebu Ali iki kriter tespit eder. İlkini, “*Kim Allah'ın huzuruna iyi bir iş ve davranışla çıkarsa bu yaptığı için on katını kazanacaktır*”⁵⁰², ayetinin yorumunda dile getirir. Ona göre tek bir eylemin on parça karşılık olarak ifade edilmesi; bir sevab ile dokuz tefaddulun toplamı demektir. Ancak bu tek sevab ile elde edilecek faydanın miktarı, diğer dokuz ile elde edilenden daha fazladır. Dolayısıyla tek bir sevap, dokuz tefaddulden daha fazla fayda demektir. Burada niteliksel bir ayrım göze çarpmaktadır. Diğer açıdan sevab, mükellefin kendi özgür fiiliyle hak ettiği faydadır. Oysa tefaddul ve ivaz, mükellefin kendi fiili değildir. Allah'ın fayda kastına dayanan fiilidir. Allah'ın fiilinden dolayı mükellef ivazı hak etmektedir. Mükellef kendi fiili olmadığı için elem ile tâzimi hak etmemiştir.⁵⁰³ Sevabın hak edilen bir değer olması hasebiyle sahip olduğu üstünlük vasfı dikkate alındığında, mükelleflerin ahiretteki konumları farklı farklı olacaktır.⁵⁰⁴ Bu açıdan düşünüldüğünde Ebu Haşim'in görüşü daha yerinde ve tercihe şayandır. Mu'tezile'nin en temel düşüncesi şu cümlede özetlenmektedir. Hak edilen bir menfaat, hak edilmeden elde edilecek her şeyden daha üstündür.

Ancak burada bir başka problemin varlığı dikkat çekmektedir. Allah'ın maksadı fayda sağlamak ise bunun sevab veya ivaz şeklinde olması zorunlu mudur? Faydayı başka şekillerde sağlama ihtimali yok mudur? Bilindiği üzere insanın vâcibi yapıp

⁵⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 254.

⁵⁰¹ Semih Duğaym, *Mevsuâtü Mustalahâtü-İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye*, nşr. Mektebetü-Lübnan, Beyrut 1998, II, 1171

⁵⁰² Enam, 6/160.

⁵⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 353.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 354.

kabihten kaçınmasının nedeni, fayda elde etmek ve zarardan kaçınmaktır. Ne var ki bu faydanın keyfiyeti üzerinde birçok görüş ileri sürülmüştür.⁵⁰⁵ Faydadan kastın medh ve sevinç; zarar ile kastın yergi ve üzüntü olduğu söylenmiştir. Bu görüşün sahiplerine göre istihkakta fayda ve zararı sağlayacak olan sadece mükâfat ve ceza değildir. İnsanı fiilde bulunmaya ve fiilden kaçınmaya çağırmanın farklı yöntemleri vardır. Bu bağlamda övgü ve yergi, fayda ve zarar vermek için son derece yeterlidir. Çünkü insana hissi bir mükâfat veya ceza yerine duygusal ve psikolojik bir ödül ve ceza verilmesi bu düşünceye göre maksadı yerine getirmektedir. Buna göre fayda ile kastedilen sevab değil; övgü ve sevinçtir. Ceza ise kınama ve üzüntüdür.⁵⁰⁶

Bu düşüncenin doğal sonucu olarak bazı dinî öğretiler, mükâfat ve cezayı farklı yorumlamışlardır. Bir takım akımlar sevabı, zulmet âleminden çıkıp, nur âlemine girmek olarak anlamış ve bu dünyadan kurtulmanın mükâfat olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tenasühe inanan gruplar, dünyadaki çirkin suretleri ceza; güzel suretleri mükâfat olarak yorumlamış, fakirlik ve zenginlik gibi dünyevi kimlikleri bu doğrultuda izah etmişlerdir.⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, buna benzer düşünceleri aktardıktan sonra, hak edilen faydanın sadece övgü olamayacağını bir takım gerekçelerle açıklar.

1. İyi olan zatına eklenen özel bir vasfa sahip fiil, yani vâcib ve mendub, fâil tarafından yerine getirilirse, meşakkat olsun veya olmasın bunun karşılığında övgü ve yüceltme hak edilir. Allah ise bir meşakkate katlanma durumu olmaksızın vâcib ve tefaddul fiiliyle övgüyü hak eder. Meşakkatin varlığına rağmen, vâcibi yerine getiren ve kabihten kaçınan insana ödenecek bedel, bu nedenle övgüden daha üstün olmalıdır. Bu üstünlüğü temin edecek değer, sadece hak edilmiş mükâfattır.⁵⁰⁸ Çünkü Allah ile insan arasında bir ayrım zorunludur. Övülmek, her iki varlık için mümkündür. Fakat Allah'ın mükâfatı hak etmesi imkânsızdır.⁵⁰⁹ Mükâfat, sadece insana özel bir değerdir.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 349.

⁵⁰⁶ Örneğin İbn Sînâ, *Tâlikat'ta* sevabı, “nefsin arzu duyduğu mükemmelliği elde etmesi” olarak tanımlar. Cezayı da “yetkinleşememiş (kemal) nefislerin maruz kaldığı elem” olarak açıklar. Bk. İbn Sînâ, *et-Tâ'likât*, s. 114; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 311; *Risale fi-Sırrı'l-Kader*'de sevab, kemal derecesine göre nefsin lezzete ulaşmasıdır. Ceza da naks derecesine göre nefiste elemin var olmasıdır. Ona göre nefsin naks halinde kalması Allah'tan uzak olmasıdır. Ayrıntı için bk. İbn Sînâ, *Risâle fi-Sırrı'l-Kader*, s. 3.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 332; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 349; Tenasüh ehli için yaratılış, tefaddül değildir. İyi veya kötü şekillerle dünyada yer alan varlıklar hak ettikleri (istihkak) hayatı yaşamaktadırlar. Mükâfat ve ceza sadece bu dünyada yaşanmaktadır. Dolayısıyla bu düşüncede ahiret olmadığı gibi teklife de yer yoktur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 370-371.

⁵⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 124; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 350 Ayrıca bk. İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 467.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 124.

2. Meşakkate katlanmayı değerli kılacak bir gerekçenin olması gerekir. Daha doğrusu meşakkate takdir edilen karşılık, tahammül göstermeyi makulleştirecek ölçüde olmalıdır. İnsanın teklifi emirleri yerine getirirken katlandığı meşakkatin karşılığı bu bakımdan sadece övgü olamaz. Kâdî Abdulcebbar, buraya şöyle bir itiraz cümlesi ilştirir. Övülen biri, medhin kendisine büyük fayda sağladığını söyleyebilir. Bu faydayı elde etmek için de zorluklara katlanmayı isteyebilir. Örneğin bir kimse konum sahibi ünlü insanların kendisini övmesi için meşakkate katlanabilir. Böyle bir duruma katlanmasının nedeni, bu sayede değişik faydalar elde etme düşüncesi olabilir.⁵¹⁰ Bu bağlamda Allah'ın övgüsünü elde etmek için insanın meşakkate katlanması mümkündür. Kâdî Abdulcebbar, bu söyleme cevabını önemli bir kural koyarak verir. “Kendisini bir faydanın takip etmediği övgü, insanı meşakkate katlanmaya motive edemez.” O halde kesin olarak ifade edilmelidir ki, fiillere bitişen meşakkatin karşılığı mükâfat olmalıdır. Mükâfatın varlığı ile meşakkate katlanmak iyi bir nitelik kazanır. Aksi halde az bir kazanç elde etmek için yorucu ve uzun seferlere çıkan birinin durumu gibi anlamsız bir hal alır. Ona göre meşakkatle hak edilen övgü, mükâfat olan faydadan soyutlanamaz. Bu durumda meşakkatin karşılığı sadece medh olamaz.⁵¹¹ Çünkü o, medhin, kabihten kaçınma ve vâcibi yapmanın bedelini karşılayacak boyutta bir fayda olmadığını düşünür. Kaldı ki medh, özünde salt fayda değildir. Şerif Murtazâ da medhi, o an için oluşan sevinç halinden faydalanma olarak anlar. Ona göre övgü neticesinde oluşan sevincin sağladığı fayda, mükâfat ve ivaza denk olamaz. Çünkü mükâfat, kalıcı faydanın kendisidir. Onun düşüncesinde meşakkatin ödülü olarak sadece övüleceğini söylemek mükellefi eyleme motive edemez.⁵¹²

3. Tek başına medh, Allah veya bir başkası tarafından hak edilebilir. Hem Allah hem de insan, bir kimseyi övebilir. Ancak Allah, meşakkat olan fiilleri insandan isteme noktasında diğer varlıklardan ayrılır. Öyleyse başkasının övgüsünü hak etmekle Allah'ın övgüsünü hak etmek arasında fark olmalıdır. Allah'a ait olan övgü artı bir değere sahip olmalıdır. Bu da mükâfattan başka bir şey değildir.⁵¹³

Kâdî Abdulcebbar'a göre insanın vâcipleri yerine getirmesi ve kabihten kaçınması için sadece övgü ve kınamanın yeterli olduğu iddia edilemez. Böyle bir durumda Allah

⁵¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 349-350.

⁵¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 350.

⁵¹² Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 280.

⁵¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 350; Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 135.

ile insan eşitlenmekte, tabiri caizse Allah'ın fiillerinin bir ayrıcalığı kalmamaktadır. Öyle ki Allah'ın mükâfat ve cezayı hak etmesi imkânsız iken övgü ve yerginin teoride de olsa muhatabı olabilmektedir. Şu durumda sadece övgü ve yerginin, fayda ve zarar olarak anlaşılması mümkün değildir.⁵¹⁴

Bu mevzuda değinilmesi gereken bir başka husus da mükellefin sevabı hak ettiği dünya ile elde ettiği ahiret arasındaki zaman sorunudur. Bilindiği üzere mükellef, dünyada itaatiyle sevabı hak eder. Taat ve iyilikleriyle hak ettiği sevabı düşürecek bir şey olmadığı sürece dünyada hak ettiği mükâfatı ahirette elde edecektir. Bu sorunun farkında olan Kâdî Abdulcebbar, hak edilen hakları iki açıdan ele alır.

1. Ertelenmesi mümkün olmayan yani ertelenmesi halinde düşen haklar. Övgü, şükür, kınama, küçümseme gibi haklar, yerine getirilmesi gereken vaktin dışında tekrarlanamaz. Örneğin şimdi medhi hak eden birine altı ay sonra övgüde bulunulamaz.

2. Ertelenmekle düşmeyen haklar. Zamanında ödenmeyen borç nasıl borç olarak kalıyor ve düşmüyorsa; mükâfat ve ceza dünyada yerine getirilemese de düşmez. Zira mükellefin hak ettiği mükâfat veya cezanın miktarları bellidir. Mükellefe teklif süresince uygulama imkânı olmayan her iki değer ahirette yerine getirilir.⁵¹⁵

Kâdî, burada bir başka probleme daha işaret etmektedir. Mükâfatın hak edildiği ilk an ile ahirette verileceği an arasında geçen süre nasıl telâfi edilecektir? Geçen bu sürede mükâfatın ertelenmesi mükellefte bir eksiklik oluşturmaz mı? Mükellef bu zaman aralığından dolayı bir üzüntü yaşayacak mıdır? Cennete girdikten sonra meydana gelen bu üzüntü nasıl giderilecektir? Kâdî, bu sorunun çözümü için öncelikle hocalarına sözü verir.

Ebu Ali'ye göre mükâfatlandırılan mümin, genel anlamda sürekli mükâfat üzere olduğundan, bu eksiklikten dolayı bir üzüntü yaşamaz. Üzüntünün ise sadece, mükâfat halinin onu nefyeden bir şeye dönüştüğünde yaşanılacağını söyler. Bir örneklem üzerinden bu soruna bir açıklık getirir. Bir babanın, oğlunun gelişinden duyduğu sevinç, tanıdığı birinin yolculuktan dönmesiyle duyduğu sevinçten daha fazladır. Burada ilk andaki sevinci ikinci andaki sevincini bastırmıştır. Dolayısıyla oğlun gelişine bağlı sevinç halinin diğer sevinç halinde bir kusur veya üzüntü oluşturduğu söylenemez. Benzer durum mükâfatlandırılan için de söz konusudur. Onun ahirette mükâfat halindeyken duyumsayacağı sevinç, geçen süre nedeniyle, bir kırgınlık veya üzüntünün

⁵¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 351.

⁵¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 373.

meydana gelmesine imkân tanımaz. Cezaya uğrayan kimse de, bu dünya ile ahiret arasında geçen süre nedeniyle ahirette bir rahatlık hissetmez.⁵¹⁶ Ebu Haşim'e göre ilk anda müminin hak ettiği mükâfat kesintiye uğradığı zaman, Allah misliyle tefaddulde bulunur. Bu sayede mükellefin söz konusu kopukluk nedeniyle duyacağı üzüntü engellenmiş olur. Şu halde böyle bir zamansal kopukluğun üzüntü meydana getireceği dile getirilmektedir. Daha sonra bu üzüntü halinin tefaddulde bulunmakla telâfi edileceği söylenmektedir. Fakat Ebu Haşim, bu tür bir durumun sadece mükâfat için geçerli olacağı kanaatindedir.⁵¹⁷

Kâdî Abdulcebbar'a göre bu mevzu iki şekilde izah edilebilir. İlk olarak mükâfat, kesintiye uğradığında Allah, mükâfatlandırılanın bu kesintiyi anlamayacağı bir şekilde geçen bu süreyi ayırır. Bu ise mükâfatı hak edene arzuladığı her şeyin verilmesiyle gerçekleşir. Mükellef kendisi için faydalı olan bu küçük parçayı (zamanı) mükâfata alıştığı için fark edemez. Örneğin bir kimse bir somun ekmek yemeye alışsa, daha sonra yediği ekmekten bir lokma koparılsa bu kimsede bir üzüntü meydana gelmez. İkincisi ise cennete girmeden önce bu eksiliğin giderilmesi mümkündür. Cennete girdikten sonra ise mükellef tek bir tarzda davranmaya devam eder. Ona göre bu durum Ebu Haşim'den farklı olarak hem mükâfatı hem de ivazı hak eden için geçerlidir.⁵¹⁸

Buna ilaveten Kâdî Abdulcebbar şöyle bir kayıt düşer. Mükâfat, itaat eyleminin ardından o anda verilebilir. Fakat Allah, mükâfatı ahirete ertelemiştir. Buna sebep, mükâfatın hak edilen bir değer olmasıdır. Hak edilen vasfının sürdürülmesi için de ertelenmesi gerekir. Çünkü aceleyle verilen bir şey de hak zail olabilir. Bu nedenle sevabın ertelenmesi maslahat gereği hasendir.⁵¹⁹ Ayrıca teklif devam ederken mükâfatın peşinen verilmesi teklifin varlığıyla çelişir. Bununla birlikte Kâdî, ertelenen mükâfatta bir değişimin olabileceği endişesini de sorgular. Ona göre gelecekteki açlık korkusu, bireyin şu andaki açlığını gidermeye zorlayamaz. Buna göre mükellefin hak ettiği menfaatin gelecekte değişebileceği kaygısı yaşaması, menfaate şimdide sahip olmaya zorlamaz. Fakat anlık menfaatler bu şekilde değildir. Bunlar tamamıyla zorunluluk (ilca) ile elde edilir. Çünkü istenilen faydaya o anda ulaşma refleksiyle insan fiile zorlanmaktadır. Örneğin şu andaki açlık, insanın açlığını giderecek imkânları sağlamaya

⁵¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 374.

⁵¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 374.

⁵¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 374-375.

⁵¹⁹ Kâdî, bunu bir örnekle izah eder. Veli, yetimin haklarını aceleyle kendisine verdiğinde söz konusu hakların yok olacağını biliyorsa bunları ertlemesi gerekir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 512.

zorlar.⁵²⁰ Ona göre teklif devam ederken Allah'ın mükellefi mükâfatlandırması vâcip değildir. Çünkü mükâfat ertelenmiş olsa da vücûbiyeti devam etmektedir. Dolayısıyla mükellefin iman ve itaati, mükâfatın vücub gerekçesi olarak sürekli mevcuttur. Yine ona göre dünyada bazı haklar birtakım engeller nedeniyle zamanında elde edilememekte ileri bir tarihe ertelenmektedir. Ancak hakkın sabit olduğu bilindikten sonra ertelenmiş olması ciddi bir sorun teşkil etmez. Çünkü vâcip onun düşüncesinde hak edilen bir hakkın düşmesine engel oluşturan temel unsurdur.⁵²¹

Sonuç olarak bütün izahlarımızı özetleyecek bir tanımla bu başlığa son verebiliriz. Sevak, meşakkat ve şehvetin neticesinde varlık bulan, dünyada idea iken ahirette reele dönüşen, tâzim ve tebcilin bittiği hak edilmiş yüce değer ve menfaatlerdir.

1.1.4. Şükür

Şükür, nimet verenin nimetini tâzimle birlikte itiraf etmektir. Kâdî Abdulcebbar, şükürün sıhhati için nimeti itiraf etmenin yanında söz veya fiil olarak yüceltmenin de eşlik etmesi gerektiğini söyler.⁵²² O, şükretmeyi nimet ve ikramı dil ile itiraf etmek olarak tarif etse de yapılan bir iyiliği kalben övmenin de şükür olduğunu söyler ve bunu vâcip kabul eder.⁵²³ Gerçek anlamda şükürün kalben samimi bir itiraf olduğunu düşünür. Çünkü ona göre dilsiz biri de söze dökmeden şükredebilir.⁵²⁴

Kâdî Abdulcebbar, şükürün nimet verme şeklinde fiilî olabileceği gibi bir fiil olmaksızın da gerçekleşebileceğini söyler. Tecrübe âleminde bu hususa örnek verir. Örneğin; bir kimsenin borçlu olan kimseden alacağını istememesi fiil olmaksızın tefaddulen iyiliktir. Allah'ın günahkârları bağışlaması onlar için nimettir. Fakat burada kendisine işaret edilen bir eylem yoktur. Sadece cezalandırma eyleminden vazgeçme söz konusudur. Allah, cezalandırma eylemini terk etmekle günahkârları nimetlendirmiş olmaktadır.⁵²⁵

Şükürün hak edilmesine etki eden fiiller, hiç kuşkusuz ihsan ve tefadduldur. Yani başkasına iyilik yapan, bu davranışıyla teşekkürü hak eder. İyiliğin bireyin dışında da

⁵²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 510.

⁵²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 97.

⁵²² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhîti bi't-Teklîf*, III, 306; *el-Muğnî*, VIII, 187-188; *el-Muğnî*, XI, 414; *el-Muğnî*, XX/II, 211; Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümelî'l-İlm ve'l-Amel*, s. 133.

⁵²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 167; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhîti bi't-Teklîf*, III, 306; Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 288-289; Sedîduddîn Mahmud el-Hımsî er-Râzî, *el-Munkızu mine't-Taklîd*, thk./nşr. Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmiyye, Kum h. 1414, s. 5.

⁵²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 167.

⁵²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53, 178.

var olması şükür, övgü ve mükâfatın hak edilmesi demektir. Öyleyse iyilik, bireyi aşarak sosyal alana yansımışsa bununla şükür ve mükâfat birlikte hak edilir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, şükürün övgüden farkını şöyle izah eder. Bilindiği üzere övgü, vâcib veya kabihden kaçınma gibi fiillere bağlı olarak hak edilir. Örneğin bir kimse borcunu ödediğinde şükürü hak etmez. Bu kimse, yapması gereken vâcibi yaptığı için övülür. Ancak aynı kişi, söz konusu borcu ihsan etse, yani almaktan vazgeçse, bu diğergamlığıyla şükürü hak eder. Bu bağlamda kâfir ve fâsık, yaptıkları iyilikler karşılığında övgü ve mükâfatı hak etmeseler de teşekkürü hak ederler. Daha doğrusu kötü bir fiili yapan kimse, yergiyi hak eder. Fakat kabihin varlığı, iyiliğe teşekkür etmeye engel oluşturmaz.⁵²⁶ Örneğin bir kimse içki içerken cüzdanını düşüren birine cüzdanı teslim ederek iyilikte bulunsa, iyiliğiyle şükürü, içki içmesiyle kınamayı hak eder.

Burada şükür ile hamd arasındaki farka değinmekte yarar vardır. Zemahşerî ‘hamd’in, daha çok övgü anlamına geldiğini söyler. Birini nimetinden dolayı veya cesareti sebebiyle övmek hamd’dir. Bu nedenle şükürden daha özeldir. Hatta hamd, şükürün içerisinde bir değerdir. Çünkü şükür kalp, dil ve organlar ait bir eylem iken; hamd dile ait bir övgüdür. Ayrıca şükür, küfrün zıddı iken; hamd yerginin zıddıdır.⁵²⁷ Kâdî Abdulcebbar’a göre hamd, neyf ve ispat olarak şükür yerine kullanılabilir. Nimeti bilmeyen bir kimse hamd ve şükür eden olabilir. Örneğin Cebrî düşüncede olan biri, Allah’ın hikmet ve adaletini bilmeyip, kabih fiili O’na isnat etse dahi şükreden olabilir. Ancak böyle bir yaklaşım tarzı iyi değildir. Çünkü iyi olan şükür ile kabih olan kötülüğü Allah’a izafe etme bir arada gerçekleşmiştir.⁵²⁸ Bu da göstermektedir ki hamd ve şükür, aynı zamanda insanî bir duruş ve eğilimdir. Bu nedenle hem yaratana hem de yaratılana teşekkür, insan olmanın gereğidir.

Şu halde şükre ve hamde en fazla layık olan mutlak manada Allah’tır. Çünkü O, sayısız nimetin yegane sahibidir. Öyleyse hamd, Allah’ı en güzel sıfatlarıyla övmek iken; şükür nimetlerinden dolayı O’nu yüceltmektir. Şükreden biri aynı zamanda hamd etmiştir. Öyle ki şükür hali, ‘hamd’i de kapsamaktadır. Şükürün aslı, bu doğrultuda, nimetin izharı ve beyanıdır.⁵²⁹ Kur’an, her iki asla işaret etmektedir.⁵³⁰ Şükürün zıddı ise

⁵²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 78; Ayrıca bk. *el-Muğnî*, XI, 158.

⁵²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 110-111.

⁵²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 306.

⁵²⁹ Ebu Hatîm er-Râzi, *Kitabu'z-Zîne*, s. 285.

⁵³⁰ Nimetin izharı; Duha 93/11; Nimetin beyanı; Bakara 2/40, 47, 122.

malum üzere küfürdür.⁵³¹ Küfür, Allah'ın nimetini görmezden gelme veya hakkı batıl ile örtme anlamına gelmektedir. Bu içeriğiyle de şükre zıt bir anlam taşımaktadır.⁵³²

Sözünü ettiğimiz anlam, şu ayetlerde açıkça görülmektedir. “Öyleyse Beni anın ki, Ben de sizi anayım; Bana şükredin ve Beni inkâr etmeyin.”⁵³³ “...eğer şükrederseniz nimetlerinizi artırırım, eğer küfredenlerden olursanız muhakkak ki azabım şiddetlidir.”⁵³⁴ Şu halde şükür, nimeti itiraf iken; küfür nimete nankörlüktür.⁵³⁵ Bunun dışında şükür, insanlar için kullanıldığında, az ile yetinmek ve az olan nimete kanaat getirmek anlamındadır. Allah için kullanımında ise kullarının az olan ibadetlerine razı olması anlamındadır.⁵³⁶

Allah'ın şükrü hak etmesinin nedenleri üzerinde bazı fikirler ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın sadece ilah olduğu veya yarattığı için şükrü hak etmeyeceğini söyler. Çünkü Allah'ın sadece yaratmış olması inkâr eden için şükür gerekçesi olamaz. Diğer yönden Allah'ın yalnızca ilah olması şükrü gerektirecekse bazı insanların inkâr etmeleri nedeniyle O'na şükretmeleri yine mümkün olmayacaktır. Şu halde Kâdî'ya göre insanın şükretmesini zorunlu kılan şey, yaratılma ve eşsiz nimetler bahşetmedir. Çünkü bu nimetler, inkârı mümkün olmayan gerçekliğe sahiptir.⁵³⁷

Bu nokta şükrün ontolojik gerekçesine ve insandaki şükretme hissinin fitrî olduğuna işaret etmektedir. Bu yönüyle şükür, aynı zamanda inkârı mümkün olmayan

⁵³¹ Ebu Hatîm er-Râzi, *Kitabu'z-Zîne*, s. 285; Not: Küfür kavramına “ceza nitelikli değerler” başlığı altında ayrıca yer verilmeyecektir. Çünkü tezin muhtelif yerlerinde bu kavram, yeterince izah edilecektir. Haddi zatında küfür bir hal ve itikâd olarak kınama ve cezanın sebebidir. Bu yönüyle zararın sebebidir. Fakat diğer zarar türleri, özgür fiillerin zarar nitelikli sonuçlarıdır.

⁵³² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 584.

⁵³³ Bakara 2/152.

⁵³⁴ İbrahim 14/7.

⁵³⁵ Küfür, ikram edilen nimeti örtmek, nankörlük etmek, kıymet bilmemek gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an en büyük nimet olan tevhid gerçeğini örtmeyi nankörlük olarak nitelemiştir. Bir kişiye bir işi yapması tevdi edilir ve o iş istenilen şekilde yapılmazsa, bu kimseye mekfursun denilir. Yani yaptığın işin hakkını vermediğin için övgüye layık değilsin, anlamına gelir. Bk. İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin kitabevi, Konya 2001, s. 48.

⁵³⁶ Ebu Hatîm er-Râzi, *Kitabu'z-Zîne*, s. 286; İsfahânî, şükreden ve şükredilen açısından şükrü üçe ayırır. 1. İnsanın kendinden üstün olana teşekkür etmesi dua ve övme şeklindedir olur. 2. İnsanın kendisiyle eşit konumda olana teşekkür etmesi, denklik içerisinde teşekkürdür. 3. İnsanın kendinden daha alt birine teşekkür etmesi, mükâfat şeklindedir. Dolayısıyla Allah'ın kullarına teşekkürü de bu bu son maddeye dâhildir. Bk. Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ-Mekârimi's-Şer'ia (İslam'ın Ahlakî İlkeleri)*, trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, Trabzon 2003, s. 234.

⁵³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 188; Şerif Murtazâ kulluğu, şükrün bir çeşidi olarak görür ve sadece Allah'a ait olduğunu söyler. Allah'a kulluk şükür iken; O'nun dışında bir başkasına kulluk ihanettir. İhsan ve ikrama karşılık şükrü hak etme noktasında Allah'a ortak olan insan, kulluk noktasında O'na zıt bir yerde konumlanmaktadır. Çünkü kulluk sadece nimetler karşılığında hak edilir. Kulluğu gerektiren hayat, şehvet, kudret, irade, akıl vb. aslî nimetler şükrün gerekçesini oluşturur. Ayrıca insanların birbirlerine olan ikram ve ihsanı sınırlı ve miktarı belli iken Allah'ın nimet ve ihsanı miktar ve sayıca eşsizdir. Bk. Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 136.

farkındalık halidir. Bu nedenle verilen nimeti yücelten her kim olursa olsun söz veya eylemi şükürdür. Hatta inkâr eden biri, zorunlu olarak nimeti inkâr edemeyeceğine göre itiraf edecektir. Fakat burada küfür ile şükürün bir arada olması nasıl mümkün olacaktır? Kâdî Abdulcebbar yine bunun imkânını varlık ve nimet verme ile izah eder. İnsanın canlı olarak yaratılması, yaşamsal tüm imkânların kendisine sağlanması ve sayısız nimetin ihsan edilmesi şükürün gerekçesidir.⁵³⁸ Mu'tezile'ye göre Allah'ın tefaddulen âlemi yaratması şükürün gerekçesini oluşturur. Bu sebeple âlemi yaratmanın Allah'a vâcib olması halinde şükretmenin zorunlu olmayacağını belirtmişlerdir.⁵³⁹ Şu halde Allah'ın yaratma ihsanı şükretmeyi zorunlu kılan temel faktördür.

Kâdî Abdulcebbar'a göre nimeti itiraf etmekle Allah'ı itiraf etmenin imkânı mükelleflerin tamamı için aynı değerdedir. Nitekim mükellefin fayda veya zararına olsun Allah'ın bütün fiilleri övgü ve şükür kaynağıdır. Çünkü O'nun fiillerinin tamamı, fayda ve nimettir. Bir bakıma insanın iyilikte bulunması ile aynı değerdedir. İyiliğin sonucunda insan nasıl ki övgüyü ve teşekkürü hak ediyorsa, Allah da fiilleri nedeniyle övgü ve şükre layıktır. Dolayısıyla Allah'ın cezalandırma dışında hiçbir eylemi medh ve şükürden soyutlanamaz. Ceza vermesi ise insan eylemleriyle kıyaslandığında mubah ile benzerdir. Fakat insanın mubah davranışı, övgü ve teşekkürü neden olmaz. Oysa Allah, cezalandırmadığında övgüyü hak eder. Bu durum, yaptığında övgüyü gerektiren; yapmadığında yergiye neden olmayan tefaddul fiil konumundadır.⁵⁴⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde şükürün en önemli fonksiyonu Allah'ı bilmeye götürmesidir. O, şükür vasıtasıyla meşkûrun (Allah) bilinmesini aklî bilgi kabul eder. Bu bağlamda Kâdî, mükellefin nimete şükretmesini bütünüyle akıl konumunda kabul eder. Çünkü insan, kendisine ulaşan nimeti akıyla bilir. Bu bilgi, onun verilen nimete şükretmesini gerekli kılar.⁵⁴¹ Buna ilaveten o, kalp ile şükür ilim olarak görür. Nimeti bilmek, ona göre zarûrî bilgidir. Onun verdiği bu bilgiden şöyle bir bağıntı kurabiliriz. Akıl, ilim ve nimet bir bütün olarak şükürün aslî unsurlarıdır. Nimet ile nimeti veren arasındaki ilişkiyi kurmak ve bundaki kastın farkında olmak ise iktisâbî bilgidir.⁵⁴²

⁵³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 188.

⁵³⁹ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 347.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 34; Allah ve insan iyilik ve ihsanda bulunan varlıklar olarak şükürü hak etmede ortak konumdadır. Bk. Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 135.

⁵⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 166.

⁵⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 167.

Öyleyse buraya kadar aktardıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki, nimet ve ihsanın en özgün ödülü teşekkürdür. İnsana teşekkür etmeyen Allah’a hakkıyla şükrünü ifade edemez. Câhız, Allah ve insana teşekkürü aynı değerde gören bu sözü şu şekilde açıklar. Ona göre her kim, insanın nimet ve iyiliğine nankörlük ederse, Allah’ın nimetini inkâr etmenin ötesinde bir tavır içerisine girmiştir. Çünkü insan, bir nimet ve ihsanda bulunurken külfet ve meşakkat içerisindedir. Vermek, insanın kalbine ağır gelen hasletlerdendir. Oysa Allah, hiçbir külfet ve ilzam olmaksızın mülkünden cömertçe ihsan eder. Bu illet nedeniyle hem Allah’a hem de insana teşekkür edilmektedir.⁵⁴³ Bir başkasını yüceltici ifadelerde bulunup, ihsan ettiği nimeti görememek şükür kabul edilmez.⁵⁴⁴ Şükür, nimetin karşılığında hak edilir. Bir menfaat elde etmek veya zarardan korunmak için ihsan edilen nimet şükre layık değildir.⁵⁴⁵

Bu bağlamda değinilmesi gereken kavram ihsandır. İhsan, nimet olarak ifade edilen şeydir. Bir başkasına nimet veren kimse aynı zamanda iyilik eden (muhsin) olarak nitelenir. İhsan ve in’am bir kimsenin kendisiyle ilgili değildir. İyilik yapma ve nimete ulaştırma hakikatte bir başkasıyla ilintilidir. Çünkü kişi, kendi kendisine nimet veren olamaz. Sadece mevcut olan nimetle lezzet duyan olur. Bu bakımdan “kendine yapılan iyilik” ifadesi mecâzî bir kullanımdır. Zira bir kimse, akıl nimetiyle kendisine iyilik edebilir.⁵⁴⁶ Burada ele alınması gereken bir konu da insanın bir eylemde bulunmaksızın şükrü hak edip edemeyeceğidir. Nitekim insan, bir fiilde bulunmaksızın, bir eylemi başkasına yaptırmakla şükrü hak edebilir. Örneğin bir şahıs hizmetçisine, aç olan birini doyurmasını emretse, fiili yapan hizmetçi olsa da şükrü nimeti ikram eden hak eder. Çünkü burada fiil, mal sahibi tarafından gerçekleşmese bile fayda onun tarafından ihtiyaç sahibine ulaştırılmıştır.⁵⁴⁷

Buna göre ihsanın iki türünden bahsedilebilir. İlki sadece ‘fiilde ihsan’ olarak ifade edilen hasen fiildir. Diğeri de ‘insana ihsan’dır.⁵⁴⁸ Bir başkasına yapılan iyilik olduğu için bu fiille hamd hak edilir. Şu halde bunun dünyevî karşılığı teşekkür iken; ahiret boyutunda sağladığı hayır ve fayda oldukça fazladır.⁵⁴⁹ Fiilde ihsan ise bir başkasına izafe edilemediğinden mubah hükmündedir. Dolayısıyla bununla hamd hak

⁵⁴³ Câhız, *Resâilu'l-Câhız, (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 99-100.

⁵⁴⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 288-289; Mahmud el-Hımsî er-Râzî, *el-Munkızu mine'd-Taklîd*, s. 5.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 178.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 54.

⁵⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53, 54.

⁵⁴⁸ Rummânî, *Tefsîru-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, s. 319.

⁵⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 434.

mümkündür. Öyle ki zarar, hem hasen hem de kabih olan olguları kapsamına alabilmektedir. Örneğin Allah, hastalık vermekle insana zarar vermektedir. Fakat bu hastalık, ivaz şeklinde değerli bir faydanın sebebidir.⁵⁵⁷ Kâdî'ya göre zarar istihkak için olursa iyi bir nitelik kazanır. Açıkçası zarar vermenin istihkak içerisinde hasen niteliği kazanması bir başkasının faydasına olmasına bağlıdır. Yoksa kendi menfaati için birine zarar vermek iyi değildir.⁵⁵⁸ Buradan hareketle zarar ya fayda için tercih edilir; ya da daha büyük bir zarara engel olmak için katlanılır.⁵⁵⁹

Diğer yönden Mu'tezile düşüncesinde bir şeyin hasen olması aynı zamanda kabih olan yönlerin yokluğuyla ilişkilidir. Kâdî, bununla zararın ne şekilde iyi olacağına işaret etmektedir. Ona göre zararın iyi bir nitelik kazanmasında nefy bir yöntemdir. Zarar, hak edilir, bir faydaya sebep olur, büyük bir zararı engeller ya da zararın neticesinde bu sayılanların elde edileceği zannedilirse hasen değeri kazanır. Bütün bunlar zarara kabih bir yönün bitişmediğini gösterir. Bu durumda zarar, haksız, faydasız, amaçsız, anlamsız olmaktan çıktığı için de hasen olmaktadır.⁵⁶⁰

Sonuç olarak zarar denilince Allah'ın insana verdiği zarar ve insanın kendisine veya bir başkasına verdiği zarar akla gelmektedir. Bütün bunların ayrıntıları hem bu başlık altında hem de tezimizin muhtelif konularında ele alınacaktır. Burada istihkakın zarar anlamı bildiren terimlerini; zem, istihfaf ve ceza olarak kategorize edip inceleyeceğiz.

1.2.1. Kınama (Zem)

Lügatte medh'in zıddı anlamında kullanılan 'zem' bir şeyi ayıplamayı, kınamayı ve kötülemeyi bildiren sözdür.⁵⁶¹ '*Zememtühü*' denildiğinde bir kimseyi, bir nesneyi veya bir davranışı kötü olan niteliğinden ötürü kınamak ve ayıplamak anlaşılır. Kötülenmiş birine de 'mezmum' veya 'zemîm' denilir. Kur'an'da bu kelime aynı formda bu anlamıyla yer almaktadır. "*Yerilmiş (mezmum) ve kovulmuş olarak*

⁵⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

⁵⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 288; *el-Muğnî*, XX/II, 199.

⁵⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 288-290.

⁵⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 282-283.

⁵⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 220.

cehenneme gir”⁵⁶² anlamındaki ayette yergi ve kötüleme bildirmektedir. ‘Zimâm’ ise bir kimsenin verdiği sözü yerine getirmediği için yerilmesidir.⁵⁶³

Kâdî Abdulcebbar’a göre kınama, özel bir haber tarzı olarak başkasının durumuyla ilgili küçüklük ve alçaklığı bildiren sözdür.⁵⁶⁴ Burada kınama kastı ve muvâdaa övgü türlerinde olduğu gibi yine temel şarttır.⁵⁶⁵ Örneğin bir Müslüman bir Mecusi’ye Ey Mecusi! dese buradaki kasıt, onun konumunu küçümsemektir.⁵⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, haber ifade eden bir sözün kasıtlı ve örfî kullanıma uygun bir anlamı içermesi gerektiğini söyler. Çünkü yergi ifade eden sözde kasıt, hitabın haber olmasıdır. Sözün kınama anlamına gelmesi ise muvâdaadır. Ona göre yergi, medh gibi fiilî olursa mecazen gerçekleşir.⁵⁶⁷ Fiilî yergi türü ise genelde ihanet ve istihfaf şeklinde tezahür etmektedir.⁵⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, fiil ve fâil açısından yerginin iki şekilde hak edileceğini söyler.

1. Fiil ile ilgili şartlar: Kabihi yapmak ve vâcibi terk etmek kınanmanın sebebidir. Burada en önemli şart, fiilin kabihi olmasıdır. Çünkü bir fiil kabihi değilse söz konusu fiilin fâilini kınamak hasen değildir. Hatta kabihi olmayan bir fiil nedeniyle birini kınamak kabihtir.⁵⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar kınamayı kendisine cezanın bitişmesine göre ikiye ayırır. Allah tarafından bir ceza takdir edilen yergi sadece günahın karşılığıdır. Diğeri de kendisine cezanın bitişmediği kınama türüdür.⁵⁷⁰

Kınama diğer istihkak türleri gibi süreklilik bildirir. Zemahşerî, övgü ve yergiyi hak etmenin ihbata uğramadıkça kesintisiz olacağını söyler. Çünkü iyilik yapan biri, yaptığına pişman olmadıkça, bütün zamanlarda övülür. Kötülük yapan kimse de tövbe veya iyiliklerle günahını düşürmedikçe sürekli kınanır. Şu halde bir engel olmadığı sürece övgü ve yerginin sona ereceği bir vakit yoktur.⁵⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, kötülüğe

⁵⁶² İsra 17/18.

⁵⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 220-221; İsfahânî, *Müfredat*, I, 240; Ayrıntı için bk. Mustafa Çağrı, “Zem”, *DİA*, 2013, XLIV, 233-234.

⁵⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 339.

⁵⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 339.

⁵⁶⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’d-Dîn*, s. 459.

⁵⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 339.

⁵⁶⁸ Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli’l-İlm ve’l-Amel*, s. 133.

⁵⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 173.

⁵⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 413; (II, 492); Basit suçlar ve ihlaller bu kategoriye dâhil edilebilir.

⁵⁷¹ Zemahşerî, *Kitabu’l-Minhâc fi’l-Usûli’d-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru’l-Arabiyyeti’l-Ülûm, Beyrut 2007, s. 55.

karşı gösterilen fitrî reaksiyonu, kınama olarak ifade etmektedir. Kötülük var olduğu sürece de kınamanın süreceğini belirtmektedir.

2. Fâil ile ilgili şartlar: Kâdî Abdulcebbar'a göre kötülük yapanı ve yapması gereken şeyi yerine getirmeyeni kınamanın iyi olması aklın apaçık bilgisidir. Buna göre hem yapan hem de yapmayanı kınamak doğru ve iyidir. Çünkü kötülüğü yapan kimse aynı zamanda iyiliği yapmamıştır. Bu durumda söz konusu kişiyi kınamanın hasen olması hak etmesi sebebiyledir.⁵⁷² Kabihin fâilinin yergiyi hak etmesi ise aklî olgunluğa ulaşmış olmasına bağlıdır. Çünkü aklen olgun olan biri, kabihin ne olduğunu bilebilir veya bilme imkânına sahip olabilir. Bu durumda kabih bilme imkânı (temekkün) doğrudan bilme konumundadır.⁵⁷³ Zira fâil, bilgi elde etmekten sakınabilir. Ancak böyle biri, kendisine bir fiilin vâcip olduğu kimse konumundadır. Örnek vermek gerekirse; Berahime gibi dinî gruplar ile Hristiyan ve Yahudiler, peygamberi yalanlayabilmekte, doğru bilgiyi elde etmekten kaçınabilmektedir. Ancak bilme imkânı, bilgisizliği mazeret olarak ileri sürmelerine imkân tanımamaktadır.⁵⁷⁴ Anlaşılan o ki, Kâdî Abdulcebbar'a göre bilgisizlik, kötülük yapmanın veya yanlış itikâdın mazereti değildir.

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde akıl, kendisine vâcip olan fiili, yerine getirmeyenin yergiyi hak ettiğini bilir. Aynı şekilde kötünün ne olduğunu bilen veya bilme imkânına sahip olan birinin yaptığı kötülüğün kınamayı gerektirdiğini de bilir. İyi ve kötünün ne olduğu noktasında aklın zorunlu olarak hüküm verdiği görülmektedir. Fakat hükmün hangi gerekçeyle verildiği (illet) akıl yürütmenin gerekli olduğu alanı oluşturur. Ona göre illetin tespitiyle, bir kimsenin kötülüğüyle kınamayı hak ettiğini bilmek, artık zorunlu olmaktadır.⁵⁷⁵

Kâdî Abdulcebbar kabih, özgür bireylerin fiili olursa yerginin hak edilmesine sebep olur, der. Çünkü ona göre kabih fiili zorlama/ikrah halinde işleyen kimse kınanmaz. Akıl böyle bir durumda fiile zorlayan kimsenin (mukrih) yergiyi hak edeceğini bilir.⁵⁷⁶ İnsanların kötüyü kınaması ise cezalandırma değildir. Bu bağlamda Nâtık bi'l-Hak, insanların birbirini kınamasının cezalandırma olmadığını söyler. Ona göre kınamaya bir değer biçilememesi kendisini cezadan ayırır. Nitekim bir kimse var olan gücüyle kötülük yapan birini kınayabilir. Fakat Allah bu kimsenin gücünü artırsa

⁵⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 501.

⁵⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 173.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 173.

⁵⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 224.

⁵⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 173.

mevcut gücüne eklenen güçle kınar. Dolayısıyla kınama hesap edilemezken, cezanın oranı belirlidir.⁵⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar kınama eylemini doğal bir hal görür. Kötüye karşı gösterilen tepkinin sadece kötüye olduğunu söyleyerek kınamayı fâille sınırlı tutar.

1.2.2. Küçümseme ve Aşağılama (İstihfaf ve İhanet)

Arapça'da 'alay etme, küçümseme, ihanet etme' gibi anlamlara gelen istihfaf⁵⁷⁸, aşağılama ve kınama kastıyla başkasının içinde bulunduğu rezilliği bildiren söz veya fiildir.⁵⁷⁹ İstihfaf, hem söz hem de fiil ile gerçekleştirilen kasıtlı bir yergi şeklidir.⁵⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar sözle küçümseme durumunda istihfafın kınamaya yakın bir anlam ifade ettiğini söyler. Fiil halinde ise küçümseyenin yanında küçümsenenin seviyesiz durumunun ortaya çıkacağını belirtir.⁵⁸¹ O, ihanet ile istihfaf aynı değerde olan kınama türlerine dâhil eder. Benzer şekilde aşağılama (levm), sert davranma (anîf) ve azarlamayı da (tevbîh) yergi manasına yakın anlamlı sözcükler olarak zikreder. Ancak engelleme (zacr), korkutma (tahfîf) ve uyarmanın (tahzîr) farklı olduğunu düşünür. Ona göre bu kavramlar, sözel veya fiili olsun zarara uğramaktan korkmayı gerektiren şeyi açıklayan ifadelerdir. Tehdit ise daha özel olan anlamıyla va'd ve cezaya yakın bir anlamı içerir. Korkutma anlamında kullanılabilen va'd ise sadece geleceğe yönelik bildirilerde söz konusudur. Fakat kınama ve aşağılamayı Kâdî Abdulcebbar, hem gelecek hem de maziye dair yergi türü kabul eder.⁵⁸²

Kâdî Abdulcabbar'a göre istihfafta, diğer kınama bildiren kavramlarda olduğu gibi kastın yanında muvâdaa yani değersizlik bildiren söz veya fiilin âdet üzere olması gerekir. Örneğin; kendisi için ayağa kalkmanın zorunlu olduğu bir kimse için ayağa kalkmamak onu küçümsemek ve aşağılamaktır.⁵⁸³ Ona göre burada fiilî olarak küçümsenenin değersizlik bildiren konumu, eylemine değer biçen biri tarafından açıkça ortaya konmaktadır.⁵⁸⁴ Bütün bu kavramların fâille olan ilişkisini göz önüne alarak bir tasnif yapılırsa mümin; övgü, yüceltme, saygınlık, muvâlât (dostluk) ve mükâfatı hak

⁵⁷⁷ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 266.

⁵⁷⁸ Şevki Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 247.

⁵⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 378.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 339.

⁵⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 339.

⁵⁸² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 339-340.

⁵⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 381.

⁵⁸⁴ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklîf*, s. 480.

ederken; kâfir ve günahkâr mümin; kınama, küçümsenme, aşağılanma ve muâdâtı (düşmanlık) ve cezalandırılmayı hak eder.⁵⁸⁵

Cezanın varlığı ise bütün bu kınama şekillerinin kendisine bitişmesine bağlıdır. Çünkü cezanın zarar olması için kınama ve aşağılama bitişmelidir. Kanaatimizce ceza, Mu'tezile'de kınamanın etkisini artırmayı sağlayan asıl faktördür. Çünkü kınama, doğal bir hal olarak her bir bireyin hakkı iken; cezalandırma, dünyada suçlara yasal olarak icra edilmekte ahirette ise Allah'ın hakkı olarak tezahür etmektedir.

1.2.3. Ceza (İkab)

Aslı 'akb' veya 'akîb' olan kelime, her şeyin sonu (âkıbet) anlamındadır. Falanın âkıbeti yok denildiğinde kendisinden sonra gelen bir evladının olmaması anlaşılır.⁵⁸⁶ Bu bağlamda babanın ardından kalan evlatlar 'akb'dır.⁵⁸⁷ 'Âkîb' bir idarecinin ardından yerine geçen kimsedir. Bu anlamıyla 'akb', ardışıklığı ve peşi sıralığı, bir şeyin ardından geriye kalacak olan her şeyi ifade eder.⁵⁸⁸ *"Onun bu sözünü, ardından geleceklere (akibihi) sürekli kalacak bir ilke olarak bıraktık ki, insanlar Rablerine dönsünler"*⁵⁸⁹ ayetinde bu anlam görülmektedir. Şu halde ardışık olan şeylere 'akb' denilmektedir. Örneğin iki, bir'den sonra geldiği için, *"akıbe's-sânî el-evvele"* denilir. Yine gecenin ardından gündüzün gelmesi nedeniyle, gece ve gündüz ardışıktır(âkıbe). Fâilin, fiilinin akabinde cezayı hak etmesi bu bağlamda ikab olarak ifade edilmektedir.⁵⁹⁰

Ceza (ukûbet) günahın ardından insanın maruz kalacağı zor durumdur.⁵⁹¹ Son, sonuç, dönüş yeri anlamında her şeyin nihayetini ifade eden 'ukbâ' kelimesi, hayatın ve işlerin sonu/sonucu anlamına gelmektedir. 'İtaatinin karşılığını gördü' (e'kabe) demek, 'yaptığı şey(in karşılığı) kendisini takip etti' anlamındadır.⁵⁹² Dolayısıyla 'ikab, ukubet ve muâkabe' kelimeleri insan eylemlerinin ardında yer alan ceza anlamına gelmektedir.⁵⁹³ Bir anlamda günahkârın kendisi sebebiyle cezalandırılacağı şey,

⁵⁸⁵ Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklîf*, s. 480.

⁵⁸⁶ Cevheri, *es-Sıhah*, s. 789; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdulkerim el-İzbâvî, Kuveyt 1987, III, 396.

⁵⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 612-613; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 396; Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, s. 407.

⁵⁸⁸ Cevheri, *es-Sıhah*, s. 789; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 398-399.

⁵⁸⁹ Zuhurf 43/28.

⁵⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 613; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 403, 407; Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 239.

⁵⁹¹ Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, s. 407.

⁵⁹² Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 410.

⁵⁹³ İsfahânî, *Müfredat*, II, 442; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 411.

günahın ardından belirlenen ceza anlamındadır.⁵⁹⁴ Kur'an, bu kelimeye hak edilen karşılık, amellerin hak edilen değeri/sonuç anlamında yer verir.⁵⁹⁵ ...*Hak edilen karşılığı vermekte de, sonucun ne olacağını belirlemekte de en iyi olan O'dur.*⁵⁹⁶ Görüldüğü kadarıyla ikab(ceza)nın Kur'anî bağlamı, hem bir sonuç hem de bir hakkın yerine getirilmesine işaret etmektedir.

Kâdî Abdulcebbar ise cezayı, küçümseme ve aşağılamanın bittiği hak edilmiş zarar olarak tanımlar.⁵⁹⁷ O, mükâfatı kulun hakkı; cezanın ise Allah'ın hakkı olduğunu söyler.⁵⁹⁸ Ayrıca ceza fiilinin Allah'a zorunlu olmadığını, fakat insanın özgür seçimiyle zorunlu hale gelen bir hak olduğunu belirtir. Buradan hareketle Kâdî, insanın bir şeyi hak etmesinin iki şekline işaret etmektedir. İlki mükâfat ve ivazda olduğu gibi eylemin vâcib olan karakterine bir hakkın bittişmesidir. Diğer ise vâcib kategorisinde değerlendirilemeyen ve sadece hak olarak ifade edilen ceza fiilidir.⁵⁹⁹ Câhız'a göre cezayı hak olarak Allah'a izafe etmek bir başka niteliği O'nun hakkında zorunlu kılar. O, bu niteliğin insaf olduğunu söyler. İnsaf, muhtevası gereği Allah'ın hak ve adaleti asla göz ardı etmeyeceğini vurgulamaktadır.⁶⁰⁰

Allah ile olan ilgisi yönünden ceza ile mükâfat arasında bir farkın olduğu görülmektedir. Sevabın önemli bir vasfı ve hükmü olan yücelik ve büyüklük, ceza için tolere edilebilmektedir. İzah etmek gerekirse cezayı hak eden birine uygulanacak azabın derecesi, dünyada yaşanan acıların miktarı kadar olabilir. Buna göre cezanın bir alt ve üst limiti vardır. Fakat mükâfat bu şekilde değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre sevabı diğer fayda türlerinden ayıran önemli bir özellik, üst düzey sevinç ve mutluluk kaynağı olmasıdır. Belirtildiği üzere ceza hakkında böyle bir üst sınır her zaman sabit olamayabilir. Ceza fiili hafif bir azap şeklinde olabildiği gibi acıklı ve şiddetli de olabilir. Ancak Mu'tezile'ye göre hak eden için devamlılık noktasında her ikisi arasında bir fark yoktur.⁶⁰¹

Yeri gelmişken ceza ile hak edilmeyen fayda olan ivaz arasındaki farka da işaret edilmelidir. Şüphesiz ceza, inkâr ve kötülüğün neticesinde hak edilen zarardır. Kâdî

⁵⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 612-613; Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, s. 407.

⁵⁹⁵ Cevheri, *es-Sihah*, s. 789; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, III, 396.

⁵⁹⁶ Kehf 18/44.

⁵⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 340

⁵⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, III, 299-300.

⁶⁰⁰ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (et-Terbîğ ve't-Tedvîr)*, III, 76.

⁶⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356.

Abdulcebbar'a göre cezaya hak etmenin bitişmesi, Allah'ın doğrudan fiili olan ve kulun hak etmediği elemeleri dışarıda bırakmak içindir. Öyleyse cezayı hasen kılan ilk unsur, hak edilmiş olmasıdır. Diğer de cezalandırmayı Allah'ın yapmasıdır. Burada ceza fiili, Allah'a aittir. Fakat cezanın zarar olması kabih olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah, kabihin fâili olamayacağına göre ceza vermek iyi nitelikli zarardır.⁶⁰² Kâdî Abdulcebbar, şahit âleme atıfta bulunarak cezanın iyi olduğunu izah eder. Şahit âlemde vacibi ihlal edip kötülüğü yapan kimseyi kınamak, her ne kadar kınanana üzüntü verse ve fayda da sağlamasa hak edildiği için iyidir. Kâdî, bu ortak illet nedeniyle cezanın gerekli olduğunu düşünür.⁶⁰³

Cezaya ayrıca aşağılama, kınama ve hakaret bitişmiştir. Bunun nedeni mükellefin kaçınılması gereken kabihi yapması ve yerine getirilmesi gereken vâcibi terk etmesidir. Kınama ve cezanın hak edilme şekli bu durumda aynı olmaktadır. Çünkü yergi, muhteva olarak yerileni küçümsemek, aşağılamak ve onurunu kırmaktır. Aynı durumun cezada da olması, ikisinin aynılığıni bildirmektedir.⁶⁰⁴ Nâtık bi'l-Hak, ceza ve kınamanın bir arada olmasını, her ikisinin aynı anda izafe edilebildiği varlıklar için mümkün görür.⁶⁰⁵ Buna göre sadece insan bu birlikteliğin mahalli olabilir. Çünkü cezayı hak eden biri doğal olarak kınamayı da hak etmiştir. Fakat Allah için ceza söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın bir şeyden zarar gömesi imkânsızdır.⁶⁰⁶

Ayrıca cezanın hak edilmesi, zulüm türü fiillerden farkını belirtir. Çünkü zulüm, hak edilmemiş zarardır. Her ikisindeki zarar olgusunu iyi veya kötü yapan, hak edilip edilmemesiyle alakalıdır. Şu durumda zulüm, istihkak dışı zarardır. Ayrıca ceza, kendisine ihanet ve istihfafın bittiği zarardır. Elemler de insana zarar vermektedir. Fakat eleme aşağılama ve küçümseme bitişmemektedir. Örneğin Allah'ın hastalık ve musibet şeklindeki elemeleri zarar verse de bir kınama terettüb etmez. Elemin sonu fayda olduğu için elemler geçici acı mesabesindedir.⁶⁰⁷

⁶⁰² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356.

⁶⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 161.

⁶⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356; Ceza ayrıca intikamdan farklıdır. Çünkü ceza, suçun karşılığıdır. Bu anlamıyla mükâfatın zıddıdır. Buna karşın intikam, nimetin çekip alınmasıdır. Bu açıdan intikam, nimet vermenin zıddıdır. Nimetten mahrum bırakma bir nevi intikam almaktır. Bk. Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 240.

⁶⁰⁵ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 263.

⁶⁰⁶ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 263; Bu konunun ayrıntılı bir açıklamasına yerginin hak edilip cezanın hak edilmediği fiiller başlığında yer verilecektir.

⁶⁰⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 278; *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 133.

Öte yandan elem, insanın kendi tercihi değildir. Bu nedenle sebep ve sonuç Allah'a aittir. Ceza ise insanın kendi fiilinin sonucudur. Bu özelliğiyle acı veren sonuç, insana aittir. Buna göre cezanın zarar olması, içerisinde herhangi bir faydanın bulunmayacağı anlamına gelir. Fakat elemi mükellef hak etmese de bedelini/ivaz hak etmiştir. Bu durum elemin maslahat ve menfaat olduğunun kanıtıdır. Böyle bir anlam, ceza için söz konusu değildir.⁶⁰⁸

Diğer yönden elem, sürekli değildir. Örneğin arı sokması acı verse de gelip geçicidir. Bu durumda hissedilen acı elemdir. Sürekli olmadığı için azap değildir. Buna göre azabın niteliği kesintisiz acı olmasıdır. Buna binaen kelimenin aslı tatma, lezzet (istimrâ) duymadır. Bu yönüyle de cezaya benzemektedir. Çünkü ceza, daimi elemdir. Ceza, mutlak olarak hak edilmişken, elemin hak edilip edilmemesi muhtemeldir. Bu nedenle elem sonludur. Dolayısıyla her azap, elemdir. Fakat her elem, azap değildir.⁶⁰⁹

Bundan başka mükellef, meşakkatin karşılığı olarak mükâfatı hak etmektedir. Fakat cezalandırmada meşakkat unsuru net bir ölçüt değildir. Örneğin meşakkat olmaksızın sadece itaatsizlik eylemiyle bir kimse cezalandırılabilir. Buna mukabil papaz ve rahiplerin ritüelleri gibi meşakkatli fiillerle de mükellef cezayı hak edebilir. Burada ceza, inkâr ve buna bağlı oluşan eylemin neticesinde hak edilmektedir. Bu açıdan ceza fiilinde dönüşüm vurgusu daha baskındır. Dolayısıyla inkâr veya fiil şeklinde olsun kötü eylem, denk bir karşılığa dönüşmektedir.⁶¹⁰ İbn Melâhimî ise inkârcıların meşakkat olan ibadetleri neticesinde hak edecekleri elemi, sadece zarar olgusuyla izah etmez. Bu durumu büyük bir menfaatin kaçırılması veya zararın uzaklaştırılamaması olarak ifade eder. Çünkü insanlar yorucu ticaret faaliyetleri sonucunda bir kâr elde edememekte, ticaret yapmanın verdiği sevinç hali ile yetinmektedir. Dolayısıyla bu hali zarar olarak görmemekte fayda veya kâr elde edememe olarak telakki etmektedirler.⁶¹¹ İnkâr eden birinin inancının gereği yerine getirdiği fiiller meşakkat oluştursa da cezayı hak etmektedir. Onlar bu ritüelleri zarara uğramak için yapmamakta; tamamen fayda elde etmeyi ummaktadırlar. Dünyada yarattığı sevinç ve huzur halinin aksine eylemin faydaya götürmemesi ise zararın hak edilmesi anlamına gelmektedir.

⁶⁰⁸ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 108.

⁶⁰⁹ Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 239.

⁶¹⁰ Haksızca çekilen acı ve sıkıntıların ahirette ivaz'a dönüşümü gibi kötü fiillerde cezaya dönüşecektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 80.

⁶¹¹ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 314.

Diğer açıdan İbn Melâhimi, organların ve kalbin teklifinden söz eder. Ona göre organların fiilleri, yönelimler (itimadât), oluşlar ve sözler; fiillerin suretini, niteliğini ve itaat ve ibadet şekillerini kapsar. Kalbin fiilleri ise ilim, itikâd, zan, nazar, irade gibi edimleri içerir. Dolayısıyla her iki fiil alanında görülen bozulma cezanın hak edilmesine neden olur.⁶¹² Mu'tezilî düşüncede kalbin teklifi ile organların teklifi arasında uyum olmalıdır. İnkâr eden biri kalbî teklifte ihlale sebep olduğu için cezayı hak etmektedir. Büyük günah işleyen biri de organların teklifinde ihlale neden olduğu için cezalandırılmaktadır. Esasında her iki eylem kötülüğün varlığına işaret etmektedir.

Bu bağlamda Ebu Haşim, salt kötülüğü cezanın (zararın) varlığı için delil kabul etmektedir. Ona göre kabih eylemin bir cezası olmazsa, şehvetin varlığıyla mükellef kabihi işlemeye teşvik edilmiş olur. Yine vâcib fiile bitişen doğal kaçınma haliyle mükellef, vâcibi terke zorlanmış (bâis) olur. O, sadece mükâfatın, insanı iyi eyleme teşvik edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü mükâfatın sağlayacağı lezzeti mükellef vâcibi terk ederek ve günahı işleyerek o an için elde edebilir. Bu nedenle insanı teşvik etmek için cezanın varlığı (terhîb) gereklidir. Allah'ın zarar vermeyeceği yönünde bir beklenti ise emir ve nehiylerini dikkate almamaya götürür. Bu ise kötülük yapmaya teşvik etmektir.⁶¹³ Ebu Haşim'in vurgulamak istediği insanın kötülükten uzak tutup, iyiye yönlendirmek için cezanın bilgisi zorunludur. Kötü fiillerin varlığı da cezanın gerekliliğine en güçlü kanıttır. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükâfat ve cezanın muhtevası insanın alışkın olduğu fayda ve zarar türlerinden oluşmalıdır. İnsanın üzerinde akledebileceği somut değerlerin olmasını Kâdî, terhîb ve tergîb için gerekli görmektedir.⁶¹⁴

Mu'tezile, cezanın tanımında süreklilik vurgusu olmasa da cezayı düşüren bir neden olmadıkça kalıcı olduğunu kabul eder. Nâtık bi'l-Hakk'a göre cezaya bitişen kınamanın sürekli olması, cezanın kalıcı olduğunun delilidir. Buna sebep bireyin sakınma imkânı varken bilerek veya bilme imkânı içerisinde kabihi yapmasıdır. O, bu illetin bütün zamanlarda mevcut olduğunu düşünür.⁶¹⁵ Ona göre kınama, sadece belli bir dönem için geçerli olsa zamanla kayıtlanmış olurdu. Böyle bir durumda tek bir vakitle sınırlı kalan kınamanın diğer zamanlara geçişi söz konusu olmazdı. Örneğin kötü olan

⁶¹² İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 269.

⁶¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 343.

⁶¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356.

⁶¹⁵ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 264.

Firavun sadece kendi çağında kötü değildir. Tüm çağlarda kötü biridir. Hatta Allah, bu âlemin dışında başka bir âlem daha yaratsa, oranın halkı için Firavun yine kötüdür. Dolayısıyla kınama, zaman ve mekânla kayıtlanabilen bir tepki değildir. Çünkü bütün zamanlarda geçerli olan illet, bu kimselerin kötülükten kaçınma imkânlarına rağmen kötülük yapmalarıdır.⁶¹⁶ Öyleyse Kur'an'ın tescillediği kötü semboller, yaptıkları kötülükler için dünyada sürekli bir kınamayı ahirette de kalıcı bir azabı hak etmektedirler.

Buradan hareketle mükâfat ve cezanın dünyada iken hak edene verilmesi mümkün görülmemiştir. Kâdî Abdulcebbar bu ihtimali, mükâfat ve cezanın niteliklerini dikkate alarak imkânsız görür. Çünkü ona göre teklif, meşakkattir. Mükâfat her türlü meşakkatten arınmış faydadır. Ceza ise rahat ve huzurun olmamasıdır.⁶¹⁷ Buna rağmen burada iki ihtimal söz konusudur. İlk olarak Allah, mükellefin teklif ile zorluk yaşamasına engel olabilir. Diğer yönden insan, teklif süresince başına gelen felaket ve sıkıntılarla bir şekilde cezayı tadabilir. Fakat Kâdî, her iki seçeneğin teklif süresince birlikte olmasını imkânsız bulur.⁶¹⁸

Çünkü böyle bir durumda teklife de gerek kalmamaktadır. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar, mükâfatın teklif sürecinde var olması halinde mükellefin itaate zorlanmış (mülce) olacağını söyler. Ona göre teklif sürerken mükellefi itaat etmeye zorlamamak için mükâfat ertelenmelidir. Çünkü ilcanın varlığı teklifi kabih yapan bir durumdur. İtaat ise hasen bir gerekçeye dayanmalıdır. Bu da mükellefin özgür tercihi ile itaat etmesidir.⁶¹⁹ Aslında Kâdî, meseleye mükâfat ve cezanın sahip olduğu hükümler açısından yaklaşmaktadır. Her iki değer taşıdığı vasıflar bu dünyada icra edilmelerine imkân vermemektedir.⁶²⁰

Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar'a göre bir eylemin mükâfat ve cezasının değer olarak ortaya çıkması, eylemin gerçekleştiği andır. Öldükten sonra mükellefin mükâfat veya cezayı hak etmesi ikinci aşamadır. Hak edilen ceza ve mükâfatın uygulanması ise üçüncü aşamadır. Bu şu şekilde açıklanabilir. Bir kimse yaptığı eylemin karşılığını dünyada elde edemez. Çünkü hak etme süreci devam etmektedir. Sevabı hak etmek için taat ve iyiliğin olması kaçınılmazdır. Ancak hakkın sabit olması için teklifin sona

⁶¹⁶ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 264.

⁶¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 356-357.

⁶¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 358.

⁶¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 359.

⁶²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 358.

ermesi gerekir. Bu ise ikinci aşamadır. Artık kişi yaptığını hak etmiştir. Son olarak ahiret, hak edilen sevabın verildiği üçüncü aşamadır.⁶²¹

Bir diğer mevzû ise Ebu Ali'nin dünyada hak edilen cezayı ceza olarak kabul etmesidir. Ona göre dünyada kulların birbirine yaptıkları kötülükler neticesinde hak ettikleri ceza zamanla kayıtlıdır. Bu durumu açıklama sadedinde o, Allah'a ve insana karşı işlenen suç ayrımı yapar. Allah'ın kullarına olan nimeti sayı ve miktara gelmeyecek kadar sınırsızdır. İnsanların birbirleri arasında bu boyutta bir nimetin gerçekleşmesi ise asla mümkün değildir. İnsanoğlu bu eşsiz nimetin kadrini bilebilecek yeterliliğe sahip de değildir. Bu açıdan Allah'ın emrine itaatsizlik halinde hak edilecek cezanın miktarı tasavvuru imkânsız bir boyutta olmalıdır. Bu ise kalıcı bir cezaya karşılık gelmektedir. Ona göre dünyada tasavvur edilebilecek en şiddetli ceza sonlu olduğu için ahiretin cezası ile kıyaslama ihtimali yoktur. Ebu Haşim ise görünen âlemde hak edilen cezanın ceza olmadığı kanaatindedir. Ona göre mükellefin bu âlemde cezayı hak etmesinden söz edilemez. Cezalandırma, tamamen uhrevî plana uygun süreklilik vasfına sahip bir eylemdir.⁶²²

Ebu Ali ayrıca maslahatı gözetmek için insanların da ceza verme yetkisinin olduğunu söylemiştir. Ancak bunu öldürülenin velisine kısas veya diyet hakkı gibi özel uygulamalarla sınırlandırmıştır.⁶²³ Ebu Haşim ise bunun mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü cezayı hak etmenin fiil ve fâille alakalı boyutu vardır. Fiilin kötü, fâilin bilgi sahibi olması gerekir. Dolayısıyla her iki özellik insan için eşit düzeydedir. Şayet insanlar bir suçun cezasını verecek olsalar suçlunun hak ettiğinden daha fazlasını verebilirler. Buna sebep, insanların tamamı basit bir suç sebebiyle suçluyu cezalandıracak olsa cezanın miktarı noktasında aşırıya gitme olasılıklarıdır.⁶²⁴

⁶²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 358.

⁶²² Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 264.

⁶²³ Bu husus birkaç açıdan izah edilmeye çalışılmıştır. İlk önce mükâfat ile ceza arasındaki benzerlikten hareket edilmiştir. Vacibi yapıp kabihten kaçınan nasıl Allah mükâfatlandırıyorsa tam tersi durumda olanı cezalandıracaktır. Bu açıdan ceza yetkisi, sadece Allah'a aittir. Diğer yönden bir kimse, bir başkası tarafından kendisini cezalandırılmayı hak ediyorsa burada kişiye özel bir ayrıcalıktan bahsedilemez. Herkes ceza vermede eşittir. Çünkü ceza kabih bir fiil neticesinde hak edilmiştir. Bu da herkes için ortak illettir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 344-345.

⁶²⁴ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 266; Esasında devlet hukuk ölçüsünde kamusal alanı ilgilendiren suçları cezalandırmaktadır. Fakat birey ile sınırlı kalan suçların cezasını toplumun üstlenmesi sosyal alanda kaos ve huzursuzluğa sevk edebilir. Özellikle bugün bazı suçların infazı insanlar tarafından İslamî bir kimliğe büründürülerek toplum önünde gösteri şeklinde sergilenebilmektedir. Bu tarz gayri İslamî ceza yöntemlerinin ne derece vahşice işlendiği gözlemlenmektedir. Ebu Haşim'in düşüncesi bu itibarla dikkate değerdir. Çünkü insanların toplu halde ceza verme faaliyeti içerisinde olmaları vicdan ve adalet ilkesini göz ardı etmelerine neden

Fâilin cezayı hak etmesinin şartı olarak Kâdî Abdulcebbar, diğer övgü ve yergi türlerinden olduğu gibi aklî olgunluk ile kabîhi bilmeyi ve bilme imkânı içerisinde olmayı zikreder. Bu illetin varlığı halinde cezanın hak edileceğini ikisinden birinin yokluğu ile hak edilmeyeceğini söyler. Onun düşüncesinde fâilin cezayı hak etmesine engel oluşturacak faktörler olmamalıdır.⁶²⁵ Kâdî Abdulcebbar ayrıca bütün günahların cezaya etkisinden söz eder. Ona göre kâfir sadece küfür nedeniyle cezayı hak edecek değildir. Bunun yanında büyük veya küçük diğer bütün günahlarının da cezasıyla yüzleşeceğini ve hesabını vereceğini düşünür. O, bu düşüncesiyle cezalandırmada bütün günahların değerlendirileceğine yani hiçbir suçun göz ardı edilmeyeceğine atıfta bulunmaktadır.⁶²⁶

Sonuç olarak Kâdî Abdulcebbar, cezanın hasen olmasını sağlayan yönü istihkak olarak tespit eder. Ona göre istihkak, zarar olan bir eylemi iyi yapan temel unsurdur.⁶²⁷ Ayrıca o, kınama ceza ilişkisi üzerinden cezayı rasyonel ve ahlakî zeminde izaha çalışır. Mu'tezile ekolünün çokça başvurduğu kıyas metodu (istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib) onların, meseleleri sadece teolojik verilerle ilişkilendirmediğini kanıtlamaktadır. İnsan hak ve hukukunu ilgilendiren konuları aynı zamanda insanî ve ahlakî yönüyle de ele almışlardır. Ayrıca onlar, istihkakı sadece Allah'ın hakkını savunmak olarak anlamamışlardır. İstihkak, onların rasyonel teolojilerinde insan hakkını savunmak olarak yasal ve ahlakî bir ilkeliliğe sahiptir. Çünkü insanın yaptığı kötü eylemlerin mutlaka bir karşılığı olduğunu hem akıl hem de din teyit etmektedir. Bu nedenle fiillere terettüb eden karşılıkların keyfiyetini tespit etmek önem arz etmektedir.

3. HAK EDİŞLERİ BAKIMINDAN FİİLLER

İnsanı fiilde bulunmaya iten güç kelâmî literatürde 'dâî' olarak ifade edilmiştir. Güç sahibi varlığı herhangi bir fiili yapmaya çağıran dâî, esasında sonsuz sayıda fiile güç yetirme değil, bir tercihte bulunma yetisidir. Öyleyse mükellefi tercihte bulunmaya iten birden çok neden olabilir. Kâdî Abdulcebbar'a göre fiil iyi ve faydalı olduğu, içerisinde fayda olduğu, fayda elde etmeye sebep olduğu, zararı engellediği veya zararı

olabilmektedir. Toplum tarafından suçlu ilan edilen birini ceza vermek böyle bir yolun makulleştirilmesi demektir. Herkes tarafından kabul edilen ve uygulanan bir cezalandırma yönteminin içerisinde grup psikolojisinin etkisiyle aşırılığın olması ise muhtemel bir durumdur.

⁶²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 360.

⁶²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 360.

⁶²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 232.

engellemeye aracı olduğu için tercih edilebilir. Ancak Kâdî, fiilden ziyade fâilin yaklaşımını da önemser. Çünkü fâilin fayda elde etme beklentisi olmadan ‘dâî’, son derece faydalı bir fiile bireyi yöneltmemeyebilir. Yine fâil, içerisinde hiçbir fayda olmayan fiili faydalı zannıyla yapabilir.⁶²⁸

Kâdî Abdulcebbar ayrıca bir fiili terk etmeye çağıran birden çok sebep olabileceğini söyler. Terk edilenin kötü olması, salt zarar olması, zarar içerikli olması, bir faydanın elde edilmesine engel olması veya bir faydanın kaçmasına sebep olması gibi nedenlere işaret eder. Ona göre bütün bu ‘devâî’ unsurları fiilin meydana gelmesinde ‘asıl’ mesabesindedir. Bunlar bir fiilde bir arada olabildiği gibi, her bir fiilde ayrı ayrı da olabilir. Yine etkisi güçlü olabildiği gibi zayıf da olabilir. Kâdî Abdulcebbar’a göre tercihin nesnesi olan fiilin, fâil üzerindeki etkisi, fiilin var olmasında önemli bir faktördür.⁶²⁹

Kâdî Abdulcebbar’ın düşüncesinde istihkak, fiillerin değersel bir karşılığı olduğunu gösterir. O, istihkakın ilk şartı olarak eylemin gerçekleşmesini yani yokluktan varlık alanına intikal etmiş olmasını zikreder. Fakat özel bir gerekçe (vech) olmaksızın sadece bir fiilin var olmasını istihkak için yeterli bulmaz. Aynı zamanda fiillerde bir takım yönlerin olması gerektiğini söyler. Ona göre medhin hak edilmesi için vâcibin vücûb ifade eden bir vech dayanarak yapılması; kabihin kabih olan vech sebebiyle terk edilmesi fiillerin ontolojik yönlerle sahip olduğunu göstermektedir.⁶³⁰ Dolayısıyla Kâdî, bir şeyin varlığı ile beraber zıddının da bulunmasını ve bunlara ait hükümlerin olması gerektiğini söyleyerek istihkaka zorunlu ve mâkul nedenler tespit eder.⁶³¹ Buna göre fiillere ait hükümleri Kâdî Abdulcebbar’ın tasnifi doğrultusunda aşağıdaki şekilde maddeleştirebiliriz.

⁶²⁸ Allah’ın kudreti göz önüne alındığında insanın yapabildiğini Allah’ın yapamaması gibi bir düşünce saçmadır. O halde insanın fiillerine ait bütün bu hükümler Allah’ın fiilleri için de söz konusudur. Allah’ın fiilleri arasında da vacip ve tefaddul olan fiiller vardır. Aradaki tek fark Allah’ın kendi menfaati için veya kendisinden bir zararı uzak tutmak için eylemde bulunmaması ve kabih asla yapmayacak olmasıdır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 355.

⁶²⁹ Fâil, bir fiilin faydalı ve zarara engel olduğunu anladığında fiili yapmaya zorlanmış olur. Buna mukabil zararlı ve faydanın olmadığı bir fiile karşı kâdir olan biri yapmamaya zorlanır. Örneğin çok acıkan biri lezzetli bir yemeği yemeğe zorlanmıştır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 356.

⁶³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 301; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Arslan, *Mu’tazile’ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, ss. 40-45, 56, 63-69.

⁶³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû-fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 301.

1. Varlığına ilave bir sıfat eklenmeksizin meydana gelen fiiller. Örneğin deli, çocuk veya uyuyanın gayri ihtiyarî fiilleri buna örnektir. Bu tarz fiillerde zarar veya fayda söz konusu değildir. Bu bakımdan övgü ve yergi bu fiiller için düşünülemez.⁶³²

2. Varlığına bir sıfat bitişiyle oluşan fiiller. Fiil, fiilin niteliğini bilmeyen veya bilme imkânına sahip olmayan biri tarafından meydana gelirse herhangi bir hüküm bildirmez. Fakat fiil, bilen veya bilme imkânı içerisinde olan biri tarafından özgürlüğü kısıtlama (ilca) ve bir eylemi yapmaya veya kaçınmaya zorlama (ikrah) olmaksızın meydana gelirse hasen veya kabih olarak nitelenir.⁶³³ Buna göre fiiller, iyi, kötü, fayda ve zarar olarak nitelenirken fâilleri de iyi, kötü, itaatkâr, isyankâr, kâfir veya mümin gibi vasıflara sahip olmaktadır.⁶³⁴ Öyleyse fiilin bir hüküm bildirmesi için fiil ve fâile ait şartların olması gerekmektedir.

1. Sadece Övgünün Hak Edilmesi

- a. Fiile ait şart: Fiilin iyi/iyilik olması.
- b. Fâile ait şart: İyilik yapmayı irade etmesi

2. Övgü ve Mükâfatın Birlikte Hak Edilmesi

- a. Fiile ait şart: Fiilin iyi olan vasfına ilave bir fayda ihtiva etmesi.
- b. Fâile ait şart: Fâil, fiilin hem iyi hem de faydalı olduğunu bilmeli veya bilme imkânına sahip olmalı.

3. Sadece Kınamanın Hak Edilmesi

- a. Fiile ait şart: Kötülüğe sebep olan her türlü eylem.
- b. Fâile ait şart: Fâilin bizzat kötülük kastıyla yapması.

4. Kınama ve Cezanın Birlikte Hak Edilmesi

- a. Fiile ait şart: Fiilin kabih olması
- b. Fâil ile ilgili şart: Fâilin kabihini bilmesi veya bilme imkânına sahip olması.⁶³⁵

⁶³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 232.

⁶³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 232; *el-Muğnî*, VI/I, 28; Ayrıntılı bir çalışma için bk. Hulusi Arslan, “Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16, ss. 56-59.

⁶³⁴ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 24; Fiilleri kabih yapan yönler; zulüm, abes, yalan, nankörlük, cehalet, zarar, kötü iken; fiilleri hasen yapan yönler; iyi, fayda, adalet, doğru, ilim ve hasen iradedir. Ayrıntı için bk. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 274.

⁶³⁵ Bu sınıflandırmayı çalışmamız süresince elde ettiğimiz bilgiler doğrultusunda yaptık: Benzerlik için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 232-233; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 219-220; (II, 48-50); İstihkakın özeti mahiyetinde bu tablo ayrıca hak etmenin vacip olduğu haklar; hasen olan fakat vacip olmayan haklar; düşmesi mümkün olan ve olmayan haklar olarak kategorize edilebilir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 172.

Bu taksimata göre bireyin eylemi bir değer bildirir ve bunun üzerine bir hüküm inşa edilir. Bu hükümler, mükâfat veya ceza şeklinde karşılıklara dönüşür. Şu halde bireyin eylemine bitişen iyi veya kötü niteliklerin değerini incelemek gerekmektedir.

2.1. ÖVGÜ VE MÜKÂFATI HAK EDEN FİİLLER

Öncelikle bilinmesi gereken fiillerin bizatihi kendisi ve hükümleri hakkında farklı yorum ve kanaatlerin olduğudur. Bu olgu, farklı dinlere inanan insanlar arasında olabildiği gibi aynı dinin mensupları arasında da olabilmektedir. Bir fiil, bir ekole göre iyi iken bir başka gruba göre kötü olabilmektedir. Örnek vermek gerekirse, elem Mu'tezile'ye göre iyi iken; Seneviyye gibi gruplar elemin kötü olduğunu iddia etmektedir. Diğer yönden Mu'tezile'ye göre elemin iyi olma nedeni ivaz ve ibret iken; Eş'ariler için elemeleri Allah'ın yaratmış olması iyi olmasında yeterlidir.⁶³⁶

Mu'tezile teolojisinde fiillere ait değerler teklif için son derece önemlidir. Çünkü fiiller hüküm bildirir. Hüküm ise mükellefin hak etmesini sağlar. Onlar, teorik açıdan şeylerin miktarlarına pek değer vermemişlerdir. Bu nedenle fiillerin zatî hükümlerine bağlı olarak mevcut değerlerini tespit etmek için iki kriter öne sürmüşlerdir.

1. Varlığına zait bir sifata sahip olmayan dolayısıyla hüsun ve kubûh olarak nitelenemeyen ve bir hüküm bildirmediği için de istihkaka dâhil olmayan fiiller.

2. Varlığına ilave bir vasfa sahip olan, hüsun ve kubûh olarak nitelenen, bir değer ve hüküm bildiren fiiller.⁶³⁷ Şu halde bir fiilin varlığı, hüküm bildirmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda fiil, değer bildiren yönleri sahip olmalı ki övgü, mükâfat, kınama veya cezanın hak edilmesi sağlanabilsin.

2.1.1. Sadece Övgüyü Hak Eden Fiiller

İsfahânî, övülme arzusunun yaratılıştan olduğunu söyler. Ona göre bu duygu, insanlarda adalet duygusunu açığa çıkarır. O, övülme arzusu olmadığı takdirde adaletle riayetin sekteye uğrayacağını düşünür. Bu bakımdan insanı kötülükten alıkoyup iyiliğe yönelten şeyleri; akıl, hayâ, övülme arzusu ve yerilme korkusu olarak ifade eder.⁶³⁸ Onun düşüncesinde fitrî bir hal olan övülme arzusu veya kınama korkusu insanın

⁶³⁶ Teklif, inkâr edeceği bilinen kimsenin durumu, peygamber gönderme, teklif-i ma'la-yutak, çocuklara azap edilmesi, kabihi irade etme vs. örnekler için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 229.

⁶³⁷ Duğaym, *Felsefetu'l-Kader*, s. 273-274.

⁶³⁸ Râğib el-İsfahânî, *ez-Zerâ ilâ-Mekârimi's-Şerâ*, s. 231.

sorumlu davranmasına etki eder. İnsan böylece iyiyi över, arzu eder ve övülecek davranışlar sergiler. Övgü, doğal bir eğilim olduğu için öncesinde iman şartı da aranmaz. Çünkü iyi, geçişli bir fiil olarak doğası gereği herkese hitap eder.

Kâdî Abdulcebbar, terim olarak bu tür fiillere ‘tefaddul’ der. Tefaddul, fâilin yapmak zorunda olmadığı ve sırf bir başkasına fayda sağlamak için yaptığı kasıtlı ve karşılıksız iyiliktir.⁶³⁹ Bu bağlamda karşılıksız iyilik, insanlardaki vicdan, hak ve adalet duygusunun varlığına işaret etmektedir. Öyle ki bireyle sınırlı kalan nafil ibadetler veya karşılıksız iyilikler aynı zamanda ‘murağğab fih’ olan fiillerdir. Allah’ın sevap kazanmaları için kullarını teşvik ettiği fakat yapmaya zorlamadığı iyiliklerdir.⁶⁴⁰ Bunun imkânı noktasında bütün insanlar eşittir. Hatta insanın diğerine karşı sahip olduğu hak ve sorumluluk şuuru iyiliğin ahlakî kaynağını oluşturur. Bu durum aynı zamanda özgür olanların övgüyü hak edeceğine işaret etmektedir.⁶⁴¹ Görüldüğü üzere Kâdî, mükâfatı hak etmeyi sadece vacip fiile endekslemeyi. Ona göre vacip olmayan, fakat yapılması teşvik edilen iyilikler de övgü ve mükâfatın hak edilmesini sağlar.⁶⁴² Dolayısıyla kasıtlı, bilinçli ve faydalı bir eylem övgüyü hak etmektedir. Şu halde bir fiilin övgüye değer olması için bireye ve diğer insanlara faydalı veya bir zarara engel olmalıdır. Allah’ın övgüyü hak etmesi de faydalandıran ve nimetlendiren olması ile ilintilidir.⁶⁴³

Her şeyden önce övgü dünyevî bir değer biçme şeklidir. Kâdî Abdulcebbar tecrübe aleminde, mükâfatı temsil eden aslın övgü olduğunu söyler.⁶⁴⁴ İnsanların iyi fiilleri, hal ve hareketleri, nesneler, oluşlar, sözler ve olgular vs. övülmekte veya yerilmektedir. Küçük bir çocuğun birtakım fiilleri, iyi ve yararlı olana teşvik etmek için övülebilir. Fakat bu övgü, istihkak üzere gerçekleşmediğinden tefaddul cihetiyledir.⁶⁴⁵ Yine insan bazı üstün nitelikleriyle yani aklı, zekâsı veya gücüyle övülebilir. İnsanlar, sahip oldukları cesaret, marifet, iffet, dürüstlük gibi erdemleriyle övülebilir. Bil-kuvve olan bu hasletlerin fiili alanda tezahürüyle hak edilen övgüye ayrıca mükâfat bitişir.⁶⁴⁶ Bundan başka ahlakî bir değer atfetmeksizin güzel olan her şey övebilir; çirkin olan

⁶³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 48-49.

⁶⁴⁰ Mendub, örfte Allah’ın sevdiği fiil anlamında müstehab olarak ifade edilen fiildir. Vacip olmadığı için de nafil olarak isimlendirilir. Bk. İbnu’l-Melâhimî, *Kitabu’l-Mu’temed fi-Usûli’d-Din*, (2012), s. 835.

⁶⁴¹ Çünkü ilca ile fiilin birlikteliği halinde övgünün varlığı söz konusu değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 505.

⁶⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 158.

⁶⁴³ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 52.

⁶⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 152.

⁶⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 498.

⁶⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 498-499.

şeyler de yerilebilir. Örneğin bir insan, fizikî yapısı veya giyim kuşamıyla övülebilir de yerilebilir de. Böyle bir durumda övgü ve yerginin mükâfat veya ceza ile ahlakî ilişkisini kurmak mümkün değildir. Dolayısıyla estetik ile ahlakî standartlar arasında her zaman bir uyumun olacağı iddia edilemez.⁶⁴⁷ Nesne veya davranışların övülmesinde devamlılık da söz konusu değildir. Örneğin bir manzarayı öven o an için oluşan duyguyu ifade etmektedir. Öyleyse övgü, ahlakî değerlere yönelik olduğunda hem devamlılık sağlanmakta hem de mükâfata konu olmaktadır. Şu halde iyi veya güzele gösterilen tabî tepki övgüyü izah etmektedir. Buradan hareketle Mu'tezilî düşüncede iyinin ne olduğu ve ne anlam ifade ettiği önem kazanmaktadır. Çünkü iyilik, vâcip ve mendubun yapılması veya kabihin terki ile üretilsin övgünün hak edilmesinin en önemli nedenidir.

Kâdî Abdulcebbar, iyi edimi (hasen), 'fâilin yaptığında bir vecih üzere kınamayı hak etmeyeceğini zorunlu olarak bildiği fiil' olarak tanımlar.⁶⁴⁸ Hasen olan eylem, düşünme ve ibadet gibi vâcib, bir insana yardım etmek gibi tefaddul veya nefes almak gibi mubah fiiller olabilir. İnsanın bu tarz fiillerden dolayı kınanmayı hak etmeyeceği bilgisi zarûrîdir.⁶⁴⁹ Yani hasen olan fiil, bir fayda sağlıyor veya zararı engelliyorsa övgünün nedenini oluşturur. Kâdî, ayrıca iyi fiillerin iki türünden bahseder. İlki, bir başka şeye bağlı olmaksızın kendinde iyi olan fiillerdir. Adalet, doğruluk, iyilik, hak ve hukuka riayet vb. fiiller özlerinde iyidir. Ahlakî hükümleri övgü ve mükâfattır. Diğeri de bir başka şeyin varlığına bağlı olan şerî iyidir. Örneğin, hayvan boğazlamak dinî bir emir ve lütuf olduğu için iyidir.⁶⁵⁰ İyiyi yapma, aklî veya dinî bir yaptırım ile olsun övgü ve mükâfatın hak edilmesine götürür.

Övgünün sürekliliği için fiilin niteliği önemlidir. Daha doğrusu övgünün hak edilmesi için fiilin ahlakî bir değeri olmalıdır. Örneğin itaat etmek ve yararlı eylemlerde bulunmak övgünün sürekli hak edilmesi için zorunludur.⁶⁵¹ Burada övgünün hak edilmesini sağlayan mükellefin iman etmesi, iyilik yapması, iyi olması ve kötülükten olabildiğince kaçınmasıdır. İyilik ise bireysel ve sosyal yönüyle:

⁶⁴⁷ Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 77.

⁶⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 45.

⁶⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 45; Ayrıntı için bk. Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 25; Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 73.

⁶⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 62.

⁶⁵¹ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik fî-Uşûli'd-Dîn*, s. 475.

1. Aklî açıdan iyi: Fâile dönük/kişisel fayda ve başkasına dönük/sosyal fayda olmak üzere iki kısımdır.

a. Kişisel fayda: Bir fiilli yapmakla veya terk etmekle gerçekleşir. Örneğin, adalet, dürüstlük ve iyilik yapılarak; zulüm ve haksızlık terk edilerek fayda sağlanır.

b. Sosyal fayda, övgü ve mükâfat dikkate alınmasa, neredeyse iyilik yapanın kendisine dahi fayda sağlamayacak derecede başkasını ilgilendiren iyiliktir.

2. Semî açıdan iyi: Şerî ibadetler ile başkasını doğrudan ilgilendirmeyen ve sadece yapana özel kişisel faydalar sayılabilir. Fâil, nafîle ibadetleri yaptığında övgüyü hak eder. Terki halinde yergiyi hak etmez.⁶⁵²

Bu maddeler üzerinden denilebilir ki meşakkat, medhin etkisini artırmada önemli bir role sahiptir. Kâdî Abdulcebbar, meşakkat olan fiilde medhin ziyadesini bir örnek üzerinden fayda faktörüyle izah eder. Örneğin, insanların çok sık kullandığı bir yere su kuyusu açmakla; ıssız bir yere su kuyusu açmak arasında meşakkat noktasında fark yoktur. Fakat insanların çokça faydalandığı bir tasarruf, daha fazla övgünün hak edilmesi anlamına gelmektedir.⁶⁵³ Buradan hareketle emek ve fayda birlikteliği övgünün değerini artırmada oldukça önemlidir.⁶⁵⁴

Diğer taraftan kötülük karşısında mükellefin alacağı tavır da övgünün hak edilmesi için oldukça önemlidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellefin övgüyü hak etmesi, kötüyü sadece kötü olduğu için terk etmesine bağlıdır.⁶⁵⁵ Anlık bir zararı savuşturmak veya arzu duyduğu için bir fiili yapmak veya terk etmek, övgüyü hak etme gerekçesi değildir. Çünkü böyle bir durumda kabih olduğu için eylemden kaçınılmamıştır. Farklı beklenti, talep ve duygular eylemin varlığına ilişmiştir.⁶⁵⁶ Örneğin bir kimsenin içkiyi zarar veriyor diye bırakması övgünün sebebi değildir.⁶⁵⁷ Çünkü zarardan korunma ve fayda elde etme refleksi doğal bir haldir.

Nitekim bir kimse her zaman fayda elde ettiği ve zarardan korunduğu için övgüyü hak etmez. Örneğin bir kimse su içtiği veya yemek yediği için övülmez. Tabî, doğal ve zorlama olmaksızın kendiliğinden meydana gelen fiillere ahlakî bir hüküm bitişmez. Bu

⁶⁵² Benzerlik için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 240-241; *el-Muğni*, XIV, 170-171.

⁶⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 123.

⁶⁵⁴ Ancak Kâdî'ya göre mükâfatın hak edilmesi için fiilde meşakkat olmalıdır. Medhin hak edilmesinde ise meşakkatın varlığını bir şart olarak görmemektedir. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 159.

⁶⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 302.

⁶⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 302.

⁶⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 505.

nedenle övgü veya kınama bu tür fiillerin (mubah) ahlakî hükmü değildir.⁶⁵⁸ Çünkü övgünün hak edilmesi için Kâdî Abdulcebbar, fâilin bir fiili yapmaya veya kaçınmaya zorlanmaması (ilcâ) gerektiğini vurgular. Fakat verilen örnekte su içme eylemi övgü nedeni olmasa da, fiilin bir amaç için yapıldığını göstermektedir. Yani fayda elde etme ve zarardan korunma isteğiyle fiiller yapılabilir. ⁶⁵⁹ Kâdî'nın düşüncesinde vâcip, mendub veya kabihi terk üzere olsun fiil, aklen iyi olduğu ve bir amaç için yapıldığı takdirde övgü hak edilir.⁶⁶⁰

Şu halde akıllı biri, zorlama olmaksızın yaptığı her iyi ve kaçındığı her kötü fiil ile övgüyü hak eder. Dolayısıyla belli fiillerin övgü içermesi sürekli. Övgüyü hak eden değerler, değişime uğramayan özlere sahiptir ve her birey için ortak bir anlam ifade eder. Bu bağlamda Câhız, zaman ve mekân ile değişmeyen ahlakî değerleri 'sabit yasa' (nâmusun sâbitun); buna mukabil zaman içerisinde değişebilen değerleri âdet olarak niteler ki, buna da 'yenilenen kanun' (nâmusun târiun) der.⁶⁶¹ Buna göre doğruluk, dürüstlük, adalet, hakkaniyet, insanın mal, can ve ırz dokunulmazlığı vs. hiçbir şekilde özlerinde değişim söz konusu olmayan evrensel değerlerdir. Bu değerler, inançtan ziyade insan olmanın temelini oluşturur. Bu ahlakî fiiller, kim tarafından yapıldığına bakılmaksızın fâili övgüyü hak eder. Ancak mükâfatın hak edilmesi ayrıca Allah'a itaatın varlığını gerektirir. Allah'a itaat ve iyilik, övgü ve mükâfatın aslî öncülleridir.

2.1.2. Övgü ile Birlikte Mükâfatı Hak Eden Fiiller

Övgüyle birlikte mükâfatı hak eden sadece mükellef varlıklardır. Çünkü Allah fiilleriyle övgüyü hak etmesine rağmen mükâfatı hak etmemektedir. Yine diğer canlıların fiilleri övgü ve mükâfata dâhil değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre övgü ve mükâfat, Allah'ın hikmet sahibi olduğuna işaret eden, külfetsiz elde edilemeyen ve ancak hak edenin varlığıyla gerçeklik kazanan bir değerdir.⁶⁶² Bu açıdan her iki değer, akıllı, özgür, irade sahibi ve sorumlu olan varlıkların fiilleri için geçerlidir.

⁶⁵⁸ Hasan Hanefi, *Mine'n-Nass-İle'l-Vakı*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, II, 579-580.

⁶⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 387, 503.

⁶⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 503; Buna göre yoldan karşıya geçen bir yaşlının elini tutmak, ihtiyacı olana yardım etmek, alış-verişte dürüst olmak, sözünde durmak, yalan söylememek vb. insanî ve ahlakî iyilikler övgünün nedenidir. Bu niteliklere sahip olan herkes övülür ve takdir edilir. Çünkü bu tür davranışlar insan olmanın gereğidir. Dinî kimliği ne olursa olsun herkesten beklenen eylem şekilleridir. Nezaket, adalet, saygı, dürüstlük, sevgi vs. değeri asla değişmeyen ontolojik değerlerdir.

⁶⁶¹ Câhız, *Felsefetu'l-Ciddi ve'l-Hezl*, s. 19.

⁶⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 153.

Buna göre övgü ve mükâfat, fâil ve fiille alakalı bir durumdur. Dolayısıyla fâilin bilinçli ve kasıtlı olarak yaptığı iyilik, övgü ve mükâfatın gerekçesidir. Fakat burada bedelin öncelenmesi gibi bir durum söz konusudur. Kâdî Abdulcebbar'a göre va'd edilen bir bedel karşılığında Allah'ın mükellefi bir fiile ilzam etmesi aklen hasen değildir. Daha doğrusu söz konusu bedeli önceleyerek Allah'ın bir takım fiilleri, kullarından yapmalarını istemesi iyi değildir. Bu bakımdan o, Allah'ın daha çok fiile vurguda bulunduğunu söyleyerek hak edilecek olana objektif bir dayanak oluşturduğunu düşünür. Şu durumda Allah'ın mükelleften yapmasını istediği fiil, vâcip ve mendubtur. Her iki fiilin varlığı, mükellefin mükâfat ve övgüyü hak etmesidir.⁶⁶³ Yani iyi, sadece övgü ve mükâfat için yapılmamalı; salt iyi olduğu için yapılmalıdır. Ebu Haşim, başkasını kendisinden faydaladığı fiil ile mükâfatın hak edileceğini söyler. O, bu düşüncesiyle özellikle fiile vurguda bulunur. Faydalanan kimselerin sayısının artması oranında da mükâfatın değerinin artacağını belirtir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in: "Kim iyi bir çıkır açarsa onunla amel edenlerin ecrine de sahip olur"⁶⁶⁴ hadisine atıfta bulunur. O, buradan sorumluluk şuurunun insan için değerli bir nimet ve yücelik olduğuna işaret eder.⁶⁶⁵

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde de Allah'ın önceliği iyi fiilin var olmasıdır. Fiilin bedeli olan mükâfat ise gelecekteki üründür.⁶⁶⁶ Haddizatında insan da iyi bir eylem yaparken önceliği fiilin kendisine vermektedir. Çünkü övgü ve mükâfatın mutlak manada fiili var edeceği söylenemez. Bu sebeple her insan bir zorlama olmaksızın iyiliği yapabilmelidir. Öyleyse Mu'tezile'ye göre övgü ve mükâfatın hak edilmesi için fiilin iyi olması ve fâilin yalnızca iyi olduğu için fiili yapması gerekmektedir. Kâdî'nın düşüncesinde mümin, mükâfatı hak eden kimsedir. Fakat mükâfat, yalnızca kabihten kaçınmakla hak edilecek değildir. Bunun yanında vacibât türlü iyi ve maslahat türü fiiller de yapılmalıdır. Ona göre her iki koşulun sağlanması halinde hem mükâfat hem de mümin ismi hak edilmiş olur.⁶⁶⁷ Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, Ebu Haşim'in övgü ve mükâfatın hak edilmesini engelleyen sebepleri içeren bir tasnifine yer verir.

a. Bir fiil aklen iyi olduğu için yapılmıyorsa. Örneğin sadece ödül veya gösteriş için yapılıyorsa böyle bir fiil ile övgü ve mükâfat hak edilmez.

⁶⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 104.

⁶⁶⁴ İbn Mâce, Mukaddime 15.

⁶⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 280.

⁶⁶⁶ Murad, *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 435; Harîsî, *el-Mu'tezile ve'l-Ahkami'l-Akliyye*, s. 78.

⁶⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 286.

b. Teklif gibi zorunlu kılan bir neden olmaksızın fiil yapılıyorsa. Örneğin bir başkasını memnun etmek veya ona yaranmak için iyilik yapılabilir. İyilik, sorumluluk şuuru ile yapılıyorsa övgü ve mükâfatın nedenidir.

c. Fiil, vâcip olan bir vecihten dolayı yapılmıyorsa mükâfat hak edilmez. Örneğin, bir adamın kızını almak için kendini emin ve güvenilir gösteren biri, bunun karşılığında mükâfatı hak edemez.⁶⁶⁸

Kâdî Abdulcebbar, mükâfatın hak edilmesi için mucibin varlığını zorunlu görür. Fakat yalnızca övgünün hak edilmesi için eyleme zorlayan bir nedeni şart görmez. Çünkü Allah'ı eyleme zorlayan olmadığı için O, sadece övgüyü hak etmektedir.⁶⁶⁹ Buradan hareketle denilebilir ki övgü ve mükâfatın hak edilmesi için iyiyi vâcip kılan, kötüden de sakındıran bir irade olmalıdır. Dolayısıyla Allah'ın imanı ve yararlı eylemi insandan istemesi övgü ve mükâfatın birlikteliğini zorunlu kılan temel faktör olmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, yapılan iyi ile kaçınılan kötülüğü övgü ve mükâfatın hak edilmesi için zorunlu görmektedir. Fakat kınama ile ceza arasında bu tarz bir ilişki kurmamaktadır. Çünkü ona göre ceza, kınamadan ziyade teklifin varlığına bağlıdır. Ancak övgü ile mükâfat arasında böyle bir ayrım mümkün değildir. Öyleyse her kınama cezayı içermezken; ahlakî fiile yönelik övgü, mükâfatı gerektirebilmektedir.⁶⁷⁰ Bu cümleyi bir örnek üzerinden somutlaştırabiliriz. Yolda yardım bekleyen yaşlı birine iki kişiden biri yardım edip; diğeri yardım etmeyi reddetse burada yardım eden övgü ve sevabı hak ederken; yardım etmekten kaçınan sadece kınamayı hak eder.

2.1.2.1. Vâciblerin Yapılması

Mu'tezile düşüncesinde övülmeyi ve mükâfatlandırılmayı gerektiren fiillerden biri hatta en önemlisi vâcip niteliği taşıyan fiillerdir. Vâcib, rütbe yönüyle fiillerin en üstünüdür. Çünkü vâcib, insan sorumluluğunu vurgulu bir şekilde ifade eden odak kavramlardan biridir.⁶⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, vâcibin çok farklı tanımlarını yapmaktadır. Ona göre vâcip, insanın yaptığında övgüyü; yapmadığında kınamayı hak edeceği fiildir.⁶⁷² Kâdî, bu tanım gereği aklen ve dinen vâcibin aynı anlama sahip olduğunu düşünür. Bu açıdan vâcibin zorunluluğunu akla izafe etmenin manasında bir değişime

⁶⁶⁸ Örnekler bize ait. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 503-504.

⁶⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 504.

⁶⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 504.

⁶⁷¹ Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 26.

⁶⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, I, 241.

neden olmayacağını söyler. Çünkü ona göre vâcibin zorunlu bilgisine delalet eden vasıf, akılla bilinmektedir. Din de zaten vâcibin bu yönüne işaret etmektedir.⁶⁷³

Kâdî Abdulcebbar, ayrıca vâcibi, “ihlali halinde kınamayı hak etmenin gerekçesi olan fiil” şeklinde tanımlar.⁶⁷⁴ Onun, özellikle ‘yapıldığı takdirde övgünün hak edildiği fiil’ kaydını eklememesi bilinçli bir tercihtir. Çünkü tefaddul, yapıldığında övgünün hak edildiği; yapılmadığında kınamanın hak edilmediği fiildir. O, yaptığı bu tanımla vâcibi, tefaddulden ayırmaktadır.⁶⁷⁵ Buna göre iyi fiillerden biri olan vacibin ihlâli, kınama ve cezanın hak edilmesidir. Kâdî Abdulcebbar’a göre vâcip kılmayı iyi kılan gerekçe sadece bir şeyin vâcip olması değildir. Aynı zamanda zorunlu kılınan şeyin ihlali ile zarar hak edilmelidir.⁶⁷⁶ Diğer yönden Kâdî, mükellefin, vâcip olduğu için veya vucub olan yön nedeniyle yaptığı her vacib fiil ile mükâfatı hak edeceğini söyler.⁶⁷⁷ Onun düşüncesinde vâcip olup da meşakkat olan her fiilin karşılığı mutlaka fayda olmalıdır.⁶⁷⁸

Burada iyi fiiller için söz konusu olan başka bir ayrıma daha dikkat çekmekte fayda vardır. Kâdî Abdulcebbar’a göre vâcip fiil, vâcip olmayan diğer bir fiil ile hüküm itibariyle aynı olabilir. Örneğin mendubu yapmakla mükellef medhi hak eder. Bu durumda mendub ve vâcip ortak bir hüküm bildirir. Bunun aksine kabih fiil, hüküm itibariyle sadece kabih olmayan fiillerden ayrılır.⁶⁷⁹ Kabihin kabih olma noktasında diğer bir kabihe ayrıcalığı yoktur. Fâil kim olursa olsun yapılan bütün kabihler ile kınama hak edilir.⁶⁸⁰

Kâdî Abdulcebbar, Allah ile insan arasındaki ayrımı vurgulamak için vâcibin iki şeklinden söz eder. İlki, kudret sahibine özgü bir durumdan dolayı vâcip olan fiillerdir. Diğeri de, başkasının hakkına binaen vâcip olan fiillerdir. Fâilin bizatihi kendine özgü olan vâcip türüne örnek olarak; adalete, hak ve hukuka riayet, emaneti iade etme, nimete şükür veya borcu ödeme vs. verilebilir. Diğeri de kulların hakkı söz konusu olduğunda Allah’a zorunlu olan mükâfat ve ivaz gibi vâciplerdir.⁶⁸¹ Bu doğrultuda

⁶⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 55.

⁶⁷⁴ Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 53; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 15, (I, 64); Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 449; Benzer tanımlar için Bk. Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-Mutemed fi'Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dimaşk 1964, I, 368.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 157.

⁶⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 419; (II, 506).

⁶⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 308.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 189.

⁶⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 165.

⁶⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 26.

⁶⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 40.

vâcibin hakkı, Mükellifin ve mükellefin ihlâl etmekten sakınmasıdır. Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre vâcib, bir illetten dolayı değil, zâtına özgü bir yön sebebiyle vâciptir. Bu yön, Allah ve insan için aynı değeri bildirmektedir. Ancak Allah'ı fiile zorlayacak bir zorlayıcı olmadığı için O, zatının gereği eylemde bulunmaktadır. İnsan ise Allah'ın zorunlu kılmasıyla vâcibi bilmekte ve yerine getirmektedir.⁶⁸² Kâdî'nın düşüncesinde vâcib, zaman ve mekânla kayıtlanamayan, insan akıllı olduğu sürece teklif edilen, ihlâli ve ihmâli mümkün olmayan ahlakî iyidir.⁶⁸³

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın vacibi zorunlu kılmasının nedeni, yapıldığında mükâfatın hak edilmesidir. Kâdî, meşakkati dikkate alarak kendisine mükâfatın bitişmediği vacip ile sorumlu kılmayı, kabih olmakla niteler.⁶⁸⁴ Şu halde Allah, insandan vâcibi yapmasını, kabihten de uzak durmasını istemiştir. Allah'ın zorunlu kılmasını iyi kılan mutlaka bir gerekçe vardır. Kâdî Abdulcebbar'a göre zorunlu kılmayı iyi kılan yön, ya fayda sağlama ya da zarardan koruma iradesidir. Öyleyse vâcib fiil, kendisiyle övgüyü hak etmeyi zorunlu kılacak bir gerekçeyi mükellefe sunmalıdır. Aksi halde şehvetle bir eylemi yapmaya indirgenir ki bu durumda Kâdî, övgünün hak edilmesini mümkün görmez.⁶⁸⁵ Sonuçta bir eylemin iyi olduğu fayda sağlamasıyla veya eylemin kendisiyle bilinir. Nimete şükür, dürüstlük, âdil olma, emaneti iade etme kendinde zorunlu olarak vâciptir ve mahza faydadır. Ancak dinî emirlerin faydalı olduğu Allah'ın bildirmesine bağlıdır.⁶⁸⁶ Ona göre bir fiilin illeti aklen biliniyorsa ve fiil özel bir niteliğe sahipse aklîdir. Örneğin adalet vâcib iken; zulüm kabih fiildir. Bunlar illet ve niteliği aklen bilinen fiillerdir.

Nitekim Mu'tezile düşüncesinde faydanın hak edilmesini sağlayan en önemli vâcib, itaat yani imandır. İman, mükâfatın hak edilmesini sağlayan en yüce nimettir.⁶⁸⁷ Bu minvalde Kâdî Abdulcebbar, taatlerin menfaat olduğunu söylemektedir. Çünkü taatler ona göre kalıcı nimetin sebebidir.⁶⁸⁸ Zira övgü ve mükâfat da fâilin itaatı⁶⁸⁹ ve

⁶⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 30-31.

⁶⁸³ Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid, *el-Hayr ve's-Şer inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbar*, nşr. Dâru-Kabâu, Kahire (ts.) s. 172-173; Buna göre yapılması zorunlu olan vacipler Kâdî üçe ayırır: 1. Emaneti iade etme ve nimete şükretme gibi özel bir sıfat sebebiyle vacip olan fiiller. 2. Allah'ı bilmede nazar ve tefekküre sevkeden lütuf gibi vacip fiiller. 3. Kabihi terk etmeyi ve onu işlemekten sakınmayı vacip kılan fiiller. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 162; Benzer bir sınıflandırma için bk. *el-Muğnî*, XI, 519.

⁶⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 158.

⁶⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 301.

⁶⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 302.

⁶⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 444; *el-Muğnî*, XI, 280.

⁶⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 37.

buna bağı fiilin birleşiminden oluşmaktadır. Fakat fâil öncelikle neyi niçin yaptığını bilmelidir. Yaptığı itaat ve iyiliği, Allah'a bağlılığın bir gereği farkındalığıyla yapmalıdır. Buradaki vurgu oldukça önemlidir. Örneğin mümin, Allah'a itaatin bir gereği olarak haram olan ilişkiden sakınır. Fakat iman etmeyen biri, iman ve itaata bağı olmaksızın lezzet ve haz duygusuyla yasak ilişkiye yönelebilir. Bir engele bağı olarak uzak da durabilir. İtaat unsuru olmadan bir engel nedeniyle bu tür fiilden uzak durmak ise mükâfatın hak edilmesini sağlamaz. Sadece o âna özel kayıtlı bir övgü sebebi olabilir. Aynı zamanda bu hal meşakkatin varlığını gerekli kılmaktadır. Öyleyse insan, kendisi için meşakkat olan fiil karşılığında övgü ve mükâfatı hak etmektedir.⁶⁹⁰ İçerisinde meşakkat olmayan vâcip bir fiilin karşılığı bu durumda sadece övgüdür.⁶⁹¹ Allah'ın meşakkat olan fiilleri insana ilzam eden olması ile de hem övgü hem de mükâfat vücûbiyet kazanmaktadır. Sonuç olarak Mu'tezile'de mükâfatın hak edilmesi, iman ve amelin birlikteliğine bağıdır. Onlar imanı, taatlerin toplamı olarak tarif etmişlerdir. Farz ve nafil türü her taat, tümel anlamda iman ismini almaktadır. Vâsıl b. Ata, Ebu Huzeyl Allâf gibi ilk dönem Mu'tezile ricali ve Kâdî Abdulcebbar bu görüşü ileri sürmektedir. Ekolün sonraki yüzyıl âlimlerinden Ebu Ali ve Ebu Haşim ile bazı Mu'tezilî uleması sadece vâcip olan ibadet ve taatlerin iman olduğunu söyleyerek nafil ibadetleri kapsam dışı bırakmıştır.⁶⁹²

Sonuçta amelin iman olarak kabul edilmesi⁶⁹³, mükâfat ve cezanın hak edilmesinde eylemin ne denli etkin olduğunu göstermektedir. Mu'tezile 'eylem imandır' demekle imanı, kötülükten arındırmayı hedeflemişlerdir. Bu sebeple onlar, kötülük yapan inananı fâsık olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü mümin ismi onlara göre hak edilmelidir. Bunun için de mümin, iyi olmalı ve kötülükten sakınmalıdır. Dolayısıyla onların düşüncesinde inandığı değerleri somut eyleme taşımayan bireyin mükâfatı hak etmesi mümkün değildir. Aklî veya dinî olsun bütün vâciplerin temel hedefi, mükellefin yüce faydaları hak etmesini sağlamaktır. Öyleyse vâcip, itaat ile iyi eylemin birlikteliğinden oluşan maslahattır.

⁶⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar'ın taat ile kastı Allah'a yaklaştıran her şey'dir. İman ve amel de itaatin zirvesidir.

⁶⁹⁰ Örneğin insanın eşiyle ilişkiye girmesi hem lezzet hem de faydadır. Burada meşakkat unsuru yoktur. Üstelik helal olduğu için sevab söz konusudur. Burada sevabın hak edilmesinde faktör, insanın haram olan cinsel ilişkiye yönelmemesi ve bu hal üzere yaşadığı meşakkattir. Ayrıntı için bk. Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 279-280.

⁶⁹¹ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 281.

⁶⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 478; (II, 628); Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 537.

⁶⁹³ Hatta Nazzâm, imanı, 'büyük günahattan kaçınmak' olarak tanımlar. Bk. Hanem, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, s. 275.

Mu'tezile'de vâcip fiil, aklen ve dinen iyi olduğu için yapılmalıdır. Bu gerekçe aynı zamanda kötülüklerin yokluğu anlamına gelmektedir. Örneğin âdil olan biri hem iyiyi yapmış hem de kabih olan zulümden uzak durmuştur. Bu sebeple ahlakî iyilik vurgusu, Mu'tezile'nin istihkak anlayışında daha fazla yer almaktadır. Ancak kötülükten sadece kötü olduğu için kaçınmak da övgü ve mükâfatı gerektiren bir tutumdur.

2.1.2.2. Kötülüklerin Terk Edilmesi

Kâdî Abdulcebbar'a göre kabih, "irade ve kudret sahibi fâilin yaptığı bazı yönlerden kınanmasını gerektiren şey"dir.⁶⁹⁴ Tanımda yer alan bazı yönlerden kaydı ile küçük günahlar kapsam dışı bırakılmıştır. Zira küçük günah işleyen biri her yönden değil, sadece bazı yönlerden yerilir. Ayrıca bazı yönlerden kaydı, çocuk, deli ve hayvanların sebep olduğu kötülükleri dışarıda bırakmak için zikredilmiştir. Çünkü bu kimseler yaptıkları fiilin kötü olduğunun bilincinde değillerdir. Bu nedenle bir şeye kabih hükmünü veren bilgi ve bilme imkânıdır.⁶⁹⁵

Mu'tezile düşüncesinde insanoğlu özel olarak aklî kabihlerin bilgisi noktasında ayrıcalıklı kılınmıştır. Hatta insan, buluş çağına ulaşmadan kötüyü ve kötülüğü tanıma düzeyine erişebilmektedir. Onların kötünün aklen ve fitraten bilinir olduğuna dair ilkesi şu cümleyle özetlenebilir. "Bilgilerin en güçlüsü insanın kendi içerisinde hazır bulunduğu bilgidir." Failin fiilde bulunabilmesi için (fitrî) bilginin varlığını gerektirmektedir. Önceden var olan bu bilgi insanın yaptıklarının sonucunu idrak etmesi anlamına gelir. Daha doğrusu mükâfat ve ceza, fiilden önceki bilgi nedeniyle hak edilmiş olur. Böylece insan öncesinde bir tecrübe ve deneme olmaksızın mükellef olma kimliğini kazanır.⁶⁹⁶ Şu durumda akıl ve irade sahibi varlığı mükellef kılan etken, zarurî bilgi ve bilgiyi elde edebilecek donanımına sahip olmasıdır. Kâdî'ya göre de zarurî bilgi, fiilin failiyle ilişkisini kuran varoluşsal bir bağıdır.⁶⁹⁷ Bu nedenle aklen bir şeyin kötü olduğu bilgisi şeriatın bildirisine bağlı değildir. Çünkü semiyatın bilgisi ancak aklî olgunluğun varlığı halinde muhatap açısından bir anlam ifade etmektedir. Daha doğrusu şeriatın bildirisi

⁶⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 261; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 16; (I, 68); Benzer tanımlar için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 29, 31, 58.

⁶⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 16; (I, 68).

⁶⁹⁶ Harîsî, *el-Mu'tezile ve'l-Ahkami'l-Aklye*, s. 77.

⁶⁹⁷ Bu durumda Cebriyye'nin bilgi zorunlu olsaydı, ihtilafın olmaması gerekirdi, sözü geçersiz olur. Çünkü fiilin faille olan ilişkisini bilmemiz zaruri değildir. Bu bilgi, Allah'ın dışında kimseye has kılınmamıştır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 234-235.

aklî olgunlukla aktif hale gelmektedir. Nitekim aklen yeterli olmayan biri, dinin emir ve nehiylerine muhatap değildir.⁶⁹⁸

Kâdî Abdulcebbar, hasen fiilin içerisinde vâcip, tefaddul, mubah gibi hüküm bildiren ve bildirmeyen fiillerin olduğunu; fakat kabih içerisinde sadece kabih olup da bir hüküm bildirmeyen fiilin olmadığını söyler. Buna göre kabih fiilin tek bir hükmü vardır. O da, kötü ve günah olmasıdır. Kâdî'ya göre aklî kabih ile şerî kabih aynı anlamı ifade etmektedir. Aklen kabih olan bir şeye din hasen demez. Akıl ve din arasındaki bu uzlaşma şu yönüyle farklılık arz eder. Bir şeyin aklen kabih olması, o şeye özel bir nitelikten dolayıdır. Yani zâtî yapısı gereği söz konusu fiil kabihtir. Örneğin, zulüm, yalan, kötülüğü emretmek, cehalet, güç yetirilemeyen şeyi isteme vs. fiiller zâtıyla kabihtir. Fakat bir şey kabihe sebep oluyor veya vacibi terke götürüyorsa dinen kabihtir. Örneğin, içki içmek yalan veya cinayete neden olabilir.⁶⁹⁹

Semî yönden bir fiilin vâcip veya kabih olduğunu bilmeyi Kâdî, zarar olgusuyla da ilişkilendirmektedir. Buna göre bir fiil, zarardan koruyorsa şerî vâcip; zarara sebep oluyorsa şerî kabihtir. Şu halde fiil, bir maslahatı sağlıyorsa vâcip; maslahata engel oluyorsa kabihtir.⁷⁰⁰ Örneğin, zekât şerî vâcip iken; içki içmek şerî kabihtir. Buna göre övgü ve mükâfatın hak edilmesi için aklî ve dinî kabihlerin terkedilmesi zorunludur. Kâdî Abdulcebbar, kabihin terkiyle övgü ve mükâfatın hak edilmesi arasında birkaç şartın varlığına dikkat çeker.

1. Mükellefin yapmaktan kaçındığı şeyin kabih olması gerekir.
2. Mükellef kabih olan fiili yapma yetkinliğine sahip olmalıdır.
3. Mükellefin eylemde bulunmasına mani olacak herhangi bir engelin veya zorlamanın olmaması ve özgürce fiile yönelebilmesi gerekir.
4. Mükellef yapmaktan kaçındığı eylemin kabih olduğunu bilmelidir ve onu kabih olduğu için yapmamalıdır.⁷⁰¹

Kısacası alt veri olan fitrat ile teolojik üst veri olan vahiy, kötüyü bilme ve ondan kaçınmada, insanı harekete geçiren tümel ve tikel bilgi kaynaklarıdır. Buna göre aklî olgunluk kötülükten kaçınmanın temel ilkesidir. 'Kötülük niçin terk edilmelidir' sorusunun karşılığı ise Mu'tezilî teolojide mahza kötü olduğu içindir. Bu sebeple Kâdî

⁶⁹⁸ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 231.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 59, 61-62.

⁷⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 519.

⁷⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 291.

Abdulcebbar, günahın büyük veya küçük olmasından öte kabih olmasını dikkate almaktadır. O, kabih olma noktasında büyük ve küçük günah arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Sadece küçük günahı, istihkakın aslına ait bir şart olarak görmez.⁷⁰²

Kâdî Abdulcebbar ayrıca bu hususta genel bir kaide koyar. Bir fiil yapıldığında kişi yergiyi hak ediyorsa, bu kabihtir. Örneğin zulüm, kabih bir fiildir. Fâili, kınanmayı hak eder. Buna mukabil bir kimse bir fiili terk ettiğinde yergiyi hak ediyorsa, bu fiil vâciptir. Emaneti iade etmeyen, borcunu ödemeyen ve nimete teşekkür etmeyen biri vâcip olanı terk ettiği için kınanmayı hak etmektedir.⁷⁰³ Şu halde Kâdî'nın düşüncesinde kötülükten, bir fiili terketmekle veya farklı bir şekilde yapmakla kaçınılır. Örneğin cehaletten kurtulmak ancak terketmekle mümkündür. Diğer yönden secde fiili şeytan veya puta değil de Allah yapılırsa kötülükten kurtuluş sağlanabilir.⁷⁰⁴ Kâdî ayrıca kötü fiil işlemeye son verecek reçeteye de işaret eder. O, tövbe ve çokça ibadetin kötülüğe engel olacağını söylemektedir.⁷⁰⁵

Sonuç olarak bütün kötülükler, başka bir neden aranmaksızın sadece kötü olduğu için terk edilmelidir. Bu takdirde birey için övgü ve mükâfatın hak edilmesi mümkün olur. Kötü, aklın ve dinin ortak yasağıdır. Tövbe veya çokça taatle telâfi edilmediği sürece kötünün istihkakı yalnızca zarardır. Fakat Mu'tezile teolojisinde iyi olmak için sadece terk yeterli değildir. Dolayısıyla hem kötü fiil terkedilmeli hem de ibadet ve yararlı eylemler yapılmalıdır.

2.1.2. Yüceltmeyi Hak Eden Fiiller

Mu'tezile iyi fiillerin karşılığı olan mükâfatı (cennet) ahirete; övgü ve yüceltmeyi ahiretin yanında dünyaya da has kılarak birey ile eylemi arasında sorumluluk ahlakına dayalı bir ilişkiyi tesis etmeye çalışmıştır. Onlar iyi eylemin yüceltileceğini söyleyerek eylemin değerine yönelik karşılığın öncelikle dünyada elde edileceğini ifade etmişlerdir. Buna mukabil Eşâri teolojisinde mükâfat, 'özel bir vecih üzere mükellefe ulaşan yarar'⁷⁰⁶ 'mükellefin ameliyle hak edemeyeceği lütuf ve ihsanla başlamak'⁷⁰⁷ olarak

⁷⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 174.

⁷⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 233; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, III, 156.

⁷⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 222; (II, 54).

⁷⁰⁵ Fakat Kâdî, ibadetlerin büyük günahlar değil de küçük günahlar üzerinde etkili olacağına dair bir kayıt düşer. O, ibadeti dünyada başkalarına yapılan sürekli iyilik gibi telakki eder. Çünkü ona göre çokça iyilikte bulunan biri bir başkasının malına zarar verse bu iyilikler verilen zararın göz ardı edilmesine vesile olur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 222-223; (II, 54-56).

⁷⁰⁶ İbn Füre, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, s. 122.

tanımlanmış; onlar muvâfât düşüncesinin de etkisiyle hiç kimsenin ameliyle mükâfata ulaşamayacağını söyleyerek iyi eylemin değerini ahirete irca etmişlerdir. Mu'tezile eylem, değer ve hüküm arasındaki ilişkiyi dünyevî alana tatbik etmiş; böylece yüceltmeyi mükâfatın ahlakî şartı olarak belirlemiştir. Bu açıdan onların düşüncesinde yüceltilen iyi eylem, aynı zamanda mükâfatı da hak edebilmektedir. Mu'tezile yalnızca yüceltmeyi fâilin kim olduğuna bakmaksızın Allah'a ve insana; mükâfatı da yalnızca iman edip yararlı eylemlerde bulunana has kılmıştır.⁷⁰⁸ Buradan hareketle konusu itibariyle yüceltmede, birbiriyle ilintili üç durumun varlığı söz konusudur.

1. İnsanın Allah'ı yüceltmesi: İtaat, ibadet, şükür, dua.
2. Allah'ın insanı yüceltmesi: Şükür⁷⁰⁹ dostluk, mükâfat ve övgü.
3. İnsanın insanı yüceltmesi: Şükür, saygı ve övgü.

Bütün bu fiillerin ortak özelliği değer bildiren yönleriye sahip olmasıdır. Bu değerler aynı zamanda yüceltme ve mükâfatın aksine kınama veya cezanın nedeni de olabilmektedir.⁷¹⁰ Örneğin Allah'a itaat eden yücelirken; bir başkasına boyun eğen alçalmaktadır.

Öyleyse ahlakî fiillerde değerın tezahürü bir bakıma yüceltilmeyi zorunlu hale getirmektedir. Zira değer bildirmeyen bir fiilin yüceltilmesi pratikte mümkün değildir. Örneğin bir kimse yemek yediğı için yüceltilmez. Fakat helal kazancını yediğinde yüceltilir. Esasında bu ahlakî hükmü, akıl zorlanmadan verebilecek yetkinliktedir.⁷¹¹ Diğer yönden yüceltmeyi hak eden fiiller genel anlamda varlık sahasına çıkmış fiillerdir. Nitekim bir kimse ihtiyaç sahibine yardım etmenin iyi olduğı bilgisi nedeniyle yüceltilmez. Yardıma muhtaç olana iyilik yaptığında yüceltilir. Fakat burada önemli olan diğer bir nokta, fâilin iyi niyet ve kasıt taşıması gerektiğidir. Örnek

⁷⁰⁷ İbn Füreğ, *Mücerredü-Makâlât*, s. 163.

⁷⁰⁸ Ebu Ali'ye göre Allah, nasıl yüceltileceğini insana öğretmiştir. Yüceltme şeklinin tesbih (Allah'ın nimet ve ikramına şükretme), tahlil (tevhîd üzere yaşama) ve dua (yalnızca ondan isteme) olduğunu söyler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 238; Kâdî Abdulcebbar, yerlerin ve göklerin Allah'ı tesbih etmesini (Cuma 62/1) asla kötü fiillerin kendisinden sadır olmayacağına delil olarak sunar ve sırf bu yüzden övüleceğini söyler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 215-216.

⁷⁰⁹ Şükür, nimetin karşılığı olarak nimet vereni yüceltmektir. Ancak Allah'a bir nimetin sağlanması muhaldir. Kur'an ise O'nun şükûr (Tağâbun 64/17) olduğundan söz etmektedir. Zemahşerî, Allah'ın şükûr isminin mecaz olduğunu belirtir ve O'nun şükretmesini 'mükâfatın artırılması' olarak izah eder. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, VI, 137.

⁷¹⁰ Vacip ve kabih fiillerdeki tabi yönlerin Basra ve Bağdat ekollerine ait farklı yorumları için bk. Nisâbü'rî, Ebû Reşîd, *fi't-Tevhîd*, s. 632; Duğaym, *Felsefetu'l-Kader*, s. 273.

⁷¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 495.

üzerinden açıklarsak bir kimse kötü işlerine alet etmek için ihtiyaç sahibine yardım ediyorsa her ne kadar fiil iyi bir görüntüye sahip olsa da zatında kötülüktür.

Mu'tezile'ye göre mükâfat ve cezanın aklılığı noktasında kasıt, bilgi ve fiil arasında güçlü bir bağ olmalıdır. Dolayısıyla bir fiil biliniyor fakat fiili meydana getirmek için bir kasıt yok ise fiilin var olması mümkün değildir. Bu açıdan Mu'tezile'de fiile yönelten kasıt, fiilin öncesindeki dinamik hareketi oluşturur. Öyle ki bilgi sahibi biri eylemde bulunurken, öncelikle kendisini harekete geçirecek 'kast'a ihtiyaç duyar.⁷¹² Şu halde Mu'tezilî düşüncede hüküm bildiren ve istihkaka konu olan fiil, öncesinde kasıt ve bilginin varlığı ile oluşur. Bu açıdan unutan veya akli yeterliliği olmayan birinin fiili, kasıtlı olmadığı için istihkak üzere hüküm taşımaz.

Öyleyse fiil, iyi bir kasıt ile yapılıyor ve fiilin taşıdığı hüküm fail tarafından biliniyor ise yüceltme hak edilir. Dolayısıyla övgü ve tâzim, fiil iyi bir kasıt üzere varlık sahasına çıkmışsa bir gerçeklik ifade eder. Aksi halde iyi görünümlü kötü fiil, anlık ve dünyevî etkisi olan sahte bir yüceltmeye mazhar olabilir. Oysa Allah, insanın bir başkası tarafından bilinmesi mümkün olmayan düşünce ve inançlarını en iyi bilendir. Bu bilginin ifşa olmaması insan eylemine değer biçilmesi için son derece önemlidir. Çünkü insanların bilgi ve yargısından bağımsız her inanç veya eylem uhrevî bir hükmün muhatabıdır.⁷¹³ Dikkat edildiği üzere Mu'tezile'nin hedefi sadece fiilin var olması değildir. Fiilin öncesinde iyi bir niyet taşımasıdır. Onlar, fâilin iyi olması halinde fiilin iyi olacağını düşünmüşlerdir. Buradan hareketle metafizik iyiyi, fiziki âleme uyarlamışlardır. Bu sebeple başkasına iyilik vurgusu onların rasyonel teolojisinde son derece önemlidir. Öyle ki iyi bir niyet ve amaçla bir başkasına ulaşan her iyi fayda tefadduldur. Tefaddul türü fiiller, bir başkasının yararına olduğundan yüceltmenin asıl nedenidir. Çünkü tefaddul, bireyin dışında bir başkasına da etki eden geçişli (müteaddî) iyidir.⁷¹⁴ Onların düşüncesinde salt iyi yüceltilmekte buna bağlı olarak fâili de tâzim edilmektedir.

Bunun aksine 'kabih fayda' olarak kabul edilen hak etmeyi yüceltmek, ona fayda sağlamak ve mükâfatlandırmak tefaddul ve ihsan değildir. Her ne kadar burada fâilin amacı bir başkasına fayda sağlamak veya onu zarardan korumak olsa da hak edilmediği için iyilik yapılmış değildir. Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre bir başkasının

⁷¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 35.

⁷¹³ Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 114.

⁷¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 48-49.

faydalandığı kabih lezzetler iyi bir görüntüye sahip olsa da nimet ve ihsan olarak vasıflanamaz.⁷¹⁵ Bu bakımdan kabih fayda türü fiiller, yüceltmeye konu olamaz. Sadece menfaat sonlanana kadar etkisi sürececek bir tâzim özelliğini taşır. Uhrevî ölçekte ise hiçbir değer ifade etmez.

Buna göre tâzimi hak etmenin en önemli şartı, iyi ve fayda odaklı kalbî ve amelî fiillerde bulunmaktır. İmana artı bir değer olarak yapılan iyilik ve kaçınılan kötülük, tâzimi hak etmenin nedenini oluşturur. Bunun sonucu ise yücelik ve izzetten başka bir şey değildir. Esasında vurgulanmak istenen beşeri düzlemde yüceltmenin somut değerler üzerine olduğudur. Mu'tezile'nin imanı amellerin toplamı olarak tarif etmesi ve iman ile ameli ayrılmaz bir bütün olarak görmesi bunun nedenidir. Çünkü iyilik, kaynağını Allah'tan almaktadır. Allah zâtıyla ve sürekli iyidir. Allah'ın iyi olması, iyinin görünür olması nedeniyledir. Dolayısıyla iyi var edilmediği sürece iyinin varlığından ve karşılığında söz edilememektedir. İnsanın sadece inanması da bu anlamda iyinin varlığı için yeterli değildir. Nitekim bireyin özgür iradesiyle tercih ettiği inancına müdahale edilmesine din müsaade etmezken⁷¹⁶ her insan eylemiyle kınanabilmektedir. Bu bakımdan iman, iyiliği üretmelidir. Böyle olduğu takdirde yüceltme ve mükâfatın hak edilmesi sağlanabilir.

2.1.3. Tâzim Gerektirmeden Hak Edilen Bedel: İvaz

“Avz” kökünden türeyen ivaz, ‘bedel’, ‘karşılık’ anlamına gelir. Sözlükte bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek anlamına gelmektedir.⁷¹⁷ Kâdî Abdulcebbar’a göre ivaz, zarar karşılığında tâzimin bitişmediği hak edilmiş faydadır.⁷¹⁸ İvazın fayda olması, kendisini cezadan ayıran faktördür. Hak edilme şartı, tefaddul olma ihtimalini ortadan kaldırır. Tâzim ve tebcilin ivazda yer almaması sevaptan farklı olduğunu gösterir.⁷¹⁹

⁷¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 50; Esasında Allah, mükâfatı hak etmeyeni mükâfatlandırırsa ve ona peygamberlerin derecesini verse bu tercihi salahtır. Fakat bu eylemi kabihtir. Aynı şekilde bir kimse emaneti iade etmeyip bir başkasına iyilikle meşgul olsa, bu davranışı salah olsa da iyi ve doğru bir eylem değildir. Çünkü asıl olması gerekeni yerine getirmemektedir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 51.

⁷¹⁶ İtikâdî tercihlerde zorlama yoktur. (Bakara 2/256); Fakat insan, sorumlu davranmak ve kötülükten kaçınmak zorundadır.

⁷¹⁷ Askerî, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, s. 237; İlyas Çelebi, “İvaz”, *DİA*, 2001, XXIII, 488-499.

⁷¹⁸ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XIII, 342; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 333; (II, 312); Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, II, 278.

⁷¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 343; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 333; (II, 315); Tefaddul, hak edilmediği için reddedilebilir ve kendisine tenezzül edilmeyebilir. Fakat hak edilen bir değer reddedilmesi söz konusu değildir. Yine tefaddula şükran veya rahatsızlık bitişebilirken; hak edilen bir şeye şükran veya usanç bitişmez. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 343.

İvaz, ivazı verecek olanın fiili neticesinde hak edilebilir. Fakat sevab, mükâfata ulaştıracak olanın fiili neticesinde hak edilmez. Örneğin hastalık, Allah'ın bir fiilidir. Bedelini verecek olan Allah'tır. Mükellefin kendi eylemiyle hak edeceği mükâfat ve ceza ise Allah'ın insandan bağımsız eylemi değildir. Burada mükellef kendi özgür iradesiyle hak edeceği karşılığın şeklini belirleyendir. Bu yönüyle ivaz, alış-verişteki bedele benzer iken, mükâfat ve ceza emeğe karşılık olan ücrete benzemektedir.⁷²⁰

Kur'an'da geçmeyen ivaz kelimesi, hadislerde "malın karşılığında ödenen bedel", "dünyada yaşanan hastalık ve felaketlerin karşılığı olarak ahirette verilecek mükâfat" anlamında yer almıştır.⁷²¹ Kur'an, hakların adil bir şekilde hükme bağlanacağını bildirmektedir. "*Şüphe yok ki Allah, ihtilaf ettikleri bütün konularda kıyamet günü insanlar arasında bir hüküm verecektir.*"⁷²² Ayet bir hüküm ve ayırım/fasl gününden bahsetmektedir. Yine Hz. Peygamber'in "*kıyamet günü boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan hakkını alacaktır*"⁷²³ ifadesi, hakların eksiksiz bir şekilde sahiplerine teslim edileceğini vurgulamaktadır.⁷²⁴ Hatta Kâdî Abdulcebbar'a göre cezayı hak eden birinin ivaz hakkını koruyan iki husus; ivaza tâzimin bitişmemesi ve ceza gibi ivazın sürekli olmayışıdır. Bu iki nedene bağlı olarak Kâdî, cezanın ivazı düşüremeyeceğini düşünür.⁷²⁵

Kâdî Abdulcebbar hakların tâyin ve taksimini 'intisaf' kavramıyla açıklamaktadır. 'İntisaf' hakkın tam olarak alınmasıdır. Hak ve adaletin temini noktasında her iki tarafa eşit muamelede bulunulmasıdır.⁷²⁶ Dolayısıyla hak sahiplerinin eşitlenmesidir. Kâdî ayrıca intisafı, Allah'ın, kulların birbirleriyle olan hukukî ilişkilerini adalet ekseninde düzenlemesi olarak anlar. Ona göre şahit âlemde hakların hakkın taraflarına eksiksiz bir şekilde taksim edilmesi hukukî bir zorunluluğu bildirmektedir. Böyle bir zorunluluk gaib âlemde de Allah'ın hakkı ve adaleti gözetmesini gerekli kılmaktadır.⁷²⁷ Çünkü akıllı olan her varlık, hakkının zâyî olmamasını ve hakkını eksiksiz olarak almayı ister.

⁷²⁰ Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 237.

⁷²¹ Çelebi, "İvaz" XXIII, 488-499; Örnek olarak: "*Yorgunluk, sürekli hastalık, tasa, keder, sıkıntı ve gamdan, ayağına batan dikene varıncaya kadar müslümanın başına gelen her şeyi Allah, onun hatalarını bağışlamaya vesîle kılar.*" Buhârî, Merdâ, 1, 3; Müslim, Birr, 49; "*Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Kulumu, iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık olarak cenneti veririm.*" Bk. Buhârî, Merdâ 7; Tirmizî, Zühd 57.

⁷²² Secde 32/25.

⁷²³ Müslim, Birr, 60.

⁷²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, III, 127.

⁷²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 446.

⁷²⁶ Cevherî, *es-Sihah*, s. 1143; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 856.

⁷²⁷ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, XIII, 448.

Dolayısıyla Kâdî, bilgi sahibi ve temkîn gücüne sahip her insanın başkalarında olan hakkını almasını; kendi üzerinde bulunan bir başkasının hakkını da ona ödemesini ahlakî ve hukukî açıdan zorunlu görür.⁷²⁸ Çünkü Allah, kulların fayda ve zararlarına olan hususlarda tedbîr üzere hareket etmektedir. Kâdî Abdulcebbar Allah'ın insan hukukunu ilgilendiren işleri idare etme ve bu konuda tedbirli davranmayı babanın evladı veya velinin velayeti altında olan kimselerin işlerini yürütmesine benzemektedir.⁷²⁹

Örneğin bir velinin velayetinde olan yetim bir başkasına zarar verse ve verilen bu zarar tazmini gerektiriyorsa veli zararı telâfi etmek için yetimin malı üzerinde tasarrufta bulunur. Bu zararı tazmin etmek için yetimin malından tazmin miktarı kadar alır ve söz konusu zararın bedelini öder. Allah ise kullara verilen zararı tazmin etmek için zarar verenden bir ivaz/bedel alır. Böylece zarar görenin hakkı ödenmiş olur.⁷³⁰ Bu bağlamda denilebilir ki Allah, doğrudan sebep olduğu acıların bedelini ödemeyi üstlenmiştir. İnsanın hemcinsine karşı işlediği zulüm ve haksızlıkların bedelini de ödetmeyi kendi üzerine almıştır.⁷³¹

Kâdî Abdulcebbar, insanın kendisinden uzaklaştıramadığı ve kendi veya bir başkasının iradesine bağlı olarak oluşmayan hasta olma, elem ve acı duyma gibi fiillerin Allah'a ait olduğunu söyler. Ona göre sebebinin ne olduğu bilinemeyen ve insanın yapması mümkün görünmeyen elemeler Allah'ın fiilidir.⁷³² Bu nedenle Kâdî, hastalık ve felaket gibi zarar verici olgular için 'iyi zarar' terkinini kullanır. O, hayrı, iyi fayda veya bu amacı sağlayan her şey olarak tanımlar. İyi zarar olarak ifade ettiği ahirette ceza verme, dünyada elemelere maruz bırakma ve hadleri uygulama Allah'ın kötü eylemi değildir. Mükellefin maruz kaldığı acı ve ıstıraplar bu doğrultuda kötü zarar olarak anlaşılmamalıdır.⁷³³ Ona göre Allah'ın bu zararların karşılığını verecek olması bunların

⁷²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 448.

⁷²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 448.

⁷³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 448; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 127.

⁷³¹ Ebu Ali, Allah'ın elem vermesinin iyi olduğu şer'an; Ebu Haşim aklen bilinebilir, der. Bk. Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam*, II, 313.

⁷³² Hulusi Arslan, "Doğal Felaket ve İstıraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri", *Marife Dergisi*, Yıl: 2, sayı: 2, 2002, (ss. 19-34), s. 21; Ebu Ali, kâfir ve fasığın başına gelen hastalık gibi felaketlerin ceza veya imtihan olmasını caiz görür. Ebu Haşim ise bu tür felaketlerin imtihan olduğunu söyler ve buna dair uzunca açıklamalarda bulunur. Ona göre hastalık ceza olsaydı aşağılama ve kınamanın bitişmesi gerekirdi. Yine imtihana sabır ve rıza gösterilirken; ceza için sabır ve rıza gerekli değildir. Ayrıntılı bir izah için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 372-376.

⁷³³ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 179; Allah'ın sebep olduğu hastalandırma, deprem gibi musibetlerin sonucunda meydana gelen kayıplar veya bitkilere ulaşan felaketler kötülük değildir. Esasında kötülük eşyanın aslî bir unsuru değildir. Şüphesiz zarar ve acı maddenin hareketlerine ve

kötü olmadığını gösterir. Bu doğrultuda Allah'ın kulların maslahatı için kötü ve sonuç itibariyle zararlı olanı tercih etmeyeceği bilinmelidir. Örneğin Allah, hastalıkların karşılığı olarak ahirette daha üst menfaatleri kuluna ihsan edecektir. Böyle bir va'd olmaksızın O'nun insanları hastalandırması iyi değildir. Bu durum tecrübî âlemde bir işçi kiralayıp ona istenilen işi yaptırıp iyice yorduktan sonra ücretini ödememeye benzemektedir. Öyle ki böyle bir davranış doğru ve iyi değildir.⁷³⁴

Mu'tezile ekolü zarara engel olmak için elem vermeyi iyi görmemiştir. Daha doğrusu elemi iyi yapan zararın varlığı değil; elemin faydaya ulaştıracak olmasıdır. Bu nedenle onlar, zarar sebebiyle faydalandırmayı iyi kabul etmiştir. Bunun aksine Mu'tezile'den Ebu'l-Kasım el-Belhî (h.319/m.931), Allah'ın zararı defetmek için elem verebileceğini söylemiştir. O, muhatabın kendisi veya bir başkası için elemin pratik yararını gözetmektedir. Örneğin günahların temizlenmesi için insanın hastalandırılması ona göre menfaattir. Burada zararı uzaklaştırmak için eleme müracaat edilmiştir. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî (h.415/m.1024), Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri tarafından bu görüşün doğrulanmadığını belirtir. Onlara göre zararı uzaklaştırmak için bir kimseyi acılara maruz bırakmak fayda ise elem vermeden de faydanın sağlanması mümkündür. Dolayısıyla Allah'ın zarar vermeksizin zarara engel olması mümkün ise verilen zararın kabih olması gerekir.⁷³⁵

Mu'tezile'ye göre insan ve diğer canlı türlerinin maruz kaldığı elemeler her ne kadar zararı ihtiva etse de aslında kötü değildir. Aksine daha üst fayda sağlamak veya az bir zarar ile büyük bir zararı def etmek için faydayı esas alan fiillerdir. Böyle bir bilgi insanoğluna elemelere karşı olumlu bir bakış açısı sağlar. Bu sayede insanlar acılara sabredebilir ve güç yetirebilir. Daha büyük bir faydanın hak edileceği umuduyla elemeleri olağan karşılar. Başına gelen acı ve felaketlere tahammül göstermeyi tercih

insanın özgür fiilleri sonucunda ortaya çıkan arızî bir niteliktir. Bk. Metin Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 106.

⁷³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55-56; Faysal Bedir Avn, *Usûlu'l-Hamseti'l-Mensûbi'l-İla'l-Kâdî-Abdillacbar b. Ahmed el-Esedî el-Ebâdî*, Kuveyt 1998, s. 84; Ebu Ali Allah'ın hastalandırmasını imtihan ve ceza ile izah ederken; Ebu Haşim, sadece imtihan ile açıklar. Çünkü cezayı hak etmeyen için hastalığın imtihan, hak etmeyen için imtihan ve ceza olmasını tutarsız bulur. Ayrıca ona göre ceza, aşağılama ve kınamayı gerektirmektedir. Fakat hastalığı nedeniyle kimse aşağılanmaz, küçümsenmez. Ayrıntı için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 444-445.

⁷³⁵ Nisâburî, Ebi Reşid Said b. Muhammed b. Said, *Mesâilu'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, s. 169.

eder.⁷³⁶ Hanefî'ye göre bu şekilde elemeler insanın içsel rıza ve onayı ile makulleşir. Böylece de daha büyük bir hayrı ve faydayı elde etmek için elemeler, bedîhî/yaşamsal bir tecrübeye dönüşür.⁷³⁷ Allah'ın küçük bir çocuğa verdiği eleme mükellefler için aslah, çocuk için fayda olduğunu bilmesi O'nu bu fiili yapmaya çağırır.⁷³⁸ Kâfirlerin elem ve yergiyi hak ettiklerini bilmesi de aynı şekilde kendisini ceza fiiline yöneltir.⁷³⁹ Ceza, acı veren bir fiil olsa da istihkak gereği iyidir.⁷⁴⁰ Bu durumda cezanın zarar vermesi, kabih olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü zararı iyi kılan gerekçe burada fayda sağlama veya zararın izalesi değil tamamıyla hak edilmiş olmasıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile düşüncesinde zararı kabih yapan unsur, abes ve zulüm üzere olmasıdır. Cezanın verdiği acı, abes ve zulüm olmadığı için kabih değildir.⁷⁴¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre eleme zulüm olmaktan ivaz; abes olmaktan da lütuf olması çıkarır.⁷⁴² Bunun için Mu'tezile, ivazı, ya doğrudan menfaat sağlama ya da adaletin gereği olarak ceza da hafifletmeye gitme şeklinde izah etmektedir.⁷⁴³ Diğer yünden Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın faydalandırma amaçlı zarar eylemini, geçicilik ve süreklilik vurgusuyla açıklar. Öyle ki Allah, bir başkasına fayda sağlamayı zarar vererek tercih edebilir. Buna göre zarar ona göre iki şekilde gerçekleşir. İlk olarak Allah, faydalandırmak için zarar verir. Elem örneğinde olduğu gibi zararı faydaya dönüştürür. Burada elemin verdiği zarar geçicidir. Diğeri de hak edildiği için zarar vermesidir.

⁷³⁶ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, III, 515; Nitekim Kâdî, bir babanın evladının ölümü ile duyduğu üzüntüyü telafi etmek için ivazı bir hak olarak görür. Çünkü bu durumda baba, evladının ölümü ile kendisine zararın ulaştığı kimse konumundadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 378.

⁷³⁷ Hanefî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, III, 518; Mu'tezile'de Allah'ın ivaz için elemelere başvurusu hasendir. Allah, ivaz ile fayda sağlayacağını bildiğinden elemeleri irade etmektedir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 346.

⁷³⁸ Hulusi Arslan kelimcilerin elem ve ıstıraplara dair görüşlerini değerlendirirken önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre deprem, sel, hastalık gibi felaketleri sadece imtihan olarak yorumlamak, diğer insanlara ders vermek için küçük bir çocuğa acılar çektirmek kelimcilerin kendi dönemleri dikkate alındığında yerinde ve isabetli bir çözüm gibi görünmektedir. Fakat insanlığın ulaştığı bilgi seviyesi bu tür meselelere tatminkâr cevaplar beklemektedir. Çağın getirdiği bu tarz problemlere klasik kelâmın görüşleriyle cevaplar üretmenin zorluğundan hareketle o, tedbir ahlakının öğretilerek herkesin üzerine düşeni yapması gerektiğini, sonuçtan önce sebeplerin üzerinde durulmasını son olarak da bilimsel ve teknolojik gelişmeyle dinî ve ahlakî değerleri birlikte yürütmeyi önermektedir. Ayrıntı için bk. Arslan, "Doğal Felaket ve ıstıraplar..." s. 28, 33.

⁷³⁹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Mu'temed fi'Usûli'd-Din*, s. 248.

⁷⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 42-43, 57.

⁷⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 448; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 39.

⁷⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 214, 341.

⁷⁴³ Kâdî'ya göre cezaya uygulanan hafiflemenin sona ermesi ile şahısta bir rahatlık ve huzur halinin oluşması mümkün değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 447.

Fakat bu durumda zararın zarar hali sona ermez. Zarar, bir şekilde faydaya da dönüşmez. Kâdî, ceza ve kınamayı bu tür zarara dâhil eder.⁷⁴⁴

Esasında acı, insanın algılayabildiği bir deneyimdir. Kâdî Abdulcebbar, elemi, “doğal kaçınma halinin idrakî” olarak tanımlar.⁷⁴⁵ Onun düşüncesinde acı ve lezzetin yaşanması şehvet ve nefretin varlığı ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla doğal nefretin olmadığı bir hal elem olarak nitelenemez. Bu kaçınma, insanın fitrî bir raksiyonudur.⁷⁴⁶ Öyle ki her zaman acının yaşanması, kendiliğinden oluşan bir hal değildir. Bedenî acı ve ruhsal bir üzüntü şeklinde tezahür edebildiği gibi hastalık, sakatlık veya kayıp şeklinde de var olabilmektedir. Bütün bunlar acının bir nevi nedeni olmaktadır.⁷⁴⁷ Bu bağlamda Mu'tezile, insanın dünya ve ahiret ölçeğinde başına gelebilecek elemeleri üçe ayırmıştır.

1. Mükellefin özgür seçimi ve iradesiyle yaptığı kötülük ve işlediği günahların sonucunda hak ettiği ceza ve azabın verdiği elem. Mükellefin bu elem türünde bir ivaz elde etmesi mümkün değildir.

2. Tabi felaketler, ilahî kaynaklı acılar, hastalık ve sakatlıklar, hayvanların boğazlanması ve insana musahhar kılınması sonucu meydana gelen elemeler. Yaşanılan bu elemelerin bir bedeli vardır. Çünkü bu elemeler insan kaynaklı değildir. Yaşamak zorunda kalınan acılardır.

3. Allah'ın iradesi dışında gerçekleşen insan kaynaklı elemeler. Adli ilahî gereği bu elemelere sebep olanlara bedeli mutlaka ödetilir. Ödetme yolu ise iki şekildedir. Zalimin var olan iyilikleri mazluma aktarılır. Zalimin iyilikleri yoksa Allah mükellefin elemelerini alır ve ona bedelini tazmin eder.⁷⁴⁸

Buradan hareketle ivaz, bir başkasıyla olan ilişkiye bağlı olarak hak edilmektedir. Bu ilişkide taraflardan biri diğerine zarar vermiş ise ivaz ödemekle bu hak kaybını tazmin eder. Burada önemli olan herhangi bir zorlama olmadan fiilin meydana gelmesi ve Allah'ın mubah kıldığı ve ibadet olarak emrettiği bir eylem olmamasıdır. Örneğin bir kimse bir başkasını zarar vermeye zorluyorsa (ilcâ) burada ivaz yükümlülüğü zararın fâiline değil, zorlayan kimseyedir. Çünkü bir fiile zorlamak o fiili bizzat yapmak

⁷⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XX/II, 199.

⁷⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 38; *el-Muğnî*, XIII, 247.

⁷⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, IV, 38.

⁷⁴⁷ Fauzan Saleh, *The Problem of Evil In Islamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadî Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought*, Institut of Islamic Studies-McGill University, Montreal 1992, s. 88.

⁷⁴⁸ Muhammed Seyyid, *el-Hayr ve 'ş-Şer inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbar*, s. 145.

gibidir. Yine Allah'ın ibadet olarak yapılmasını (kurban) emrettiği şeylerin ivazını ödeyecek olan da Kendisi'dir.⁷⁴⁹ Fakat bir kimse bir başkasının ölümüne sebep olsa ivazı ödeyecek olan Allah değil, sebep olandır. Örneğin bir çocuğu soğukta kapının önüne koyup ölümüne sebep olan veya bir hayvanın sırtına çok fazla yük yükleyip acı çekmesine neden olan kimse ivaz ödemek zorundadır. Dolayısıyla kulların fiili sonucunda gerçekleşen acıların bedelini ödeyecek olan Allah değildir.⁷⁵⁰

Öyleyse dünyada insanların maruz kaldığı elemelerin iyi olması temelde iki sebebe dayanır:

1. İnsanın başına gelen acıların üstünde bir ivaz hak edilmektedir.
2. Bu elemelerin bedeli olduğundan maslahat yüklüdürler. Bu ise acıya maruz kalan veya bir başkası için lütuftur. Çünkü bir kimseye çektiği acılara karşılık gelecek bir ivaz takdir etmeksizin acılara maruz bırakmak zulümdür. Katlanılan acıların daha büyük faydalara ulaştıracak olması ise lütuftur. Elemin bir başkası için lütuf olması aynı zamanda bir gayenin olmasıyla açıklanabilir. Zira insana hiçbir amaç gütmeksizin ivaz karşılığında acılar yaşatmak abestir. Dolayısıyla acıların, hem acı çeken hem de diğer insanları ilgilendiren maslahat boyutu olmalıdır.⁷⁵¹ Bu yüzden elemeler, karşılığında bir bedel almak ve dünyada yaşayanlar için ibret-öğüt olması amacıyla vardır. Bedeli hak etmek, elemin sonucu iken; öğüt almak acının fâili olmayı engellemek içindir.⁷⁵² İnsanlar adeta elemeler neticesinde varlığa karşı duyarlılık kazanır. Merhamet ve acıma duygusu ile başkasına eziyet etmeme hassasiyeti göstermeye başlar. Dolayısıyla elemelerin hasen olma gerekçesi, dört maddeyle ifade edilebilir.
 - a. İstihkak olması: Çünkü kötülük yapan hak ettiği cezayı tadacaktır.⁷⁵³
 - b. Karşılığında fayda elde edilecek olması: İlim ve ticaret külfetine katlanma.
 - c. Elemiden daha büyük olan bir zararın izale edilmesi: Acı bir ilacın tedavi için içilmesi. Elem de bu üç özellik olursa iyi bir nitelik kazanır.
 - d. Her üç maddenin elde edilebileceği yönünde zanna sahip olmak.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 246.

⁷⁵⁰ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 247.

⁷⁵¹ Bahrânî, Meysem b. Ali b. Meysem, *Kavâidu'l-Merâm fi'l-İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Tahran, 1905, s. 119; Fiilin varlığında hiçbir anlam yoksa zulüm olmasa dahi abestir. Örneğin bir kimsenin, bir nehirden diğerine su taşımak için işçi kiralaması abestir. Böyle bir davranışın ne bir sebebi ne de mantıklı bir izahı vardır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 215.

⁷⁵² Hanefî, *Mine'l-Akâide ila's-Sevra*, III, 517-518; Kâdî, ibret almayı, mükellefi vacibi yapmaya kabihten de kaçınmaya çağıran şey olarak açıklar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 85.

⁷⁵³ Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 427-428.

Peki, Allah'ın ivaz olmaksızın elem vermesi mümkün müdür? Mücebbire'ye göre Allah'ın böyle bir davranışta bulunması iyidir. Çünkü canlıları yaratan ve onlar üzerinde her türlü tasarruf yetkisine sahip olan O'dur. İsterse ateşin içerisinde canlıları yaratır ve orada onlara ebedîyen azap eder. Bu şekilde acı vermesi sırf onları yaratmış olmasından dolayı iyidir.⁷⁵⁵ Mu'tezile adl ilkesi gereği Allah için böyle bir fiilin kabih olduğunu düşünür. Bu tarz hikmetsiz ve anlamsız bir davranış, kötülük yapan bir Allah tasavvurunun oluşması demektir. Mu'tezilî teolojide Allah, bütün kötülüklerden tenzih edilmiştir. Diğer açıdan bu şekilde yaratma ve tasarrufta bulunma abestir. Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre sebepsiz yere bir varlığa eziyet etmenin hiçbir mantığı ve yararı yoktur. Lütuf, ibret ve garazdan yoksun bir eylem de bir anlam ve amaç bildirmez.⁷⁵⁶ O halde Mu'tezile'de elemeleri iki şey kabih yapar. Elem, maslahat ve ivazdan yoksun olursa zulüm; ibretten yoksun olursa abestir.⁷⁵⁷ Aynı şekilde kâfirlere ahirette elem vermesi onlar için bir ceza şeklinde olmazsa yine Allah, zalim olmuş olur.⁷⁵⁸ Buna mukabil elemeler ceza verme tarzında vuku bulur veya sonucunda ivaz takdir edilir ve bu

⁷⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 214; Muhakkik Allame Hillî, Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ, *Meslek fi-Usûli'd-Din*, thk. Rıza el-Estadî, nşr. Mucmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, İran, h. 1421, s. 104-105; Ebu Ali elemi zulüm olursa, Ebu Haşim zarar olursa kabih kabul eder. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 214-215.

⁷⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 326; (II, 296); İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 324; Elemelerin iyi mi yoksa kötü mü olduğu hususunda farklı birçok görüş ortaya atılmıştır. Bunları maddeler halinde şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Seneviyye'ye göre elemelerin tamamı kabih; bütün lezzetler hüsundur.

2. Bir başka grup elemelerin sadece hak edildiği takdirde iyi olacağı görüşünü benimsemiştir. Fakat bu grup, çocuk ve hayvanların elemelerine şahit olduktan sonra iki ayrı düşünceye sahip olmuştur.

a. Tenasuh ehline göre elem gören çocuklar başka bir bedende isyan ettikleri için şimdiki bedenlerinde acılara maruz kalmaktadırlar. Fakat onların bedenleri değil, ruhları acı içerisinde.

b. Bekriyye'ye göre bu çocuk ve hayvanlar acıları hissetmemektedirler.

3. Mücebbire elemelerin iyi veya kötü olarak taksimini fâil ile ilişkilendirmiştir. Elemelerin fâili Allah ise iyi; O'nun dışında bir başkası ise kötüdür.

4. Kâdî Abdulcebbar'a göre elemelerin iyi veya kötü olması fiille ilişkilidir. Bir fiil bazen iyi olabilirken bazen de kötü olabilir. Bir fiil fayda sağlıyor ve zararı engelliyorsa acı da verse iyidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 213, 216; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 325-326; (II, 296); Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, nşr. Dâru'l-İlm, Beyrut 1998, s. 469.

⁷⁵⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 324; *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Din*, s. 247.

⁷⁵⁷ Ebu Haşim, maksatsız elemi zulüm ve abes olduğu görüşündendir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 215.

⁷⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 266; Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 28, 42; Necrânî, Takiyuddîn Muhtar b. Mahmud b. el-Uceylî, *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şahid, nşr. Lecnetu'l-İhyai't-Turâs, Kahire 1999, s. 310; Ebu Ali'ye göre sadece ivaz karşılığında elem vermek iyidir. Ebu Haşim'e göre mücerred ivaz yeterli değildir. Ayrıca elem, diğer insanlar için ibret almayı sağlamalıdır. Kâdî Abdulcebbar da bu görüşü kabul eder. Allah, elem vermeden de ivaz verebilir. Öyleyse elem vermede amaç sadece ivaz vermek değildir. Bu durum ücretle bir kimseyi kiralayıp ondan bir nehirden bir başka nehre su aktarmasını istemeye benzer. Böyle bir iş abes ve amaçsızdır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 332; (II, 311),

dünyada ibret için olursa iyi bir nitelik kazanır.⁷⁵⁹ Eleme kötü kılan unsurları da üç kelimeyle özetleyen cümle: Elem; abes, zulüm ve fesad içerikli olursa kötü bir nitelik kazanır.

Ebu Haşim ve Kâdî Abdulcebbar'a göre eleme kabih olmaktan çıkarmak için ivaz tek başına yeterli değildir. Onlar, eleme ibret alma şartının eklenmesi halinde elemin zulüm ve abes olmaktan çıkıp hasen niteliği kazanacağını söylemişlerdir. Çünkü onların düşüncesinde acı çekirmeden ilk baştan ivaz verilebilir. Bu nedenle elemin mâkul ve hasen olmasını sağlayacak önemli şart ibrettir.⁷⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, insanın başına gelen musibet ve belaları mihne kavramı ile izah eder. İnsanın bu gibi olayların akabinde nazar ve istidlale başvurarak gerekli sonuçlar çıkarıp ibret almasını da i'tibar (ibret alma) olarak ifade eder.⁷⁶¹ O, Ebu Haşim'in görüşünü de şu şekilde açıklar. Allah, eleme başvurmadan bir kimseye ivaz verecek kudrete sahiptir. Daha doğrusu ivaz vermek için illa da elemin varlığı şart değildir. Hatta sadece ivaz vermek için elemin varlığı abes ve kabihtir. Çünkü menfaat sağlamanın yolu yalnızca elem değildir. Bu bakımdan eleme iyi nitelik kazandıran artı bir şart olmalıdır. Bu ise elemin ibret almayı sağlamasıdır.⁷⁶² Fakat ibret olsun diye bir çocuğun özürlü olması tutarlı bir açıklama gibi gözükmemektedir. Burada Ebu Haşim'e göre zararı kötü yapan, zarar olması değildir. Elemin verdiği zarara denk veya onun altında bir karşılık takdir etmek, eleme kötü kılmaktadır. Bu sebeple eleme aşan bir bedelin olması halinde meydana gelen zarar kötü değildir.⁷⁶³

Ebu Ali ise ivazın karşılık olarak verilebileceğinden hareketle böyle bir şartı gerekli görmez. Dolayısıyla Allah'ın sadece ivaz vermek için eleme maruz bırakabileceğini düşünür. Bu düşüncesiyle o, ivazı sevaba benzetmektedir. Çünkü Allah, bireyi başlangıçta mükâfata ulaştırmamakta, mükâfatı hak etmesi için teklif ile yükümlü tutmaktadır. Aynı illet nedeniyle Allah'ın ivaz karşılığında eleme maruz

⁷⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 42.

⁷⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 214; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 437-439.

⁷⁶¹ Arslan, "Doğal Felaket ve İstiraplar...", s. 22-23.

⁷⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 215-216; Subhî, *fi-İlmi'l-Kelam*, II, 313,314; Ebu Haşim ve Kâdî'ya göre acıyı iyi kılan nedenler, faydaya götürmesi, daha büyük bir zararı engellemesi, ceza şeklinde hak edilmiş olması, bu üç maddeden birine sahip olduğuna dair zanni galip olması. Bk. Saleh, *The Problem of Evil In İslamic Theology*, s. 92.

⁷⁶³ Saleh, *The Problem of Evil In İslamic Theology*, s. 93.

bırakması iyidir. Dolayısıyla teklif olmaksızın mükâfat ile başlamak nasıl caiz değilse elem olmaksızın ivazla başlamak da caiz değildir.⁷⁶⁴

Sonuç olarak Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın insanı yaratması ve ona türlü nimetler ihsan etmesi elemi iyi kılmadığı gibi bu tür tasarruflara hakkı olduğu anlamına da gelmez. Öyleyse elemi iyi kılan Allah'ın yaratma ve yaşatması değil, elemi bedeli olan ivazın varlığıdır.⁷⁶⁵ Şu halde Mu'tezile'nin istihkak ve ivaz anlayışında temelde iki ahlakî ilke dikkati çekmektedir.

1. Akıllı ve canlı olan her bir varlık eylemleriyle hak etmektedir.

2. Bir eylem değer bildiriyorsa fâil kim olursa olsun bir bedeli vardır. Mükâfat ve ceza insanın yaptığı fiillerin bedeli iken; ivaz Allah'ın veya insanın diğerine yönelik fiillerinin bedelidir. Mu'tezile adli ilahî düşüncesinden hareketle adaleti, Allah-insan ve insan-insan arasındaki ilişkinin merkezine yerleştirmiş böylece her iki varlık alanında sorumluluk ilkesi, ahlakî bir norm olarak kendini göstermiştir.

Bununla birlikte elem ve zarar, insanın fiziki ve ruhî yapısı gereği kaçınılmaz deneyimlerdir. Çocuk, özürlü, yetişkin veya sağlam bir insan, değişik acılar, maddi ve manevi zararlar, sorunlar, zorluklar vs. yaşayabilmektedir. Zarar ve acı algılanabilen bir şey olduğuna göre burada farklılık elemi boyutu ve sürekliliği noktasındadır. Her insan, farklı tonlarda acı ve zarar ile karşılaşmaktadır. Bedel ise elemi etkisi oranında ilahî bir lütuf olarak gerçekleşmektedir. Fakat şurası özellikle zikredilmelidir. Mu'tezile'nin elem nazariyesinde yaşanan acı ve zulmü içselleştirme anlamı yoktur. Eş'ari'nin yaptığı gibi Allah'ın dışında insanların sebep olduğu elem ve kötülükleri de olduğu gibi kabullenip, Allah'a havale etme çaresizliği ve acizliği de söz konusu değildir. Çünkü Mu'tezile'nin adalet anlayışı, hayatın bütünü için geçerlidir. Bu nedenle olgu ve gerçeklerden gafil olmak teorik ve pratik olarak mümkün değildir. O halde yaşanan acı ve zulümlerin nedeni iyi tespit edilip bu yönde tedbirler alarak çözümler üretmek hem insanî hem de Kur'anî bir tavidir. Kaldı ki Mu'tezile'ye göre zulmü Allah yapmış olsa bu eylemiyle kınamayı hak eder. Bu açıdan Allah'ın acı ve üzüntü veren

⁷⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, Ebu Ali'nin bu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü mükâfat yalnızca istihkak üzere hak edilirken ivazın tefaddülen kula verilmesi mümkündür. Ayrıca sevab, miktar ve sıfat yönüyle tefaddülden üstün bir konumdadır. Ayrıntı için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 439-441.

⁷⁶⁵ Kâdî bu durumu bir örnekle izah eder. Bir kimseye bir elbise ihsan eden biri verdiği elbiseyi ancak bedelini ödemek şartıyla alabilir. Buna göre Allah'ın insanı yaratması ve yaşatması istediği gibi davranabileceği anlamına gelmez. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 345.

eylemleri, fayda olan ivazı taşıdığı için özünde hasendir. Dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinde Allah'ın zulüm veya kötü olarak nitelenebilecek hiçbir eylemi yoktur.

2.2. YERGİ ve CEZAYI HAK EDEN FİİLLER

Mu'tezile, Basra ve Bağdat olmak üzere iki büyük okul tarafından temsil edilmiş bir ekoldür. Her iki okul her konuda homojen bir yapı gösterememiş birçok meselede özgün fikirleriyle farklı düşünmüşlerdir. Onların görüş ayrılığı yaşadıkları meselelerden biri de mükâfat ve ceza yorumlarında görülmektedir. Bağdat ekolüne göre cezadan vazgeçmek kesin olarak mümkün değildir. Dolayısıyla cezayı hak edenin mutlaka cezalandırılması gerekir.⁷⁶⁶ Basra ekolü ise cezanın, Allah'ın hakkı olduğunu bu hakkından tefaddulen vazgeçebileceğini ve bu nedenle kabihin fâili için bunda fayda olduğunu söyler. Basra okulunun vücûb anlayışı, katilikten ziyade tolere edilebilir görünmektedir. Bağdat okulunun tasavvurundaki vücûb ilkesi ise cezayı, mükâfattan daha üst bir mertebeye yerleştirmiştir. Çünkü onlara göre ceza, Allah'ın vaîdini pekiştiren bir görev üstlenmektedir. Bu ise O'nun, yalancı konumuna düşmesine ve yalancılıkla ithamına mani olmada oldukça işlevseldir.⁷⁶⁷

Bağdat ekolüne göre ceza, ilahî bir lütuftur. Bu niteliğiyle hak edene her açıdan uygulanmalıdır.⁷⁶⁸ Dolayısıyla cezanın uygulanması onlara göre vâciptir. Çünkü mükellef yaptığıının bir karşılığı olduğunu bildiği zaman vâcipleri yerine getirme, kabihten de kaçınma hususunda daha hassas davranır. Ceza, mükellef için bir lütuf olduğuna göre Allah'ın bu lütfu gerçekleştireceğini ona bildirmesi gerekir. Aksi halde O, kendisine vâcip olanı ihlal etmiş olur. Zira Mu'tezile, lütfu, kulu itaate yaklaştıran, masiyetten de uzaklaştıran iyilik olarak tanımlar. Lütuf onların düşüncesinde bu

⁷⁶⁶ Mu'tezile'nin Bağdat ekolü dünya da aslah olanı yerine getirmenin Allah'a vacip olduğu görüşündedir. Hanbelî âlim Kâdî Ebu Ya'la İbn Ferra bu fikre katılmaz ve Allah'a kullar için en iyi olanı yapmasının kendisine vacip olmadığını söyler. Çünkü böyle bir düşünce Allah'ın cehennem ehlini oradan çıkartmasını ve daimi bir azapla cezalandırmamasını zorunlu kılar. Zira cehennemde kalıcı bir azap ile cezalandırma aslah olanı tercih etmek değildir. Aynı şekilde Allah'a aslah olanı yerine getirmek vacip olsaydı, cennet ehline peygamberlerin sahip olduğu yüksek dereceleri vermesi daha faydalı ve aslah olurdu. Bk. Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *Kitabu'l-Mutemed fi-Usûli'd-Din*, thk. Vedî Zeydan Haddad, Beyrut 1986, s. 116.

⁷⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar buna şahid âlemden delil getirir. Alacaklı biri borçluya alacağının tamamını bağışlamakla alacağından vazgeçebilir veya bunun aksine hakkını tastamam ibraz edebilir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 435-436; (II, 542); Ayrıca bk. Râvî, Abdüssettar, *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbârî'l-Mu'tezilî*, Beyrut 1980, s. 383-384; Borçlu ise borcunu ödemek meşakkat oluştursa da borcun meydana getirdiği zorluk ve sıkıntıdan kurtulmuştur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 406.

⁷⁶⁸ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 348; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, s.384.

dünyaya ait bir yardımdır. Bu sayede mükellef gerekli çabayı gösterir ve doğru eylemde bulunur. Ahirette ise bunun karşılığını elde eder. Bu nedenle Bağdat kolu için ceza, insanı itaate yaklaştırma ve günahı kaçınma fonksiyonunu üstlendiğinden vâciptir.⁷⁶⁹

Mükâfat ise onların düşüncesinde sadece cömertlik ve keremin sonucudur. Allah'ın mükellefi mükâfata ulaştırması bu anlamda tamamen cömertliği ve lütfuyla gerçekleşmektedir. Ebu'l Kasım el-Kâbi'ye göre mükâfat, Allah'ın bir lütfu ve cömertliğinin sonucudur. Çünkü Allah, insana eşsiz nimetler bahsetmiş bunun karşılığında çok basit bir istekte bulunarak ondan itaat etmesini istemiştir. Dolayısıyla ihsan edilen nimetin miktarıyla istenilen eylem arasında doğrusal bir ilişki yoktur. Bu sebeple mükâfat, Allah'ın sadece cömert olan vasfının sonucudur.⁷⁷⁰

Kâdî Abdulcebbar, meşakkati basite indirgeyen bu tavrından dolayı Ebu'l Kasım'ı eleştirir. Ona göre mükellefiyet, dünya ölçeğinde birtakım acılara katlanmayı hatta can vermeyi göze alacak kadar tehlikeye atılmayı ve risk almayı barındırır. Yine ahirette ebedî bir cezaya uğrama tehlikesini de içerir. Meşakkatin bu muhtevası, karşılığında gerçekleşecek olan mükâfatın sadece cömertlik (cûd) olmasıyla açıklanamaz. Bu sebeple Kâdî Abdulcebbar, cömertliği bir lütuf olarak görür. Tefaddul/ihsan ise yapıp yapmama konusunda Allah'ın tercihiyle bağlı olan şeydir. Vâcip ise yapılması zorunlu olan eylemdir. Ona göre mükâfatın hak edene ulaşması vâcip olduğuna göre mükâfatı Allah'ın cömertliğinin bir sonucu olarak görüp icra yetkisini O'nun tercihiyle bırakmayı çokta doğru bulmaz. Ayrıca böyle bir durumun “vâcip olanı yapıp yapmamakta serbestsin” söylemi tarzında bir tutarsızlığa sevk edeceğini düşünür.⁷⁷¹

Kâdî'ya göre Allah'ın, hak ettiği mükâfattan fâili mahrum bırakması, mükâfatın yokluğu anlamına gelmez. Hem mükâfat hem de mükâfatı hak eden ihlal halinde yine mevcuttur. Böyle bir durumda Allah, ‘hak eden için mükâfatın vâcip olduğu’ ilkesine aykırı davrandığı için kınanmayı hak eder. Böyle bir sonuç, O'nun zat ve sıfatlarının muhtevasıyla uyumsuzdur.⁷⁷² Hak etme bu durumda iki şekilde gerçekleşir. İlki mükâfat ve ivazda olduğu gibi eylemin vâcib olan karakterine bir hakkın bitişmesidir. Diğerisi ise vâcip kategorisinde değerlendirilemeyen ve sadece hak olarak ifade edilen cezadır.

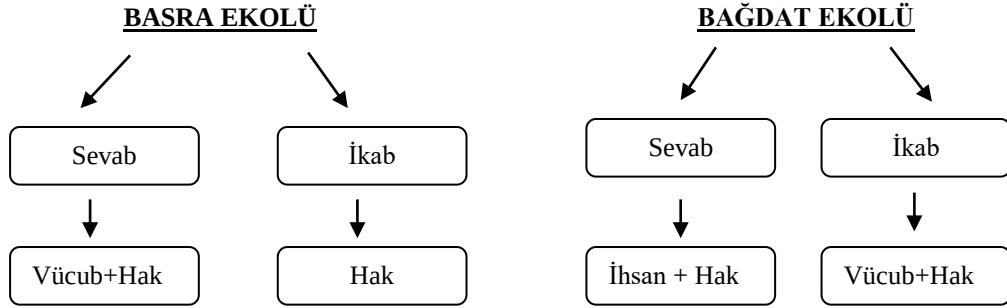
⁷⁶⁹ Ayetullah Cağfer es-Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Müessesetu İmam es-Sadık, Kum h. 1428, III, 540.

⁷⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 418; (II, 502); *el-Muğnî*, XIV, 100.

⁷⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 418; (II, 502).

⁷⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 47, 65, 184, 189, 252.

Buna göre Basra ve Bağdat ekolünün mükâfat ve ceza anlayışını basit bir şekilde açıklayabiliriz.⁷⁷³



Basra ekolüne göre teklifin en önemli unsuru olan meşakkat, mükâfatın vücûb şartıdır. Mükâfatın hak edilme gerekçesi onlara göre meşakkattir. Dolayısıyla mükâfat, Allah'ın cömertliği veya karşılıksız iyiliği sayesinde elde edilmiş değildir. Çünkü cûd ve tefaddul, istihkakın zıddıdır. Mükâfat ise teklifin gereği olarak kulun ameliyle hak ettiği ödüldür. Buna göre iki zıt olan istihkak ve tefaddulun birlikteliği imkânsızdır. Öyleyse hak edilen mükâfat ve karşılıksız ihsanın bir arada olması mümkün değildir. Basra ekolü, Kur'an'dan hareketle de bu düşüncelerini desteklemiştir.⁷⁷⁴ "...Onlara: *İşte size cennet; yaptıklarınıza karşılık o size miras verildi, diye seslenildi.*"⁷⁷⁵ Bu ayette cennet, tefaddulen değil, yaptıklarının karşılığında mükellefe verilmiştir. Zemahşerî bu ayetin, bütün müminleri kapsadığını ve cennete giren kimsenin sadece kendi ameliyle burayı hak ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre ayet, fâsık cennete tefaddulen girebilir sözünü geçersiz kılmaktadır.⁷⁷⁶

Bağdat ekolü ise içerisinde meşakkat olmayan şeyleri Allah'ın teklif edebileceğini söylemektedir. Buna göre mükellef meşakkat olmayan eylemlerde bulunabilir. Bu sebeple meşakkatin varlığı mükâfatın zorunlu bir hak olması anlamına gelmez. Örneğin onlara göre mükellefin Allah'ı ve peygamberi bilmesinde herhangi bir meşakkat yoktur. Fakat meşakkat içermeyen bu bilgi ile insan, mükâfat hak edebilir. Bu itibarla mükâfata ulaştırmak mûcib bir illetin sonucunda gerçekleşmemektedir. Tamamen cömertlik ve lütuf cihetiyle elde edilmektedir. Burada Bağdat ekolü ile Ehli Sünnet'in görüşü aynı

⁷⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, s. 300.

⁷⁷⁴ Fahreddin Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn fi'Usûli'd-Dîn*(I-II), thk. Ahmed Hicâzî es-Seka, Beyrut 2004, s. 382; es-Simîrî, Câbir Zayed, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab beyne-Medârisi'l-İslamiyyîn Beyenan ve Te'sîlan*, nşr. Dârus-Sudaniyye li'l-Kutubi'l-Hurtum, Sudan/Hurtum 1995, s. 312-313, 314.

⁷⁷⁵ Araf 7/43.

⁷⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 444; Ayrıca bk. Simîrî, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab*, s. 314.

paralelliktedir. Zira Ehli Sünnet, Allah üzerine taalluk eden bir hakkın imkân dâhilinde olmadığını söyleyerek Allah'a zorunluluk isnadından kaçınmıştır.⁷⁷⁷

Basra ekolüne göre mükellef ya mümindir ya da asidir. İtaati halinde Allah onu mükâfata ulaştırır. Mükellefin itaati, Allah tarafından mükâfatı hak etmesinin illetidir. İtaatkârın mükâfata ulaştırılması Allah üzerine sabit bir hak olarak görülmüştür. Kâdî Abdulcebbar, cezanın Allah için zorunlu olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ceza, tamamen O'nun hakkı olduğundan bu hakkı dilediği şekilde kullanma yetkisine sahiptir. Kâdî, bu hususu bir örnekle açıklar. Alacaklı biri alacağından vazgeçerek borçlunun kendisine olan borcunu düşürebilir. Hak sahibi olması, kendisine istediği gibi tasarruf yetkisi tanımaktadır. Allah da kullarını cezaya uğratmaktan vazgeçebilir.⁷⁷⁸ Günahkâr olanların Allah'ın affına dâhil edilmesi hasen olandır.⁷⁷⁹

Bağdat ekolü affı aklen ve dinen imkân dışı görürken; Basra ekolü dinen onlarla hem fikir olsa da aklen affın mümkün olduğunu düşünür.⁷⁸⁰ Bağdat ekolünün bu denli cezadan yana görüş bildirmesi birkaç nedene bağlanabilir. İlki, ceza vâcip değilse bu durum ibadet ve taatte gevşekliğe neden olabilir. İkincisi, günahkâr cezalandırılmaz ise itaat edenle eşit muamele görmüş olur ki bu kabihtir. Son olarak af caiz olsa Allah'ın vaîdinde cayma ve yalan meydana gelir. Allah hakkında böyle bir ihtimal olası değildir. Bağdat ekolü vaîdin Allah'a vâcip olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu sebeple de Allah'ın aklen ve dinen cezadan vazgeçmesi mümkün değildir. Bundan dolayı ceza, mükâfata kıyasla daha önem arz etmektedir.⁷⁸¹

Bağdat ve Basra Mutezilesi arasındaki bu görüş ayrılığı bir yönüyle Allah'ın fiiliyle alakalı bir durumdur. Bağdat ekolüne göre Allah'ın eylemi hem hasen hem de ihsan niteliğine sahiptir. Basra kolu ise mükâfat veya cezanın her ikisinde hasen olan yönün varlığını kabul eder. Buna göre O'nun fiili, ihsan vasfı taşımayabilir. Çünkü istihkak vurgusu eylemin karakterine tefaddul ve ihsan unsurunun bitişmesine manidir.⁷⁸² Bağdat ekolü özellikle cezanın hüsün olmasıyla yetinmemiştir. Aynı zamanda bunun hikmetini tespit sadedinde lütuf olduğunu söyleyerek azabın vâcib

⁷⁷⁷ Râzî, *Kitabu'l-Erbaîn*, s. 382; Simîrî, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab*, s. 312-313.

⁷⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 411; Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 145, 146; Râvî, *Servetu'l-Akl*, s. 279.

⁷⁷⁹ Râvî, *Servetu'l-Akl*, s. 278.

⁷⁸⁰ Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 144-145; Simîrî, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab*, s. 323.

⁷⁸¹ Simîrî, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab*, s. 324.

⁷⁸² Makbilî, Salih b. Muhammed Mehdî, *el-Âlemu's-Şâmih fi-İsâri'l-Hak ale'l-Ebâi ve'l-Meşâyih*, Mısır h. 1328, s. 30.

olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kâdî Abdulcebbar, Bağdat kolunun cezayı vâcib gören anlayışını oldukça garip karşılar. Öyle ki “Allah’ın cezalandırmasını vâcib görüyor; mükâfat vermesini görmüyorlar” diyerek bunun tuhaf bir anlayış olduğuna dikkat çeker.⁷⁸³ Makbilî (h.1108/m.1696-97)⁷⁸⁴ de Mu’tezile’nin ceza anlayışını tenkit eder. Basra kolunu, içerisinde amaç taşımayan eylemde bulunma ithamıyla suçlar. Ona göre Allah niçin azab ediyor? sorusunun Basra Mu’tezilesi’nde cevabı, sadece iyi olduğudur. Doğrusu onlara göre kendisi övgü ve yüceltmeyi en fazla hak eden bir varlığa karşı işlenilen günah, cezanın iyi olma gerekçesidir, diyerek onları tenkit eder.⁷⁸⁵

Sonuç olarak Mu’tezile’nin iki büyük okulu arasında mükâfat ve cezanın hak, vücûb, cömertlik veya iyilik olduğu noktasında görüş ayrılığı vardır. Ayrımın en ince detayı Basra ekolü mükâfatı vâcib olarak değerlendirirken; Bağdat kolunun cezayı vâcib kategorisinde ele almasıdır. Basra koluna göre Allah’ın yerine getirmesi vâcib olan bir şeyi yapması tefaddul değildir. Çünkü tefaddul, vâcib gibi zorunlu değil, isteğe bağlıdır.⁷⁸⁶ Buna göre ‘Allah’ın aklen yapmak zorunda olmadığı bir eylemi terk etmekle sağladığı fayda’ tefadduldur. Bu durumda Şia ve Ehli Sünnet’e göre mükâfata ulaştırma eylemi; Basra ekolüne göre cezadan vazgeçme eylemi tefadduldur.⁷⁸⁷ Ehli Sünnet’e göre Allah’a vâcib olan hiçbir şeyden bahsedilemez. İsyankâr olan birini mükâfata, itaatkâr birini de cezaya maruz bırakacak olsa bu konuda herhangi bir yergi söz konusu olamaz. Bu nedenle dilediğini bağışlar, istediğini cezalandırır.⁷⁸⁸ Belhî gibi farklı

⁷⁸³ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fî-Usûli’d-Dîn*, s. 348; Makbilî, *el-Âlemu’s-Şâmi*, s. 30.

⁷⁸⁴ Yemenli müçtehid âlimdir. 1047/1637 yılında Kevkebân’ın Makbil köyünde doğmuştur. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve fıkıh usûlü, kelam, hadis ve tefsir alanlarında uzmanlaşarak şöhret kazanmıştır. İslahatçı kimliğiyle yönetici ve birçok ulemaya ciddi eleştirilerde bulunan Makbilî, İslam dininden başka bir mezhebi olmadığını açık yüreklilikle deklere etmiştir. Belli bir mezhebe tâbi olarak kitap ve sünneti ikinci plana itmeye ve taklide saplanmaya şiddetle karşı çıkmıştır. Müellif, *el-Âlemu’s-Şâmi* adlı eserinde kelam, fıkıh, hadis ve tefsire dair görüşlerini dile getirmiş, bütün itikâdî ve amelî mezhepleri ve meşhur âlimleri çeşitli yönleriyle tenkit etmiştir. Ayrıntı için bk. Ahmet Özel, “Makbilî”, *DİA*, 2003, XXVII, 428-429.

⁷⁸⁵ Makbilî, *el-Âlemu’s-Şâmi*, s. 31.

⁷⁸⁶ Mu’tezile, sevapta tefaddul unsuru olmadığını iddia etmez. Çünkü Allah, sevaba ulaştıracak sebepleri tefaddulen ihsan etmiştir. Teklifin sıhhati için kudret, temekkün (eylemde bulunmayı sağlayacak her türlü donanım), akıl, irade vs. hepsi sevabı hak etmeye sebep olan tefaddul cihetinden nimetlerdir. Dolayısıyla onlar, sevabı, mecazen tefaddul olarak isimlendirmişlerdir. Örneğin, birine bir elbise hibe eden kimse aynı zamanda semenini/maddi değerini de hibe etmiştir. Çünkü mevhup satıp paraya dönüştürebilir. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 32.

⁷⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53, 55.

⁷⁸⁸ Âmidî, Seyfeddin, *Ebkaru’l-Efkâr fî-Usûli’d-Dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Kahire 2004, IV, 383-384.

düşünenler olsa da⁷⁸⁹ Mu'tezile'nin genel kabulü, Allah'ın itaat edeni sevaba ulaştırması aklen vâciptir.

2.2.1. Sadece Yergiyi Hak Eden Fiiller

Kâdî Abdulcebbar kınamayı, şahit âlemde, 'cezanın cinsi olan asıl' kabul eder.⁷⁹⁰ Çünkü hem yergi hem de ceza kötü olan ile ilintilidir. Bu nedenle Mu'tezile teolojisinde kabih olan fiillerin hükümleri; kınama, aşağılama ve zarardır. Bu da göstermektedir ki Mu'tezile, kötü eylemi ve karşılığı olan cezayı sadece dünyaya veya ahirete irca etmemektedir. Kötü fiil sabit olduğu anda telâfi edilinceye kadar dünyada kınama ahirette ebedî ceza varlığını sürdürmektedir. Bunun aksine Eş'ari teolojisinde cezaya dünyevî hukuka uygun bir tanım yapılmamıştır. İbn Füreke, cezayı, 'özel bir vecih üzere mükellefe ulaşan zarar' olarak tanımlanmıştır.⁷⁹¹ Bir başka yerde, 'küfür ve günah gibi zorunlu kılan bir neden olmaksızın Allah'ın adl ile başlaması' olarak tanımlar ve mükellef hakkında her türlü tasarrufu Allah'ın kudretine bırakır.⁷⁹²

Kuşkusuz övgü gibi kınama da tabî bir haldir. İnsan hoş görmediği bir davranışı, beğenmediği bir manzarayı veya nesneyi kınayabilmekte hoşnutsuzluğunu dile getirmektedir. Ahlakî değeri olmayan bu tarz doğal tepkilere bir cezanın bitişmemesi ise etki ve işlevi ile alakalı bir durumdur. Bireye veya diğerine doğrudan zararı olmayan bir eylem veya nesneye, ceza şeklinde ahlakî bir hüküm tayin edilmemektedir. Haddizatında Mu'tezilî düşüncede kabih fiil, kınama ve cezanın birlikte hak edilmesini gerekli kılmaktadır. Onlar, 'kötü fiil, telafi edilmedikçe sürekli kınamayı hak eder' ilkesinden hareketle bu sonuca ulaşmışlardır. Bu şekilde insanın kötü eylemi ile hak edilen hükmün bağıntısını dikkate alarak kınamışlar; böylece vicdanî hukukun gereğini

⁷⁸⁹ Ebu'l Kasım Belhî, teklifin varlığı ile ilgili farklı bir çıkarımda bulunur. O, teklifin nimete şükür gerekçesi ile varlığının sabit olduğuna inanır. Dolayısıyla teklif, sevabın zorunlu oluşunu gerektirmediği gibi mutlak bir faydanın hak edilme nedeni de değildir. Sevab, bu itibarla sadece Allah'ın doğrudan ve karşılıksız ihsanı olan tefadduldur. Bu söylem Mu'tezile tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bir insanın bir başkasına bir nimet ihsan edip sonra da ona bir takım meşakkat yüklü tekliflerde bulunması akleden herkes için kötü bir durumdur. Bu şekilde bir davranış tarzı hem nimet veren için bir kusur, hem de riya (hikmetsiz gösteriş) sebebidir. Bunun ise hikmet sahibi bir varlıktan meydana gelmesi kabihtir. Dolayısıyla teklif, sevabın hak edilmesi için tercih edilmiş ilahî bir yöntemdir. Bk. Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 386.

⁷⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar bu cümlelerin ayrıntısını her defasında va'd ve va'id konusuna bırakır. Dolayısıyla ayrıntılı izaha gerek duymaz. Fakat *el-Muğnî*'de el-va'd ve'l-va'id bahsinin olmaması eksik ciltlerden birinin bu konuya ayrıldığı kanısına bizi sevk etmektedir. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 153, 161 vb.

⁷⁹¹ İbn Füreke, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, s. 122.

⁷⁹² İbn Füreke *Mücerredü Makâlât*, s. 163. Tabi Eş'ari teolojisinde suç ve günaha dünyada cezaî bir müeyyidenin uygulanmadığı anlaşılmamalı. Yukarıda zikrettiğimiz husus, tanımdan hareketle bir algı çözümlemesidir.

tatbik etmişlerdir. Örneğin, iftira eden, yalan söyleyen, hırsızlık yapan, cana kıyan, hak ve hukuku ihlal eden biri kamu tarafından kınanır. Kuşkusuz dünyada bu tür suçlara uygulanan yasal cezalar, toplum vicdanını teskîn etmektedir. Uhrevî alanda bu suçların karşılığı azap iken; dünyevî tepki kınama, bu suçlara gösterilen fitrî reaksiyondur. Öyleyse bu meselede tartışma şu iki madde üzerinden yürütülmüştür.

1. Allah'a vâcib olan fiillerin yokluğu halinde cezanın düşmesine rağmen yerginin geçerliliğini sürdürdüğü. Tabi böyle bir seçenek kurgusal bir duruma tekabül etmektedir. Çünkü Allah, teklif ile kendisine bir takım fiilleri zorunlu kılmıştır ki bunlardan birinin ihlali teklif ve istihkakı abes ve zulüm kılar.

2. İnsanların ceza verme yetkisinin olmadığı halde kınama hakkının tabî bir hak olduğu.

Ebu Haşim, mükellefin teklif edileni yerine getirebilmesi için lütuf ile desteklenmesi gerektiğini düşünür. Mükellef, lütuftan mahrum bırakılırsa onun için mefsedet olan şey yapılmış demektir.⁷⁹³ Böylece mükellef, kabih olana teşvik edilmiş ve aşırı istek uyandırılmıştır. Mükellefin kabih yapması ve vâcibi ihlal etmesi ise kendi özgür yapıp etmesi değil, bir başkası tarafından yapılan eylem konumundadır. Bu durumda Allah'ın mükellefi cezalandırması hasen olmaz. Çünkü Allah'a vâcib olan bir eylemin yokluğu ile ceza düşmüştür. Zira bu aşamada Allah, mükellefin nasıl davranacağı kararını veren ve fiilini bizzat yapan konumundadır. Görüldüğü üzere söz konusu kişinin teklif edileni yerine getirebilmesine engel olacak illetler mevcuttur.⁷⁹⁴ Ebu Haşim, lütfun engellenmesi ve kötülüğün emredilmesi durumunda cezanın düşeceğini, kınamanın ise insan hakkı olarak sabit olacağını kabul eder. Fakat Allah'ın mükellefi, cehalet ve yalana zorlaması (ilcâ) halinde hem kınamanın hem de cezanın düşeceğini belirtir.⁷⁹⁵

Kâdî Abdulcebbar lütuf, 'teklifin sıhhatine engel olacak şeylerin izalesi' anlamında temkîn konumunda kabul eder.⁷⁹⁶ Ona göre mükellefin vâcipleri yapmasına

⁷⁹³ Mu'tezile ekolü, insanları lütuf yönüyle üçe ayırır. Hz. Ali gibi lütuf olmasa dahi imanı seçenler; Ebu Leheb gibi lütuf olsa da olmasa da küfrü seçenler; son olarak da lütfun varlığı halinde itaati; yokluğu durumunda isyanı seçecek olanlar. Bu açıdan Mu'tezile, lütuf bir imkân tanıma olarak görür ve eksikliği halinde teklif ile ulaşılmak istenen hedefin zarar göreceğini vurgular. Dolayısıyla mükellefi lütuftan engellemeyi kötülük olarak kabul eder. Ayrıntı için bk. Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi*, s. 91-92.

⁷⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 124; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 378.

⁷⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 123-124.

⁷⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 333.

çağırarak olan lütfun yokluğu teklif edilenlerin yapılmasına engel teşkil etmektedir.⁷⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar da Ebu Haşim gibi ceza ile kınama arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünür. Mükellefin lütuf ile desteklenmemesi halinde cezası düşer; fakat yergi varlığını sürdürür. Öyle ki ceza, Allah tarafından hak edildiği ve uygulandığı için düşmelidir. Fakat kınama fiilini, bir başkası da yapabilir. Çünkü insan, kötü bir eylemi gördüğünde ceza verme yetkisine sahip olmasa dahi kınama hakkına sahiptir. Kâdî'ya göre kabih eylem, her ne olursa olsun bilerek veya ondan sakınma imkânı içerisinde yapılmıştır. Bu nedenle cezanın hak edilip edilmediği bilinmese de akıllı varlıkların kınama hakkı sabittir. Kâdî, kabihin kabih olduğunu bilme ve ondan sakınma imkânından mahrum olunması halinde ise kınamanın hak edilmeyeceğini söyler. Buna sebep kabih yapmanın artık zorunlu hale gelmesidir. Ona göre bu ihtimalin varlığı durumunda yergiyi hak edecek olan da Allah'tır.⁷⁹⁸ Çünkü mükellef yapması ve kaçınması gereken fiiller konusunda bilgilendirilmemiş; Mükellif de sorumlu olduğu fiilleri ihlal etmiştir.

Şu halde Kâdî Abdulcebbar, cezanın hak edilmesinde kınama için gözetilmeyen şartların olduğunu söyler. Her şeyden önce Allah, mükellefin teklif edileni yerine getirme sistemini bozacak bir müdahalede bulunmamalıdır. Aksi halde hakkı olan ceza vermeyi hak olmaktan çıkarmış olur. Kendi hakkını düşürdüğü için de ceza kendiliğinden düşer. Fakat burada yergi, cezanın hükmüne bağlı olmadığından düşmez. Hem Allah hem de insan hakkı olması hasebiyle kınama varlığını sürdürmektedir.⁷⁹⁹ Kâdî'ya göre insan hukukunu ilgilendiren hususlarda düşmeden söz edilemez. Kötü olanı kınamayı o, insanî bir eğilim olarak görür.

Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbar, bir kimsenin bir başkasını kınamasını, mükellif olmasıyla ilişkilendirmez. İnsan, kabihten kaçınmayı teklif etmese dahi bir başkasının kabih eylemini kınayabilir. Ne var ki insan, Allah gibi kabih olanları belirleyip bunlardan kaçınma sorumluluğunu yükleme yetkisine sahip değildir.⁸⁰⁰ Örneğin bir kimse, bir başkasını -söz konusu kişinin kötüyü bilmesine ve bilme imkânına rağmen- kötülük işlemeye teşvik etse veya kötülüğe meylettirse, kötülük yapıldıktan sonra teşvik edenin kötülük yaparı kınaması hasendir. Çünkü mükellefin

⁷⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 335.

⁷⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 378.

⁷⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 379.

⁸⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 379.

üzerine düşen kötülük yapmamaktır. Kötü fiile teşvik eden insan olmasına rağmen kötülükten sakınmayı teklif eden Allah'tır. Öyle ki ceza, özel bir haktır. Bu hakkın ifası, mutlak surette teklifin varlığına bağlıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif süresince insan kendi özgür iradesiyle kötülükten kaçınmalıdır. O, mükellefi cezaya motive etme ve ceza için gerekli olan şeye mükellefi maruz bırakma halinde özel olan bu hakkın düşeceğini belirtir. Bu da kınama ile ceza arasındaki farkı belirtmektedir. Kınama, kötülükten kaçınmayı teklif eden olmasa dahi kötülüğün varlığı halinde var olan bir haldir. Bir kimse kötülüğe teşvik edilmiş olduğunda sırf bu yüzden kınanır. Ceza ise kötülüğe teşvik halinde kötülük yapandan düşer. Çünkü teklif, kötülüğe teşviki değil, ondan kaçınmayı ilzam eder.⁸⁰¹

Sonuç olarak yerginin hak edilmesinde önemli olan faktör, kötülüğün yapılması ve vâcibin ihlal edilmesidir.⁸⁰² Kötülük yapanı sürekli kınamanın iyi olması, kötü niteliğin bireyde varlığını sürdürmesiyle alakalıdır. Çünkü kötü nitelik tövbe ve taat ile giderilmedikçe kınama kalıcılığını devam ettirmektedir. Örneğin başkasına haksızca zarar veren veya ağır iftiralarda bulunan birindeki kötü nitelik, kınamayı iyi yapmaktadır. Bu kınamanın kalıcılıktan geçiciliğe dönüşümü ise mevcut hal sürdüğü sürece imkân dışıdır.⁸⁰³ Dolayısıyla Mu'tezile teolojisinde kötü fiil hangi boyutta olursa olsun kınanmaktadır. Çünkü kötü, ontolojik olarak kınamayı hak etmektedir. Akıllı ve canlı bir varlığın sebep olduğu her türlü kötü, kınama ile sonuçlanmaktadır. Hatta Allah, kötü bir fiil yapsa Mu'tezile düşüncesinde kınamadan hali kalması mümkün değildir.

Şu halde yergi, insanların kötüye karşı gösterdikleri kalbî ve fiilî bir tepkidir. Kınama, kanunun suçlara verdiği cezalara ek olarak insanların dünyada verdikleri bir cezadır. Bu ceza Mu'tezile düşüncesinde ahiretteki cezanın da nedenini oluşturmaktadır. Buna göre cezalandırma bir bakıma dünyadaki kınamanın uhrevî karşılığı olmaktadır.

2.2.2. Yergi ile Birlikte Cezayı Hak Eden Fiiller

Mu'tezile ekolü sadece günahkârın cezalandırılacağından hareketle istihkak teorisini temellendirmeye çalışmamıştır. Bunun yanında günahkârın cezayı hak ettiğini merkeze alarak teolojik paradigmasını oluşturmuştur.⁸⁰⁴ Buna göre mükâfat ve cezanın

⁸⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II, 379.

⁸⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 224.

⁸⁰³ Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 124-125.

⁸⁰⁴ Vasalou, *Moral Agents and Their Desert*, s. 70.

hak edilmesinde en önemli etken, insanın kendi fiilleridir. Çünkü fiiller, ontolojik formlara sahiptir. Bu nedenle insanın hem kendisi hem de bir başkasının fiiliyle hak edeceği haklar vardır. İnsanın kendi fiili dışında bir başkasının fiiline ait haklar, ibadet, şükür ve ivaz gibi değerlerdir. İnsanın kendi fiilinin içerisinde yer alan haklar ise mükâfat ve cezadır. Şu halde mükellef, özel olarak kendi fiiliyle cezayı hak etmektedir.⁸⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde kabih, kabihin fâilini kınamayı iyi kılan bir gerekçedir. O, bu realiteyi aklın aksini iddia edemeyeceği bir hal olarak anlar.

Kâdî Abdulcebbar'ın paradigmasını anlayabilmek için mükâfat ile ceza arasında bir ayrıma dikkat çekmek gerekmektedir. Bilindiği üzere mükâfat, meşakkat olan fiili yapmak ve sonuna cezanın bittiği bir fiili kabih olduğu için terk etmekle hak edilir. Cezanın hak edilmesi ise bir fiili yapabilme imkânına bağlıdır. Ona göre bir şeyi hak etmek için fiilin mümkün olması gerekir. Bu nedenle o, cezanın hak edilmesinde meşakkat ve elemden ziyade temkîn şartını öne çıkarmaktadır.⁸⁰⁶ Bu açıdan sadece günah işleyebilen varlıklar cezayı hak etmektedir. Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbar, meşakkati mükâfatın; cezayı da lezzet ve şehvetin karşılığı olarak görür.⁸⁰⁷

Çünkü mükellef, meşakkati oluşturan şehvet ve arzu duyulan şeylerden kaçınmayı ihlal etmiştir. Öyleyse sadece meşakkatin fiillerine etki ettiği varlıklar kınama ve cezayı birlikte hak edebilmektedir. Bu açıdan Kâdî, temkîni insanın eylem sürecine dâhil etmekle cezaya nesnel bir dayanak oluşturmayı düşünür. Buna göre cezanın imkânıyla bireyin yapabilme imkânı arasında doğrusal bir ilişki kurar. Bu doğrultuda Allah ile insan arasında bir ayırım yapar. Allah, kabih bir fiil işlemiş olsa bununla yergiyi hak eder. Fakat O'nun cezayı hak etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah için meşakkat olan bir durum söz konusu değildir.⁸⁰⁸ Kâdî, mükâfat ve cezayı Allah adına imkânsız kılacak gerekçenin meşakkat olduğunu düşünür. Bu bakımdan hak etmeyi, sadece fayda ve zarara ehil olan varlıklarla ilişkilendirmez.⁸⁰⁹

Daha doğrusu hak etme fiiliyle kendisine fayda veya zarar sağlayabilen varlıkla ilişkili bir olgu değildir. Çünkü Allah da hak eden bir varlıktır. Fakat O'nun için istihkak, fayda ve zarar olgusundan uzaktır. Diğer yönden Allah'ı kötülük veya günaha çağırarak bir gerekçe yoktur. İnsan ise varoluşsal olarak günaha eğilim gösterebilen bir

⁸⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIII, 88.

⁸⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 501.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 342.

⁸⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 174.

⁸⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 174.

varlıktır. Burada Kâdî Abdulcebbar, insanın cezayı hak etmesine neden olan illeti, yapabilen bir varlık olmasına, fayda ve zarar beklentisi ile eylemde bulunmasına ve meşakkatin varlığına bağlar. Kâdî, daha çok meşakkat üzerinden insanın tercih edimine vurgu yapmaktadır. Meşakkat ise günaha duyulan şehvetin etkisiyle oluşan bir haldir. Şehvet ve lezzetin ürünü ise bu durumda ceza olmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, fâilin cezayı hak etmesinin nesnel şartı olarak aklî olgunluğa işaret eder. Bu aşamada mükellef, kabihî tanır ve kaçınması gerektiğinin bilincinde olur.⁸¹⁰ Kötülük yaptığında fiiliyle kınanacağını ve cezaya uğrayacağını bilir. Ayrıca Kâdî, başkasına yapılan kötülük ile özel bir takım bedellerin devreye girdiğini söyler. Bu bedeller, fâil açısından özür ve cezayı gerekli kılarken; meful açısından ayrıca ivaz hakkı demektir.⁸¹¹ Ona göre günahkâr kimse hak ettiği yergiye ilave bir de cezayı hak etmiştir.⁸¹²

Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, yalan ve zulüm gibi fiillere kınamanın taallukuyla cezanın bitişmesinin birlikte olduğunu söyler. Çünkü bu tür suçlara yapılan tövbe, hem yergiyi hem de cezayı yok etmektedir. Dolayısıyla kınama ve cezanın her ikisi aynı anda kötü fiillere taalluk edebilmektedir.⁸¹³ Mükellef için kınama ve cezayı oluşturan gerekçeler oluştuğunda her iki değer birlikte hak edilmektedir.⁸¹⁴ Örneğin yalan yere şahitlik yapan veya işinde adaleti gözetmeyen biri toplum nazarında kınamayı; Allah katında cezayı hak eder. Buna göre kötülük yapan ve vacibi ihlal eden biri hem kınamayı hem de cezayı hak eder. Zira cezanın hukuku ve sübutu yalnızca insanın kendisi tarafından yapılan fiile ve mükellef olmasına bağlıdır.⁸¹⁵ Mu'tezile düşüncesinde ceza, insanın kötü eyleminin doğal karşılığıdır. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre gasp, hırsızlık, iftira, yalan, cinayet ve zulüm gibi kötü fiillere takdir edilen ceza, tövbe ve mağdurun hakkı teslim edilmediği sürece ne şekilde olursa olsun iyi bir karşılığa dönüşmeyecektir.

⁸¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 89.

⁸¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 171.

⁸¹² Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 140.

⁸¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 251.

⁸¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 252.

⁸¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 88-89.

2.2.2.1.Kötülüklerin Yapılması

Kabih, akıllı varlıkların zorunlu olarak bildiği kötüdür. Çünkü kabih, kendisini ızdırârî olarak açık edebilen bir fiildir. ‘Zarar verilene hiçbir faydası olmayan, herhangi bir zararı engellemeyen, hak edilmeyen ve bir amaç da taşımayan fiil kötüdür’ cümlesi, aklın aksini iddia edemeyeceği açık bir bilgidir.⁸¹⁶ İbn Melâhimî, kabihin içerisine herhangi bir şüphenin girme ihtimalini mümkün görmez. O, zorunlu olan bilgide şüphenin oluşmayacağını söyler. Bu bakımdan yalanın, cinayetin, adaletsizlik ve zulmün kötü olduğu bilgisi, insanın nefsinde şüpheyi yer bırakmayacak derecede açıktır.⁸¹⁷ Kabihe yönelik bu bilgi, işlenildiği anda yergi ve cezanın hak edilmesini gerekli kılmaktadır.⁸¹⁸ Bir örnekle izah etmek gerekirse cinayet işleyen biri eylemiyle kınandığında ve cezalandırıldığında “ben cinayetin kötü bir fiil olduğunu bilmiyordum” diyemez.

Kötünün birey veya bir diğerine en büyük etkisi, mahza zarar olmasıdır. Kabih olan lezzetlere yönelen kimseyi de Cübbâiler, kendisine zulmetmek ile itham ederler. Çünkü o anda mevcut bir zarardan bahsedilemezse de, gelecekte (zararı) hak edeceği bir eylemde bulunmuştur. Bu nedenle onlar küçük günah işleyen kimseleri de sevab miktarını azaltıcı bir eylem olması hasebiyle zalim olarak nitelemişlerdir.⁸¹⁹ Kâdî Abdulcebbar da büyük günahın sonucunda yergi ve cezayı hak etmenin nedenini, kabihin büyük olmasıyla ilişkilendirmez. Kabih, kabih olduğu için kınama hak edilmiştir. Dolayısıyla küçük de olsa kabih, yine kabihtir. Burada büyük ve küçük kabih arasında kabihlik noktasında bir fark yoktur.⁸²⁰ Kabih fiil, makam itibariyle üstte olanın alt kademedede olana bir şeyi yasaklaması sebebiyle de kabih değildir. Kabihi kabih yapan, bizatihi tabî yapısı/vechidir. Çünkü Allah’ı kabih bir fiili yapmaktan

⁸¹⁶ Bu kural esasında hem Allah’ın hem de insanın eylemleri için geçerlidir. Örneğin güç yetirilemeyeni teklif, kâfirlerin çocuklarına azap etme nasıl kabihse; adam öldürmek, yalan söylemek, iftira atmak vs. de aynı şekilde kabihtir. Bk. İbn Melâhimî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi-Usûli’d-Dîn*, (2012), s. 840-841.

⁸¹⁷ İbn Melâhimî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi-Usûli’d-Dîn*, (2012), s. 844.

⁸¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu’l-Mecmû’-fi’l-Muhîr bi’t-Teklif*, III, 162.

⁸¹⁹ Kâdî bütün günahları zulüm olarak görür. Çünkü günah işleyen kimse günahıyla ya kendisine ya da başkasına zulüm etmiştir. Bu sebeple Allah, şirki büyük bir zulüm olarak nitelemiştir (Lokman 31/13). Fakat şirk, her zaman insanın bir başkasına zarar vermesi değildir. Aynı zamanda büyük bir cezaya sebep olduğu için insanın kendisine verdiği zarardır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 187; *el-Muğnî*, XIV, 287.

⁸²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 174.

engelleyecek üst bir makam yoktur. Bu nedenle insanî ve ilahî alanda kabihi yapmaya engel olan yönler ortak bir anlama sahiptir.⁸²¹

Diğer yönden kötülük, bireyin kendisine veya bir başkasına zararı olan eylemdir. Kâdî Abdulcebbar kötülüğü, bireyle sınırlı kalan (kabihi/evil) ve bireyin dışında bir başkasına da etki eden olmak üzere (isaet/offense) ikiye ayırır. Ona göre geçişli bütün günahlar kabihi iken; her geçişsiz günah, isaet (kamusal suç) değildir. Burada günahın bireyi aşarak bir başkasında yarattığı etki, kınama ve cezanın kapsamını genişletmektedir. Örneğin Allah'a inanmama, geçişsiz bir günah iken (kabihi); birini öldürme veya malını gasp etme geçişli (isaet) günahıdır. Genel itibariyle bu tür suçlara tazmin, bedel ve had yaptırımlar bitişmektedir.⁸²²

Başka bir örnek daha verirsek; namaz kılmama geçişsiz kötülüktür.⁸²³ Aldatma, hırsızlık, iftira, yalan gibi fiiller geçişli kötülüktür. Bunlar bireyin dışında bir başkasına zararı olabilecek türde kötülüklerdir. Buradan hareketle şöyle bir bağıntı kurulabilir. Namaz kılan fakat insanları aldatan bir satıcı için 'kendisine iyilik başkasına kötülük yapan' denilebilir. Fakat Mu'tezile'nin istihkak teorisinde böyle parçacı bir davranışın makul ve makbul bir tarafı yoktur. Çünkü istihkak, kişinin kendi hakkını ve menfaatini koruması değildir. Hakların her bir şahıs için mutlak surette gözetilmesidir.

Bu başlık altında zikredilmesi gereken diğer bir mesele ise cezanın artmasında etkisi olan durumlardır. Kâdî Abdulcebbar'a göre insanın hak ettiği ceza iki durumda katlanmaktadır.

- a. Kabihe artı bir kabihi eklenmesi
- b. Suçun veya günahın zarar ve etkisinin çok fazla olması.⁸²⁴

Örneğin cinayet, tecavüz, intihar eylemleri, gasp, yolsuzluk ve hırsızlık türü suçlar kamu vicdanını derinden etkileyen olaylardır. Bu tür günahlar, azabı artırıcı etkiye sahiptir. Çünkü hem zararı büyüktür hem de iç içe geçmiş birçok kabihi barındırır. Meselâ vahşice işlenen cinayetler, canlı bombaların neden olduğu masum ölümler, sırf siyasî ve ekonomik çıkarlar uğruna sivillerin ölümüyle sonuçlanan savaşlar insanlığın ortak vicdanını derinden sarsmaktadır. Günahın ve suçun fazlalığı oranında cezanın da

⁸²¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 166.

⁸²² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 222; (II, 54); Ayrıca bk. Vasalou, *Moral Agents and Their Desert*, s. 83-84, 107.

⁸²³ Fakat Kâdî Abdulcebbar, namazın kötülükten alıkoyma noktasında lütuf olduğunu düşünür. Ona göre namaz, kötülükten kaçınıldığı takdirde sevabın hak edilmesini sağladığı gibi vacibin ifa edilmesi itibariyle de sevabın hak edilmesini sağlar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 376.

⁸²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 415.

aynı oranda artacağı aklen ve dinen sabittir. Kâdî Abdulcebbar'a göre istihkaka dâhil bütün fiillerin değerini artırmada başat rol, elbette akla aittir. Bir fiil, diğer bir fiile nazaran daha fazla zarar veriyor ise cezanın da etki oranında artması gerekir. Akıl, zalimin cezasının kat be kat olacağını mümkün görür. Çünkü bilerek, planlı yapılan bir kötülük ile bilinçsizce yapılan kötülük aynı değildir. Yine düşünerek bir kötülüğün fâili olmakla zarurî bilgiye dayalı kötülüğün fâili olmak farklıdır.⁸²⁵ Her birinin diğerine nazaran farklı cezaî müeyyideleri vardır. Bugün insanlık suçu diyebileceğimiz ve toplumsal alanı çok fazla ilgilendiren suçların dünyevî alanda ciddi cezaî yaptırımları olduğu gözlemlenmektedir. Bu ise Allah katında aynı etkide bir cezaya tekabül edeceği kanısına bizi sevk etmektedir.

Peki, insan sayılı zamanlarda işlemiş olduğu günahları yüzünden nasıl kalıcı bir azabı hak edebilir? Allah ve resulüne iman eden, ibadetlerini yerine getiren büyük günah sahibi birinin cehennem ehli olduğu nasıl söylenebilir? Büyük günahın varlığıyla itaatlerin tamamı nasıl geçersiz olabilir?

Mu'tezile'ye göre inkâr ve günahlar kısa bir zaman aralığında olsa bile İslam'ın belirlediği yol, yöntem ve gayenin dışındadır.⁸²⁶ Bu nedenle müebbet bir ceza onların düşüncesinde kâfir ve günahkârlar için hasen olandır. Kur'an'da buna delil olabilecek açık nasların olduğunu söylemişlerdir. "...ve geri döndürülmüş olsalardı, kendilerine yasaklanmış olan şeye yine dönerlerdi. Unutma ki onlar geçek yalancılardır."⁸²⁷ Ayette dünyada çok uzun süre kalacak olsalar dahi yine inkâr edecekleri bildirilmektedir. Bu yüzden geri dönüş temennileri ret edilmektedir.⁸²⁸ Dolayısıyla uzun müddet dünyada kalarak ebedî cezayı hak etmeyle kısa bir kalışın ardından sonsuz azabı hak etme arasında fark olmadığı ifade edilmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre ayette kısacık hayatın sonsuz ceza ile sonuçlanmasından yakınılmamaktadır. İnsanın yaptığı veya sebep olduğu suç ve günahlardan pişman olduğunu ispatlama teşebbüsü dikkat çekmektedir. Bunun için geri dönerek yaptıklarını telâfi etme fırsatı istenmektedir.⁸²⁹

⁸²⁵ Taat ve iyiliklerin artması halinde hak edilen mükâfat miktarının da artacağı meselenin diğer yönüdür. Yapılan iyilik ve ortaya konan değerlerin insanlığa olan faydası oranında karşılık bulacağı söylenmektedir. Buna göre fayda noktasında diğerinden daha etkili olan her fiilin mükâfatı diğerine nazaran fazla olacaktır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 415.

⁸²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 209.

⁸²⁷ Enam 6/28.

⁸²⁸ Maverdî, Ebi'l-Huseyn Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, tlk. Abdulkaksûr Abdurrahim, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Dâru'n-Nahza, Beyrut (ts.), II, 106.

⁸²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 414.

Sonlu eylem sonsuz ceza sorununa insanî tecrübe ile de çözüm üretilmeye çalışılmıştır. Şüphesiz Allah eşsiz, yüce ve tektir. Bu nedenle Allah'ın kendisine yüce nimetler bahşettiği kimsenin mâsiyeti aynı oranda büyük olur. Kâdî Abdulcebbar'a göre bir babanın çocuğuna olan nimeti oldukça değerli ise çocuk kendisine isyan ettiğinde, işlediği suç, aynı değerde büyük olur. Çünkü anne babanın evladına olan nimetinin büyüklüğü onlara karşı işlenilen suçun değerini büyütmede, sahip oldukları yüce konum gereği itaatın de değerini azaltmaktadır. Bu düşünceye göre büyük nimet bahşeden birine yapılan kötülüğün cezasının miktarı, itaati ile elde edeceği mükâfatın miktarından daha fazla olmalıdır. Böyle biri tek bir taate sahip olsa buna bir şey ilave edilmez. Bununla sadece tek bir cüz mükâfatı hak etmesi mümkündür. Kâdî'nın buradaki maksadı fiillere (takdir) değer biçmektir. Bir hakkın birebir tespitini yapmak değildir (tahkik). Öyle ki söz konusu kişinin tek bir günahı olsa, bununla iki parça ceza hak edebilir.⁸³⁰

Çünkü burada mükâfat ve cezaya etki eden yönler vardır. Bu yönler dikkate alınmadığında taat ne kadar artarsa mükâfatın da o oranda artacağı; günahın artması oranında da cezanın artacağı zannedilebilir. Ona göre fiillerde mevcut olan yönler, tek bir iyilikle birçok günahı örtmeye; tek bir günahla da çok fazla iyiliği geçersiz kılmaya mümkün kılar. Böylece de mükâfat ve cezanın hak edilme dengesi değişmektedir.⁸³¹ Açıkça söylenmek istenen iyilik ve kötülüğün boyutu, mükâfat ve cezaya etki etmektedir. Örneğin Firavun ile sıradan bir günahkâr ceza noktasında aynı değildir. Bir peygamber ile sıradan bir mümin, itaat ve iyilikleri dikkate alındığında yine farklı olabilmektedir. Mu'tezile'ye göre sonlu zaman aralığında mevcut olan kötülüklerin sayısı dikkate alınmamaktadır. Kötülüğün etki ve boyutu göz önüne alınarak zaman ile sayı arasındaki kıyaslama sorun olmaktan çıkarılmaktadır. Ayrıca Mu'tezile düşüncesinde telâfi edilmediği sürece kötünün kınanmadığı bir zaman aralığı yoktur. Bu ise sonsuza dek kınama ve cezanın hak edilmesi anlamına gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile, insanın kötülüğe ve günaha gösterdiği vicdani tepkiyi ilahî yetki ve karar ile özdeşleştirmiştir. Onlar, birey ve toplumu doğrudan etkileyen suçlara gösterilen insanî tepkinin olumsuz olduğuna işaret ederek kötülüğe karşı insanî duygu ve duruşu bir bakıma ilahî karara hamletmişlerdir.

⁸³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 414.

⁸³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 414-415.

Diğer yönden Allah'ın insanı mükemmel ve kusursuz şekilde yaratması nimetinin yüceliğini kanıtlamaktadır. Şayet insan, verilen nimetin karşısında kendisini konumlandırırsa, alışılmışın dışında benzersiz bir cezayla cevap verileceği aklen ve dinen kendisine bildirilmiştir. Bu ise sürekli bir yerginin varlığını gerekli kıldığından daimi bir cezanın hasen olma gerekçesini oluşturur. Allah hakkı olan cezanın iyi olması, insanın mükâfattan mahrum olması demektir.⁸³² Fakat cezalandırma, zarar verme şekli olarak, acımasız bir eylem gibi algılanmamalıdır. Çünkü bu durumda Allah'ın cömertlik, merhamet, bağışlamak gibi vasıflara sahip olmasına anlam vermek zorlaşmaktadır. Oysa Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın cömertlik ve rahmeti sınırlı bir zaman aralığında geçerli olacak şekilde tezahür etmez. Tam aksine tüm zaman ve mekânları kuşatacak sınırsızlığa sahiptir. Buna göre böyle bir iddiada bulunmak yaratıcıya ait vasıfların sınırlı ve zamanlı etkiye sahip olduğunu kabul etmekle eşdeğerdir. Bunun yanında o, Allah'ın merhametinin hem vâcip hem de tefaddul olarak gerçekleşeceğini söylemektedir.⁸³³ Ayrıca her zarar ve acının merhametsizlik olmadığı, baştan itibaren söylemek istediğimiz düşüncedir. Dolayısıyla Allah'ın ceza vermesi, merhametinde bir eksikliğe neden olmaz. Çünkü hak eden ile hak edileni bir araya getirmek adl; her ikisinin arasını ayırmak zulümdür. Zulüm de bilindiği üzere merhametsiz bir eylemdir.

2.2.2.2.Vâciplerin İhlal veya Terk Edilmesi

Mu'tezile 'yapılmadığında kınamanın hak edilmediği' mubah, ihsan ve tefaddul ile 'yapıldığında kınamanın hak edildiği' kabihten farkını belirtmek için vacibi nefy yoluyla tanımlamıştır. Buna göre "yapılmadığında yerginin hak edilmesine sebep olan fiil" vâciptir.⁸³⁴ Kâdî Abdulcebbar'a göre yapılmadığında kınamanın hak edildiği fiiller arasında bir ayrıcalık veya üstünlük söz konusu değildir. O, ayrıcalığın sadece hak edilenin üstünlüğünde olduğunu düşünür. İki doğrunun, doğru olmaları dışında bir ayrıcalığı yoktur. Fakat hüküm itibariyle iki doğrudan biri diğerinden daha özel olabilir.⁸³⁵ Daha doğrusu ihlali halinde ceza veya kınamanın miktarında değişimin

⁸³² Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l- İtizâl*, s. 209-210.

⁸³³ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l- İtizâl*, s. 209-210.

⁸³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 25-26, 33; *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 156-157.

⁸³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 26-27.

olması mümkündür. Kâdî, bu durumun bir vacibin diğerinden daha vâcip olduğu anlamına gelmediğini düşünür.⁸³⁶

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde vâcipler arasında ontolojik bir farklılık yok iken; etki ve işlev açısından hükmünde değişim olabilir. Bu doğrultuda Kâdî, vâcip bir eylemin ihlali, başkasının hakkını çiğnemeye neden oluyorsa, terk edilen vacibe ayrıca zulmün biteceğini söyler.⁸³⁷ Örneğin kendisine emanet edilen bir malı iade etmeyen veya tevdî edilen bir görevi amacı dışında yerine getiren biri hem vacibi terk etmiş hem de oluşan hak ihlali ile zulüm fiili işlemiştir. Diğer yönden vâcip, kabihin zıddıdır.⁸³⁸ Kâdî'ya göre akıl, kabihin fâilini kınamayı iyi gördüğü gibi vâcibi terk eden yermeyi de iyi kabul eder.⁸³⁹ O, vâcip yapılmadığında kabih gibi hüküm ifade edeceğini söyler. Bu nedenle kabih yapan nasıl yergi ve cezayı hak ediyorsa vâcibi ihlal eden de aynı şekilde bunları hak eder.⁸⁴⁰

Öyleyse mükâfatın hak edilmesi için vâcibin ihlalden kaçınmak zorunludur. Çünkü vacibin ihlal edilmesi mükellefin zarara uğraması demektir. İbn Melâhimî de Allah'ın vâcib fiili zorunlu kılmasını büyük bir zarardan koruduğu için iyi kabul eder. Ona göre zorunlu kılma, vâcibin mutlaka yapılması gerektiğini ve bu konuda asla ruhsatın geçerli olmadığını bildirmektedir.⁸⁴¹ Fakat burada bilinmesi gereken, vâcibin ihlaliyle hak edilen zararın gerekçesi, Allah'ın teklif ile belirli fiilleri zorunlu kılması değildir. Çünkü zorunlu kılma, sadece hak edilecek olanı açıklamaktır. Yoksa hak etmeye etki edecek bir güç anlamında değildir. Bu bağlamda İbn Melâhimî istihkakın, doğrudan zorunlu kılmanın kendisiyle gerçekleşmediği kanaatindedir. Ona göre hak etme, insanın kendi iradesine bağlı nesnel bir olgudur.⁸⁴² Yani insan bir takım fiillerin kendisine zorunlu kılınması sebebiyle hak etmemektedir. Yapılması zorunlu olan vacibi yaptığı; kaçınılması gereken kabih terki için mükâfatı; aksi halde cezayı hak etmektedir. Kadı Abdulcebbar da mükellefin tekliften faydalanmaması neticesinde cezayı hak etmediğini; sorumsuz davrandığı için cezayı hak ettiğini söyler. Ona göre

⁸³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 28.

⁸³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 30.

⁸³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 33, 171. Kâdî, bu nedenle vacibi, kabih terki olarak tanımlayanları eleştirir. Ona göre bu tanımın kabul edilmesi halinde terki bilmeyen bir kimsenin vacibin vacip olduğunu bilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte Allah Teâlâ için terki fiili mümkün değildir. Eğer vacib, kabihin terki ise Allah'ın da vacibi bilmemesi gerekir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 183.

⁸³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 173.

⁸⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 162.

⁸⁴¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 469.

⁸⁴² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 470.

tecrübe âleminde de insanlar yapmaları gereken şeyleri yapmayıp; yasak olan şeyleri ihlal ettikleri için kınanmaktadır. Dolayısıyla mükellef, vacibi terk edip kabihi yaptığı için kınanmakta ve cezaya maruz kalmaktadır.⁸⁴³

Vâcibi ihlal ise fiilin yokluğunu ifade eder. Fiilin zıddının var olması, vâcibi ihlal değildir. Örneğin yapılan iyiliğe teşekkür etmeme, vacibin zıttı olan bir eylem değildir. Varlığı zorunlu olan eylemin yokluğu yani ihlal edilmesidir. Aynı durum kabihi yapmamakla mükâfatın hak edilmesi örneğinde de görülmektedir. Nitekim kabihi terk etmek, vâcibin yapıldığı anlamına gelmemektedir.⁸⁴⁴ Şu halde Mu'tezile teolojisinde vacibi terkten kabihi de yapmaktan kaçınma durumunda övgü ve mükâfat hak edilmektedir. Esasında yergi ve cezanın hak edilmesi fiille ilişkilidir. Fakat vâcib fiil yapılmadığında, yani fiilin yokluğu halinde yine kınama ve ceza hak edilmektedir. Aslında bu konu, bir sonraki başlığımızın içeriğiyle alakalıdır. Biz de vâcibi terk veya ihlâlin farklı yorumlarını bir sonraki başlığa bırakıyoruz.

2.2.2.2.1. Fiil Olmaksızın Kınama ve Cezayı Hak Etme

Mu'tezile ıstılahında 'ahz' ve 'terk' kavramlarıyla ele alınan bu mesele esasında fâil ve kâdir biri tarafından bir fiilin ne yapılması ne de terk edilmesi halidir.⁸⁴⁵ Bu konu, Ebu Haşim'i Mu'tezile ekolü içerisinde ayrıcalıklı kılan meselelerin başında gelir. Ona göre bir insan, herhangi bir fiilde bulunmaksızın kınamayı hak edebilir. İlerleyen zamanlarda Ebu Haşim'in taraftarı olan Behşemîler arasında bu düşünce yaygın bir görüş olmuş bu nedenle kendilerine 'zemmiyye' denilmiştir. Hatta Ebu Haşim babasının bu konudaki düşüncesine şiddetle muhalefet ederek "*İstihaku'z-Zem*" adlı bir eser dahi kaleme almıştır. Elimize ulaşmayan bu eserde babasıyla kendisi arasındaki ihtilafın temel noktalarına değinmiştir.⁸⁴⁶

Meselenin özeti şu şekildedir. Ebu Ali, mükâfat ve cezanın sadece fiilin yapılması halinde hak edileceğini söyler. Ona göre terk üzere istihkak söz konusu değildir. Çünkü terk, fiil değildir. Kabihi terk ve vâcibi ihlal halinde Ebu Ali'ye göre mükâfat hak

⁸⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

⁸⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 311.

⁸⁴⁵ Nisâbü'rî, *Mesâilu'l-Hilâf*, s. 266; Meyhûb, Seyyid Abdusettar, *Ebû Reşid en-Nisâbü'rî ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Mektebetu's-Sekafeti'l-Diniyye, Kahire 2005, s. 337.

⁸⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 273; Hatta Ebu Ali'nin öğretisini devam ettiren İhşidîler'in Ebu Haşim ve taraftarlarına karşı gösterdikleri fikri mücadelede bu konu ön planda yer almaktadır. Ayrıntı için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Ebu Hâşim el-Cübbâi'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihaku'z-Zem)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, (ss. 219-244), s. 220.

edilmez. Onun bu düşünceye sahip olmasının iki nedeni vardır. İlki, fâil, yapma ve terk etme dışında kalmaz. Yapma ve kaçınma hali dışında kalma ancak bir engelin varlığıyla mümkündür. Diğeri de, mâdum (yok olan bir şey) üzere mükâfat veya ceza hak edilmez. Ebu Haşim ise insanın ahz ve terkin dışında kalabileceğini düşünür. O, fiili terk etmeyi, fiili yapmakla eşdeğer kabul eder. Aynı zamanda vâcib ve kabihin terkin, mükâfat veya cezayı hak etme sebebi olarak görür. Ayrıca ona göre mükellef, olmayan bir şey üzerine mükâfat veya cezayı hak etmiş değildir. Mükellef temekkün hali ve illetlerin izalesine rağmen vâcibi ihlal etmiştir. Bu nedenle de cezayı hak etmiştir.⁸⁴⁷ Esasında tartışmayı özetleyen soru şudur. Terk, bir fiil midir yoksa değil midir?

Ebu Haşim, mükâfat ve cezanın sadece bir fiilde bulunmayla değil; aynı zamanda vâcib olanın terki halinde de hak edileceğini ileri sürer. Ona göre mükellef, hırsızlık, zina, cinayet gibi büyük bir günah işlemekten ölse fakat gücü olmasına ve herhangi bir engelin bulunmamasına rağmen örneğin namaz kılmayıp, oruç tutmasa ve Allah'a gerekli taat şekillerini göstermese daimî bir azabı ve kınamayı hak eder. Çünkü mükellef, bir kudret ve iradeye sahipse ve eylemde bulunmasına mani olacak bir engel de yoksa emredileni yerine getirmek zorundadır. Bu yüzden ceza, emredilen fiilin yapılmaması neticesinde yani 'eylemsizlik hali' nedeniyle hak edilmiştir.⁸⁴⁸

Ebu Haşim, insanın azabı hak etmesini sadece büyük günah işlemekle değil, aynı zamanda Allah'ın yapılmasını emrettiği şeyleri yapmamakla da ilişkilendirmektedir. Özellikle onun üzerinde durduğu nokta, bir eylemin kâdir biri tarafından yerine getirilmesi değildir. Zira eyleme yeterliliği olan fâil, zorunlu bir fiili yerine getirmediyse zaten burada bir eylemin varlığı söz konusu değildir. Öyleyse eylem yapabilme şartlarını taşıyan birinin zorunlu olan eylemi yapmaması hali onun düşüncesinde bir eylemin ontolojik bütünlüğünü bozmaktadır. Dolayısıyla kınama belirli bir eyleme bağlı olarak değil, eylemsizlik halinin sürdürülmesi nedeniyle hak edilmektedir.⁸⁴⁹

Ebu Ali'ye göre terk üzerine (eylemsizlik) mükâfat veya ceza takdir edilmez. Zira böyle bir hal, mâduma (olmayan bir şeye) hüküm tayin etmektir. Kaldı ki yok üzerine mükâfat veya ceza şeklinde bir değer belirlenemez. Bu nedenle değeri taşıyan bir fiil mutlaka olmalıdır. Bu bakımdan kudret ve irade sahibi biri yapma ve terketme

⁸⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 204-208; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, s. 374; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 483-490.

⁸⁴⁸ Adil el-Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, Dımaşk (ts.), s. 299.

⁸⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 207; Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 127.

durumunu dışında kalamaz. Şu durumda bir insan ya bir fiili yapıyordur ya da yapmıyordur. Fiilin varlığı halinde zaten herhangi bir mesele yoktur. Fiilin olmaması asıl tartışılan husustur ki Ebu Ali, fiilin olmamasını ‘terk fiili’ kabul eder. Buna göre mükâfat, sadece taat eylemiyle hak edilir. Buna karşın ceza, günahın işlenmesi halinde hak edilir.⁸⁵⁰ Örneğin Ebu Ali’nin düşüncesinde zorunlu olan imanın terki nedeniyle mükellef cezayı hak etmiştir. Ebu Haşim’e göre ise doğrudan inkâr olmasa dahi imanın yokluğu neticesinde ceza hak edilmiştir.

Kâdî Abdulcebbar ise vâcibi ihlali, kabihi yapmak gibi gördüğünden yokluk üzerine bir hükmün inşa edildiğini kabul etmez. Yergi ve ceza, vâcib fiilin var olmamasıyla ilişkilidir. Ona göre burada ceza, var olan bir fiille yani kabihin yapılmasına dayanmaktadır. Çünkü vâcib yapılmamıştır. Fiili yapmaktan kaçınmak da bir fiildir. Hatta insana emredilmesi ve nehyedilmesi bir fiilin varlığıyla mümkündür.⁸⁵¹ Öyleyse Kâdî Abdulcebbar’a göre fâilin yergiyi hak etmesinin nedeni, kabihi yapıp vâcibi terk etmesidir. Onun açısından sadece eylemde bulunmak değil eylemsizlik hali olan vâcibi terk, kabih olduğundan cezanın gerekçesidir. Kâdî, bir örnek üzerinden meseleye açıklık getirir. Yanındaki emaneti hiçbir mazeret olmaksızın sahibine iade etmeyen kimsenin yergiye müstahak olduğu her akıl sahibince bilinen bir husustur.⁸⁵²

Burada görüldüğü üzere emaneti iade etmeme, vâcibi terk olduğundan cezayı hak etmeyi gerekli kılmaktadır. Oysa ortada görünen bir fiil yoktur. Esasında yapılması zorunlu olan eylemi, gerektiğinde yapmama cezanın hak edilme nedenidir. Bu durumda günah işlemeyen ve vâcibi yerine getirmeyen biri -zulüm, fık ve küfür fiili vaki olmaksızın- fâsık, kâfir ve zalim olabilmektedir. Kâdî Abdulcebbar’a göre “kabihi yapmayan biri itaatkâr ve muttaki olarak vasıflanıyorsa vâcibi yerine getirmeyen kimse de âsi, zalim, müznib ve mûsi olarak isimlendirilir.”⁸⁵³ Burada yergiyi gerektiren husus yerine getirilmesi gereken vâcibin terk edilmesi yani yokluğudur. Öyleyse emredileni yapmayan kimse kötülükten ve günah işlemekten kaçınsa dahi asi olarak isimlendirilir. Bu nedenle insanın sadece nehyedilenden uzak durması yeterli değildir. Aynı zamanda emredilen itaat eylemini yapmalıdır. Kendisine vâcib olanı yapan kimse bu durumda itaatkâr; yapmayan kimse isyankâr ve kendisinden bir zulüm meydana gelmese dahi

⁸⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 190; *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 431-433; (II, 532, 536).

⁸⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 181-182; Simîrî, *Kadiyyetu’s-Sevab ve’l-İkâb*, s. 316.

⁸⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 431; (II, 532).

⁸⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 286.

zalim olarak vasıflanmaktadır. Bu durumda Allah bir şeyi emreder, mükellef, hem emredileni hem de zıddını yapmasa azabı hak eder.

Kâdî Abdulcebbar, vâcib olan imanı yerine getirmeyeni küfrü işleyen olarak açıklar. Ona göre, “şunun üzerine yergiyi hak etti” demek, o şeyin gerekli olması anlamına gelir. Çünkü bu durumda hak etme var olan bir şey üzere gerçekleşir. Örneğin Zeyd’in bir nimete şükretmesi öncesinde şükre değer bir nesnenin var olduğunu gösterir. Fakat burada asıl sorun, hem var olan hem de olmayan bir şey üzere kınamanın nasıl hak edileceğidir. Kâdî Abdulcebbar, böyle bir durumda hem imanın varlığı hem de yokluğu halinde kınamanın gerekli olduğu sonucuyla karşılaşılacağını düşünür. O halde “kendisine vâcib olan imanı yerine getirmemesi halinde birey yergiyi hak eder” sözü imanın varlığı üzere cezayı hak etmeyi çağrıştırdığı için hatalıdır. Bu yüzden doğru olan, mükellef, küfrü tercih ettiği için yergiyi hak etmiştir, ifadesidir. Dolayısıyla vâcib olan iman yerine getirilmediği için değil, kabih olan küfür tercih edildiği için kınama hak edilmiştir.⁸⁵⁴

Sonuçta Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında ciddi bir fark görünmemektedir. Ebu Ali’ye göre terk bir fiil iken, Ebu Haşim’e göre zorunlu olan fiilin olmaması ‘terk’tir. Dolayısıyla yapması gereken taati terkedenden kimseye ‘gerekeni yapmadın ve masiyet işledin’ denilir. Ebu Haşim veya Kâdî Abdulcebbar’a göre burada cezayı hak etmenin nedeni taati yerine getirmeme iken; Ebu Aliye göre masiyeti yapmaktır.

Konumuzla alakalı başka bir mesele ise bireyin bizzat kendisinin eylemi olmaksızın kınama ve övgüyü hak etmesi durumudur. Kâdî Abdulcebbar’a göre ödemesi gereken borcu ödemeyen, emaneti iade etmeyen ve bir malı gasp eden kimse zalim ve kötü olarak vasıflanır. Burada fiil, bizzat fâil tarafından yerine getirilmiştir. Dilciler sadece zulüm ve kötülük olan bir mananın olması halinde fiilin fâile nispet edileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla kötülüğün bir mana olması, kötünün doğrudan fâili olmayan kimsenin de cezayı hak etmesi anlamına gelmektedir. Örneğin bir kral birine zulüm etmeyi emretse, emrin yerine gelmesi ile kral zalim olmuş olur. Emri uygulayan ise sadece alet konumundadır. Bu nedenle söz konusu kimseyi hiç kimse zalim olarak nitelemez. Başkasına iyilikte bulunmayı emreden kimsenin durumu da aynı hükme tabidir.⁸⁵⁵ Bu örnekler üzerinden bir kimsenin eylemde bulunmadan zalim ve

⁸⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 259.

⁸⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 287.

kötü olabileceği kastedilmektedir. Fâilin bizzat eylemi olmasa da meydana gelen zarar veya fayda bir bakıma onun dolaylı fiili olmaktadır.⁸⁵⁶

Fakat Ebu Haşim, başkasının fiili nedeniyle şükür veya yerginin hak edilebileceği görüşüyle eleştirilmiştir. O, mükellefin hem kendi fiili ve hem de başkasının fiili ile iki şükür veya iki yerginin hak edilebileceğini savunmuştur. Örneğin Zeyd, Amr'a bir bağışta bulunmasını emretse, Amr'da bunun üzerine bağışta bulunsa bu eylemi neticesinde eylemin gerçek fâili olan Amr ile beraber Zeyd de şükrü hak eder. Yine Zeyd, Amr'ın bir günah işlemesini emretse Amr'da buna binaen günahı işlese bunun sonucunda aynı kınamayı Zeyd de hak eder. Ehli Sünnet uleması bu görüşe itiraz ederek bizzat fâilin kendi eylemiyle yergi veya şükrü hak edeceği düşüncesindedir. Onlara göre başkasının eylemi sebebiyle bir başkası kınama ve şükre müstahak olmaz.⁸⁵⁷ Ebu Haşim'e göre burada şükrün hak edilme nedeni, yapılan bağış değildir. Böyle bir davranışın yüceliği şükrün nedenidir. Ona göre burada dikkate alınması gereken, bağış yapma emridir. Bu nokta gözden kaçırıldığı için bir başkasının fiiliyle şükrün hak edildiği sanılmaktadır.⁸⁵⁸ Hatta insan kendi fiiliyle ve bir başkasının fiiliyle cezayı hak edebilir. Örneğin kim kötü bir davranışı adet olarak ortaya koyar gelecekte insanlar söz konusu davranışı alışkanlık haline getirirse bütünüyle cezayı hak ederler.⁸⁵⁹

Özetle Mu'tezile teolojisinde dini ve ahlakî sorumluluklar sadece eylemin bizatihi kişi tarafından yapılmasıyla sınırlandırılmamıştır. Bununla birlikte kişinin sebep olduğu veya ihmal ettiği şeylerde sorumluluk kapsamına alınmıştır.

2.2.2.2.2. Fiile Azm Etme ve Günah Arasındaki İlişki

Kâdî Abdulcebbar, fâilin birtakım tereddütler yaşamasının akabinde eylemi yapmaya kesin karar vermesine 'azm' der. Azm, ona göre tercih ve tereddüt hali dışındaki eylem öncesi haldir.⁸⁶⁰ Bu bakımdan insan bir eylemde bulunmasa bile,

⁸⁵⁶ Ebu Haşim'e cezanın ukubet olduğu bununda ancak bir fiilin karşılığında hak edileceği iddiasıyla itiraz edilmiştir. Dolayısıyla vacib yapılmadığında mevcut bir amel olmadığı için herhangi bir cezanın olması da söz konusu değildir. Ebu Haşim, öncelikle cezanın hak edilmiş zarar olduğunu ve bunun bir amele karşılık veya amele bağlı olmaksızın hak edileceğini söyler. Vacibi ihlal durumunda kendisine işaret edilen bir amel olmasa dahi ona göre cezanın uygulanamayacağı iddia edilemez. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 289.

⁸⁵⁷ Karşılaştırma için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 409; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Albert Nasrî Nader, nşr. Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1986, s. 133; Adil Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hür*, s. 300.

⁸⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 403, 409.

⁸⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 411.

⁸⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 63-64; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi-Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 299.

eyleme yönelik azme kadirdir. Başka bir ifadeyle insan, öyle bir halde olur ki azmettiğini ertelemek zorunda kalabilir. Öyleyse azm ve yerine getirme ilişkisi bu bağlamda önem kazanmaktadır. Mu'tezile azm (kudrete bağlı karar anı) ile fiilin gerçekleşme vaktini birbirinden ayırarak böyle bir sonuca ulaşmıştır. Kudret anı ile fiilin gerçekleşme zamanı arasında birçok vakit mevcuttur. İnsan bu süreler içerisinde fiili yerine getirme kudretine sahip olmasına rağmen eylemde bulunmayabilir. Bu gecikme hali şu şekilde izah edilmiştir. İnsanın son azm hali, eylemsizliğin korunduğu ilk azm halinden farklıdır. Dolayısıyla fiil, son azm haline gelindiğinde meydana gelir. Aynı şekilde yeni olan azm, fiilin ilk anda yerine getirilmemesinin sebebidir. Sonuç olarak insan, fiilde bulunurken bir engelle karşılaşmadığında son azme bağlı olarak eylemde bulunur. Bu görüş, Nazzam, Ebu'l Huzeyl Allâf, Ma'mer, Şahham, İskâfî ve Cafer b. Harb gibi Mu'tezile'nin önemli âlimleri tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte onlar, kudretin fiilden önce sabit olduğunu ve bu kudretin eylemsiz kalma imkânı sağladığını da kabul etmişlerdir. Bu düşünceye göre insan, herhangi bir eylemde bulunmaksızın azm sınırında kalabilir. Bir fiilde bulunmaksızın azm halinde iken isyankâr olunabilir.⁸⁶¹ Böyle bir durumda insan iki halde yergiyi hak eder:

1. Fiilden kaçınma halinde (eylemsizlik): İnsan, kudretin varlığına, her türlü varoluşsal yeterliliğe ve fiilini yerine getirmesine mani olacak engellerin kaldırılmasına rağmen emredileni yerine getirmezse yergi ve cezayı hak eder. Dolayısıyla bu insan bir fiil sebebiyle yergiyi hak etmez. Fiilden kaçındığı için hak eder. Örneğin namazı kasden terkeden kimse azabı hak eder. Ebu Haşim bu durumu iki şekilde izah eder.

a. Öldürme, hırsızlık, zina suçlarından kaçınma emri gibi insanın emredileni yapmaması ve masiyete yönelmesi. Bu durumda olan bir insan iki farklı azabı hak eder. İlki, kendisine emredileni yerine getirmekten kaçınması; diğeri de masiyete yönelmesidir.

b. Kendisine emredileni yapmaktan kaçınma hali: Kendisine emredileni yerine getirmediği için mükellef yergi ve cezayı hak eder.

2. Eylemde bulunma hali: İnsan kendisine yasaklanan şeyi yaptığında yergi ve cezayı hak eder. İçki içen, zina eden, hırsızlık yapanın durumları buna örnektir. İnsan, zina, hırsızlık, öldürme vb. fiillerin varlığı ve bu tür günahları terk fiilinin yokluğu nedeniyle yergi ve cezayı hak eder. Böyle bir cezalandırma sistemi iki çeşit kefareti

⁸⁶¹ Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 112-113

gerekli kılar. İlk olarak zina fiilini işlemek, ikinci olarak da zina fiilinden kaçınmamak. Dolayısıyla kınama ve cezayı gerektiren her fiilin iki özel hali vardır.

- a. Fiilin bizatihi varlığı
- b. Fiilden kaçınmanın yokluğu⁸⁶²

Haddizatında insan, içki içmekten, zina yapmaktan vs. nehyedilmiştir. Bu fiilleri terk etme (içki içmeyi ve zinayı terk etme fiilinde bulunmayı kastediyoruz) mükellefin kendisine vâcip değildir. Dolayısıyla yasaklanan şeyleri yapan kimse bu fiiliyle tek bir yergi hak eder.⁸⁶³ Çünkü din, bir fiilin yapılmasını yasaklar, insan bu yasağa rağmen fiili yaparsa, bu durumda âsi konumunda olur. Yasağın ihlali durumunda nehyin varlığı, yerginin hak edilme nedenini oluşturmaktadır. Aksi düşünüldüğünde kınama alanı oldukça genişlemektedir.⁸⁶⁴ Mükellef yasağı çiğnediği ve çiğnemekten kaçınmadığı için adeta kınamayı hak etmiş olmaktadır. Ehli Sünnet âlimleri, hadlerin uygulanması ile iki kat azap arasındaki tenakuzun varlığından hareketle, Ebu Haşim'i bu düşüncesi nedeniyle ilzam etmişlerdir. Buna göre zina eden birine, hem zina yaptığı için hem de zina eylemini terk etmediği için iki ayrı had cezasının uygulanması gerekir. Kısas, sirkat ve kazif hadlerinde de benzer durum söz konusudur. Hatta ramazan ayında orucunu kasten bozan biri için iki kefarete gerekir. İlki, kefareti gerekli kılan bozma eyleminin varlığı, diğeri de vâcip olan orucu tutmayıp, bozmaktan kaçınmamasıdır.⁸⁶⁵

Bağdâdî iki kat zem düşüncesini ret sadedinde şöyle bir soru sorar. Farklı ve birçok hareketin birlikteliğinden oluşan bir fiilin her hareket birimi için ayrı ayrı yergi gerekmez mi? Örneğin, bir ok hedefe doğru giderken, okçunun yayından çıktığı an ile hedefe isabet ettiği an arasında yüzlerce hareket meydana gelmektedir. Her birim hareket, isabet edinceye kadar sonra gelen hareketin sebebidir. Bu durumda atılan ok, artarda yüz hareketle hedefe ulaşıyorsa, mükellefin yüz parça kınama hak etmesi gerekir.⁸⁶⁶

Bağdâdî'nin bu iddiasına mütevelled-mübaşir fiil ayrımıyla cevap verilmiştir. İnsanın mütevelled fiilleri ile iradi eylemleri arasında fark vardır. Mu'tezile'ye göre insan, ancak iradî fiilleri sebebiyle mesul olur. İnsanın iradesiyle oku atması mütevelled

⁸⁶² Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 131.

⁸⁶³ Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 114.

⁸⁶⁴ Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 114.

⁸⁶⁵ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 131; Adil Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hür*, s. 299-300.

⁸⁶⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, s. 136-137; *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 131; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 114.

fiillerin meydana getirdiği hareketin toplamından ibarettir. Ok yaydan çıktıktan sonra ortaya çıkan hareket, iradî fiilin alanı içerisinde değildir. Bu sebeple ilk iradî fiil olan okun atılması, hak etmenin sebebidir. Günahkârın masiyet olan fiilinden çok sayıda fiil meydana gelmiş olsa da tek bir yergi hak edilir.⁸⁶⁷ Çünkü birçok birimin meydana gelmesiyle oluşan fiil, insanın iradesiyle meydana gelmiştir. Burada irade etme, tek başına, fiilin hukukî karşılığının sebebidir. Ayrıca bu örnek olayda cezayı gerektiren şey hareketlerin toplamı değil, isabetin varlığıdır.⁸⁶⁸ Dolayısıyla Bağdâdî'nin ilzâmı tutarsızdır.

Dikkat edildiği üzere Mu'tezile içerisinde Ebu Haşim görüşleri nedeniyle eleştirilmiş hatta bununla kalmamış tekfir edilmiştir. Ebu Haşim'in muhaliflerince tekfir edilmesine neden olan görüşleri arasında şunlar zikredilmiştir.

1. İki kat azabın varlığı.⁸⁶⁹
2. Bir fiil olmaksızın cezanın hak edilebileceği.
3. Peygamberlerin itaati ile sıradan bir müminin itaatının, şartların sağlanması halinde aynı değerde olacağı.⁸⁷⁰

Bağdâdî, mükellefin iki kat cezaya çarptırılacağı düşüncesine atıfta bulunarak Ebu Haşim'i tenkit eder.⁸⁷¹ Buna göre ilk olarak mükellef, kabih olanı küfrü işlediği için, diğeri de, vâcib olan imanı yerine getirmediği için iki kat cezayı hak etmiş olur.⁸⁷² Yani mükellef kendisine vâcib olan imanı yerine getirmediğinde bu terk ile yergiyi hak eder. Aynı zamanda kabih olan küfrü terk etmediği için de yergiyi hak eder. Dolayısıyla iman etmeme hep yapmayı hem de kaçınmayı gerektiren bir eylemdir. Bu yüzden mükellef, iki ayrı fiil nedeniyle kınamayı hak etmiştir. Fakat Ebu Haşim, burada iki kat azabın varlığını kastetmemiştir. Ona göre azabın gerekçesi sadece terktir.⁸⁷³ Ceza, sadece terk üzere hak edilmiştir. Terk sayısının miktarı burada önemli değildir. Bu bakımdan bir insana hem iman etmediği hem de küfre girdiği için azap edilecek değildir. Bizatihi terk etmenin varlığından dolayı azap hak edilmiştir. Dolayısıyla birden çok terk olsa da, azap tektir. İki farklı ceza değil, tek bir ceza vardır.⁸⁷⁴

⁸⁶⁷ Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, II, 115.

⁸⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XII, 412.

⁸⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 497-503.

⁸⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 136-138; *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 131.

⁸⁷¹ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 131.

⁸⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 272-273; Adil Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hür*, s. 299.

⁸⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 273-274.

⁸⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 273-274.

Diğer bir ilzam türü fiil olmaksızın azap edilebileceği iddiasına da temkînle yaklaşılmalıdır. Çünkü fâilin ‘eylemsizlik’ halini Ebu Haşim fiil olarak değerlendirmez. Ona göre fâilin azabı hak etmesinin nedeni fiilin olmaması değil, olması gereken fiilin terkidir. Bu durumda fiil olmadığı için azap hak edilmiştir. Örneğin namaz kılınmadıysa zaten mevcut bir eylemden bahsedilemez. Kaldı ki ‘namaz kılmama’ terktir. Fakat bu terk, fiil değildir. Vâcib olan kılma eyleminin olmaması (itaatsizlik hali) azabın nedenidir. Kısacası Ebu Haşim, yerginin sadece fiilin varlığı halinde değil, fiilin olmaması durumunda da hak edileceğini söylemektedir.⁸⁷⁵ Dolayısıyla namaz kılma eyleminin yokluğu neticesinde ceza hak edilmiştir.

Kur’an, buna dayanak oluşturacak bir takım hükümlere işaret etmektedir. “*Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zayi ettiler, şehvetlerine uydular. Onlar kötülük bulacaklardır.*”⁸⁷⁶ Bu ayette cezanın nedeni ‘namazsız’ olmaktır. Burada ceza, görünen bir fiil üzere hak edilmemiştir. Varlığı zorunlu olan fiil olmadığı için hak edilmiştir. Dikkat edildiği üzere genel anlamda bir fiilin yokluğu söz konusu değildir. Sadece spesifik olarak namazın terki vurgulanmaktadır.⁸⁷⁷ Diğer bir ayette yine yapılmadığı takdirde mükâfatın, yapıldığında cezanın hak edileceği bildirilmektedir. “*Ve onlar Allah ile beraber başka tanrıya yalvarmazlar. Allah’ın haram ettiği canı haksız yere öldürmezler ve zina etmezler. Kim bunları yaparsa cezasını bulur.*”⁸⁷⁸ Bu ayete göre insan, zina, hırsızlık, cinayet gibi fiilleri terk ederse mükâfatı hak etmektedir. Ebu Haşim’in düşüncesi bu açıdan ele alındığında mükellefin menfaatine görünmektedir. Daha doğrusu insan fiil olmadan nasıl cezayı hak edebiliyorsa fiil olmadan mükâfatı da hak edebilmektedir. Ancak vacibin yerine getirilmesi halinde bu söylenilenin gerçeklik bildireceğinin altı çizilmelidir.

Son maddeye de Kâdî Abdulcebbar tarafından itiraz edilmektedir. Ona göre her mükellef, yaptığına karşılık gelen miktarı hak edecektir. Bu yüzden yapılan taat ve ibadetler ile bireysel faziletler, derecelerin farklı olmasını zorunlu kılacaktır. Kâdî,

⁸⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 280.

⁸⁷⁶ Meryem 19/59.

⁸⁷⁷ Dikkat edildiği üzere Ebu Haşim ‘vacibin yapılmaması’ nedeniyle zemmin hak edileceğini söyler. Onun görüşünü belirtirken koyduğu bu kayıt, yine eleştirilmiştir. Çünkü bir kimse vacibi yapmadığı için kınanabiliyorsa cansız varlıkların ve ölülerin de fiil işlemediği için kınanması gerekir. Bunun mümkün olmadığı bilindiğine göre fiil işlemediği için mükellefin zemmedilmesi hasen olmaz. Ebu Haşim böyle bir iddiaya şöyle cevap verir. Eylemde bulunma, mütemekkin ve âkil varlıkların niteliğidir. Bu nitelik ölü ve diğer cansız varlıklar için geçerli değildir. Dolayısıyla fiilde bulunma imkânına sahip varlıklar için kınama söz konusudur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 281; Koloğlu, “Ebu Hâşim el-Cübbâi’nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi”, s. 232-233; *Cübbâiler’in Kelam Sistemi*, s. 491.

⁸⁷⁸ Furkan 26/68.

peygamber ve diğer insanlar arasında bir değer ve fazilet ölçütü olmayacaksa aralarında bir ayırmadan söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Nitekim Kur'an, insanlar arasında farklı konumların varlığına işaret etmektedir. “*İman edip doğru ve yararlı iş yapanlara bütün günahlarını bağışlayacak ve lütfuyla fazlasını verecektir...*”⁸⁷⁹ Şu halde yukarıdan itibaren sıraladığımız cevaplara istinaden, Ebu Haşim’e yöneltilen ithamların pek de yerinde olmadığı ifade edilmelidir.⁸⁸⁰

Burada ele alınması gereken bir diğer husus ise hareket ve kudretten yoksun insanların durumudur. Teknik tabirle herhangi bir fiilde bulunma güç ve iradesine sahip olmayan, örneğin yatağa bağımlı insanların uhrevî durumları ne olacaktır? Ömrü boyunca ve teklif süresince hareket ve sükûndan, yapma ve terk etmeden, hasen ve kabih eylemde bulunmaktan, küçük veya büyük günah işlenmekten uzak olan bununla birlikte istek ve isteksizlik duygularına sahip olmayan birini, Allah’ın, Firavun ve Haman gibi ateş katmanları içerisinde cezalandırması nasıl mümkündür?

Kâdî Abdulcebbar, vâcib yapılmadığında yergi ve cezanın hak edilmesini, temel bir ilke kabul eder. O, bu noktaya işaret ettikten sonra meseleyi, teklifin varlık şartıyla ilişkilendirir. Bilindiği üzere teklifin sıhhat şartı, bireyin güdülerinin tereddüt yaşamasıdır. Öyleyse böyle birinin, teklif süresince, güdülerinin eyleme dönük tereddütler yaşayıp yaşamadığı önem kazanmaktadır. Kâdî’ya göre bu süre içerisinde, bir takım tereddütler söz konusu ise bireyin fiil veya maksatlardan hali kalamayacağı söylenebilir.⁸⁸¹ Çünkü teklif devam ederken bireyin güdülleri tereddütler yaşayabilir. Bu süre zarfında bilme, arzu duyma, güç yetirebilme gibi bir takım fiilleri mükellefin yapabilmesi veya kast edebilmesi imkân dâhilindedir. Bunun imkânı kabul edildiği takdirde bu tarz bir soru anlamını yitirmektedir. İstisnaî olarak burada Kâdî Abdulcebbar sadece vâcibat kategorisine giren (bazı ibadetler gibi) bazı özel fillerin yapılamamasını mümkün görür.⁸⁸² Kanaatimizce Kâdî Abdulcebbar, bireyin yaşamı içerisinde seçme imkânına sahip olduğu zaman aralıklarını kastetmektedir. Çünkü ihtiyar, mümkünlerin tercihi noktasında kişinin tereddütte kalma haline işaret etmektedir. Böyle bir anın varlığı, şahsın sorumlu olduğu zaman parçacığına işaret

⁸⁷⁹ Nisa 4/73.

⁸⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 102.

⁸⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 260.

⁸⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 260.

etmektedir. Bireyin bilgi, irade, arzu etme, tercihte bulunma gibi tasarrufları sorumluluğu belirlemektedir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre bireyin hareket ve sükûn hali kendisinden mi yoksa başka birinin dâhiliyle mi sorusu burada önem kazanmaktadır. Birey hareket ve sükûndan hali değilse bir takım şeyleri isteme ve nefret etme kudret ve iradesine sahiptir. Fakat yatağa bağımlı birinin sükûn hali kendi irade ve istemi dışındadır. Böyle bir durumda güdülerin tereddüt yaşaması mümkün gözükmemektedir. Bu ise sorumlu olmaya engel bir durumdur.⁸⁸³ Dolayısıyla hiçbir şekilde zihinsel ve duygusal tepki vermeyen birini sorumlu kılmak 'teklifi ma'la yutak'dır. Şu halde teklif süresince aklın, kudretin ve iradenin etkin olduğu bir zaman aralığının olup olmadığı burada önem arz etmektedir. Haddizatında kalıcı sükûn halinde olan yatalak biri, güdülerini aktif olmadığı için kendi istemiyle bu sükûn halini yenileyemez. Öyleyse hiçbir fiilde bulunamayan birini cezalandırmak, abes ve zulümdür. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, Ebu İshak en-Nazzam'ın bu konuya dair iki çıkarımına yer verir. Şayet böyle biri için vâcibi yapmadığı halde cezayı hak etmez dersek; "kendisinden hiçbir fiil meydana gelmese dahi vâcibi yapmayan biri cezayı hak eder" kuralıyla çelişen bir durum ortaya çıkar. Şayet vâcibi yapmadığı için cezayı hak ettiğini söylersek bu durumda da; "hak etme gerekçesini oluşturacak bir delil olmadan cezalandırma gerçekleşmez" kuralı ihlal edilmiş olur. Dahası yokluk üzerine yani olmayan bir şey üzere hüküm tespit etme durumu söz konusu olur.⁸⁸⁴ Sonuç olarak Kâdî Abdulcebbar, cezayı hak eder mi etmez mi sorusuna ne evet ne de hayır denilebileceği imasıyla bu meseleyi çokta uzatmayı düşünmez.⁸⁸⁵

Esasında vâcibi yapamamanın nedenleri üzerinde durarak bu meselenin çözüleceği kanaatini taşıyoruz. Bunun için birtakım kriterlerin olması gerektiği de pekâlâ malumdur. Burada sorunun çözümü olarak Nazzam'ın ve öğrencisi Câhız'ın koyduğu genel kaideye değinerek bu başlığı sonlandırabiliriz. Ona göre akıl, ihtiyar ve bunlara bağlı oluşan fiil, mükâfat ve cezayı zorunlu kılar. Fiil (temkîn: yapabilme gücü), akıl veya ihtiyardan birinin olmaması halinde cezanın vukûndan söz edilemez.⁸⁸⁶ Câhız'a göre, Allah'ın bir eylemi yerine getirmeyi veya terketmeyi teklif etmesinin bir

⁸⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 260-261.

⁸⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 261.

⁸⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 261.

⁸⁸⁶ Ebu Ride, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm*, s. 169.

takım öncülleri vardır. Öncelikle insan, beden, akıl ve ruh yönünden sağlam olmalıdır. İnsanın fiili yerine getirmesi için doğal bir uyum olmalıdır. Ayrıca insanın sağlam güdülere, kendisini yönlendirecek düşünce gücüne (hatır), sebep ve illetlerin bilgisine, fiilin nasıl meydana geldiğine dair bilince, lehinde ve aleyhinde olanları fark edebilecek bir donanıma sahip olması gerekir. Bu sayılan niteliklerin varlığı halinde birey için teklif hasen; hür iradesiyle eylemleri tercih etmesi mümkün ve sonunda mükâfat ve cezayı hak etmesi doğru olur. Bu şekilde insan, eyleme ve hak etmeye güç yetirebilen (müsteti') olabilir.⁸⁸⁷ Görüldüğü üzere insan ancak akıl, irade ve fiile yönelik gücün aktif olması halinde mükâfat veya cezayı hak eder. Bu üçünden birinin işlevsiz olması halinde cezayı gerektirecek neden olmadığı için ceza fiili tabî olarak düşer.

⁸⁸⁷ Câhız, *Resâilu'l Câhız (Kelâmiyye)*, s. 116.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAK EDİLEN CEZA VEYA MÜKÂFATIN DÜŞMESİ

İskat/düşürme denilince masiyetin veya taatlerin düşmesi akla gelmektedir. Bunlardan hangisi düşerse diğeri mükâfat veya ceza olarak hak edilecektir. Düşme aynı zamanda insana ait bir takım müspet ve menfi değerlerin varlığına işaret etmektedir. İnsanın yapıp etmelerinin bir değerinin olduğu ve bunların adil ve objektif bir şekilde değerlendirileceği kısaca ihbatı izah etmektedir. Şu halde düşme, ya tabî yoldan, ya insanın bizzat kendi irade ve ihtiyarıyla ya da bireyin dışında üçüncü bir şahsın müdahalesi neticesinde gerçekleşecektir. Biz bu bölümde her üç durumun, teolojik ve rasyonel imkân ve tutarlığını ele alacağız.

1. ORANLANMA YOLUYLA DÜŞMESİ: TABÎ İSKAT

İhbat ve tekfir, nitelik ve değer itibarıyla farklı iki şeyden, fazla olanın az olanı düşürmesidir. Tabî iskat olarak isimlendirmemizin nedeni ise sevap ve günahları olan biri için bu işlemin doğal bir hal olmasıdır. Çünkü tövbe, işlenilen günaha bireyin müdahale etmesi iken; şefaathane birey dışı müdahaledir. İhbat ve tekfirden ise birey ve birey dışı bir etkiden ziyade amellere ait değerlerin tabî etkileşimi söz konusudur. Bu bakımdan düşme, doğal zorunluluk olarak gerçekleşmektedir. Esasında bu konu, teknik olarak aşağıda yer alan üç maddenin açıklımından ibarettir.

- a. Sübûtu: Aklî ve naklî deliller ile isbatı
- b. Mahalli: Sevap ile ikab veya taat ile masiyette meydana gelmesi
- c. Keyfiyeti: Çok olanın az olanı nasıl düşüreceği

Mu'tezile düşüncesinde iyi eylemler neticesinde daimi övgü hak ediliyorsa, mükâfat da ebedî olarak hak edilmektedir. Aynı şekilde nasıl kötülüğün ardından kınama kalıcı şekilde hak ediliyorsa bunun karşılığı olan ceza da ebedî olarak hak edilmektedir. Şu halde Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir görüşü, adalet ve el-va'd ve'l-vaîd ilkesinin gereği olarak tamamen istihkak anlayışına dayanır. Birbirinin karşıtı olan iki şeyin aynı anda hak edilememesi bu görüşün temel felsefesini açıklamaktadır. Biz de ilk önce kavramsal çerçeveyi belirleyerek yukarıda işaret ettiğimiz maddelere, konuya özel başlıklar içerisinde yer vereceğiz.

1.1. İhbat ve Tekfir Kavramı

İhbat, lügatte, “ibtal” kelimesiyle benzer bir anlama sahiptir. İbtal, yapılan eylemin geçersiz ve hükümsüz kılınmasıdır. İhbat ise bir eylemin değerini kaybetmesidir. Örneğin, “kâfirin amelini boşa çıkardı” (ehbete) demek, “onu iptal etti, geçersiz kıldı” anlamına gelmektedir.⁸⁸⁸ Bir kimsenin bir iş yapıp, yaptığı iş ile hiçbir ücret hak etmemesi durumunda bu kavram kullanılmaktadır.⁸⁸⁹ Kelâmî literatürde ihbat, daha sonra işlenen günahların geçmişte yapılan iyiliklerin mükâfatını miktarınca düşürmesidir. Fazla olan günahın az olan sevabı düşürmesi ihbat kavramının en yalın anlatımıdır.⁸⁹⁰ Dolayısıyla ihbat, iyiliklerin, kötülükler sebebiyle düşmesi işlemidir.⁸⁹¹ İyiliklerden hak edilmesi umulan mükâfatın elde edilememesidir.⁸⁹²

İhbat ve tekfirin terimleşmesi Kur’anî bağlamı gereğidir. Nitekim ihbat, anlamı itibariyle mükâfattan cezanın düşürülmesini de akla getirmektedir. Fakat Kur’an, amellerin neticesinde hak edilecek sevabın kötülük nedeniyle düşmesini ihbat kavramı ile karşılamıştır.⁸⁹³ Bu nedenle ihbat, Kur’anî bağlamı gereği taat ve iyilikleri yok eden kötülük için kullanılmıştır.

Tekfir kavramı ise lügatte, “örtmek, saklamak, gizlemek, kaplamak, sarmak, örtü” anlamına gelmektedir. “Zırhını elbise ile örten” veya “silahını gizleyen kimseye” ‘mükeffir’ veya ‘muğatti’ denilir. Yine tohumu toprak ile örttüğü için çiftçiye kâfir denilir. Örneğin, “yağmurun yeşerttiği bitki, toprağı ekenlere (küffâr) sevinç verir”⁸⁹⁴ ayetinde bu anlam görülmektedir. Ayrıca küfür, hakikatin anlaşılmasını örttüğü (engel olduğu) için ‘imanın zıddı’ anlamında itikâdî bir kavrama dönüşmüştür.⁸⁹⁵ Kelamda ise tekfir, daha sonra yapılan taat ve iyiliklerin geçmişin kötülük ve günahlarını örtmesi anlamına gelmektedir. Tekfirden, kötülüğün gerektirdiği cezanın gerçekleşmemesi söz konusudur. Fazla olan sevabın az olan masiyeti yok etmesi tekfir olarak

⁸⁸⁸ İbn Fâris Zekerîyya, Ebu’l-Huseyn Ahmed, *Mu’cemu-Mekâyısı’l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru’l-Fikr, (ys.) 1979, II, 129-130.

⁸⁸⁹ İbnu’l-Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’d-Din*, s. 491.

⁸⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 433; İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fi’l-Usûli’d-Din*, s. 493; Avvad b. Abdullah el-Mu’tik, *el-Mu’tezile ve Usûluhumü’l-Hamse ve Mevkıfu-Ehli’s-Sünneti-Minhâ*, nşr. Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2001, s. 248.

⁸⁹¹ Ebu’l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyat*, s. 57.

⁸⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 376.

⁸⁹³ Hud 11/16; Zümer 39/65.

⁸⁹⁴ Hadid, 57/20.

⁸⁹⁵ İbn Fâris, *Mekâyısı’l-Lüğa*, V, 191.

isimlendirilmektedir.⁸⁹⁶ Tekfir, iyiliklerin varlığı sebebiyle kötülüklerin miktarınca düşmesi işlemidir.⁸⁹⁷ İbn Melâhimî, ihbat ve tekfirin gerçekleşme sebebine binaen farklı bir tanımını yapar. Ona göre ihbat, hak edilmiş olan mükâfat ve övgünün; büyük günah, taati aşan günah veya taate pişmanlık sebebiyle hak edilmiş olmaktan çıkmasıdır. Tekfir ise hak edilmiş olan cezanın; cezayı aşan sevap ve günahlara duyulan pişmanlık (tövbe) sebebiyle hak edilmiş olmaktan çıkmasıdır.⁸⁹⁸

Sonuç olarak bu konu mükâfatın iman ve amel; cezanın da günahlar neticesinde hak edileceği esasına dayanmaktadır. Bu yönüyle Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir anlayışı, daha çok müminin günah ve sevapları arasında bir dengeleme işlemidir. Çünkü inkâr eden için söz konusu işlem, taatlerin bütünüyle elimine edilmesidir.

1.2. İhbat ve Tekfir Görüşüne Sevkedten Etkenler

İhbat ve tekfir, farklı yorumlarla birlikte itikâdî ekollerin tamamı tarafından benimsenen bir değerlendirme yöntemidir. Genel anlamda ihbat ve tekfir konusunda dört farklı yaklaşımın olduğu söylenebilir.

1. İhbat ve tekfir hem iman hem de amelde geçerlidir. Mu'tezile, Hâricîyye, Zeydiyye bu görüştedir. İyiliklerin kötülükleri, kötülüklerin de iyilikleri gidereceği kabul edilmektedir.

2. İhbat sadece inançta iken; tekfir hem inanç hem de amellerde geçerlidir. Müslüman iken sonradan inkâr eden birinin önceki iyi amellerinin silinmesi ve kâfir iken Müslüman olan birinin daha önceki kötülüklerinin düşmesidir. Mâturîdiyye, Eş'ariler, İmamiyye ve Mu'tezile'den Abbad b. Süleyman (h.250/m.864) bu görüştedir.⁸⁹⁹

3. Küfrün bütün iyi amelleri, itaatlerinde masiyetleri sileceği görüşüdür. Günah imanı düşürmez. Sadece sevabında bir değer kaybına neden olabilir. İbn Teymiyye (h.728/m.1328) ve ona tâbî olan Selefiler bu düşüncededir.

4. İhbat ve tekfirin uygulama sahası olarak dünya ve ahiret ayrımı yapılır. Büyük ve küçük günahların etkileme oranı belirlenir. Genel anlamda ahirette, büyük günahların, sevab ve taatler ile silinmesi veya farzlarla günahların örtülmesi kastedilir.

⁸⁹⁶ Mu'tık, *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse*, s. 248.

⁸⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 433; Ebu'l-Beka el-Kefevî, *el-Külliyat*, s. 57.

⁸⁹⁸ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 489.

⁸⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İhbat" *DİA*, XXI, 529.

Ancak hangi amel veya taatin, neyi ve neleri sileceği belirsizdir. İbn Receb (h.790/m.1388), Seffârî (h.1188/m.1774) gibi bazı Hanbelî âlimler bu görüştedir.⁹⁰⁰

İhbat ve tekfirin mahiyetine yönelik farklı yorumlar olsa da bunlar içerisinde en çok eleştirilen Mu'tezile olmuştur. Elbette kendilerine has yorumlarla Mu'tezile'nin niçin böyle bir teori ortaya koyduğu merak konusudur. Öncelikle onlar, ihbat ve tekfiri, mükâfat ve cezanın keyfiyetiyle ilgili birçok problemin çözümü olarak görmüşlerdir. Onlara göre ihbat ve tekfir, cehennem ehlinin azabının sürekli olmayıp kesintili olacağını ve zamanla içerisinde bulundukları hale alışıp acı duymayacaklarını iddia eden Cehm b. Safvan'ın görüşüne bir reddiyedir. Oysa Mu'tezile düşüncesinde ceza anlam ve mahiyeti itibariyle kalıcı elemdir. Şahadet lafzını açıkça söyleyen birinin büyük günahı sebebiyle cezayı hak etmeyeceğini ve iman ile beraber hiçbir günahın kişiye zarar vermeyeceğini iddia eden ve ameli imandan ayıran Mürcie'nin görüşüne bir tepkidir. Mu'tezile düşüncesinde günah ile taatin; mükâfat ile cezanın bir arada bulunması mümkün değildir. Yine taat ile mâsiyetin bir arada olması halinde sonlu bir azabın varlığını zorunlu gören Hâlidî'nin⁹⁰¹ düşüncesini⁹⁰² geçersiz kılmaktadır. Bu düşünceye göre kâfir, mevcut taati nedeniyle sonlu bir cezaya çarptırılmalıdır. Hâlbuki küfür ile mükâfat birlikteliği düşünülemeyen iki zıttır. Diğer bir neden ise işlenen günahlara bir takım hadler uygulanmakta veya bu tür kötülükler doğrudan kınanmaktadır. Öyleyse ceza bu dünyaya ait bir cezalandırmadır, iddiasında bulunanlara karşıt bir söylemdir.⁹⁰³ Mu'tezile'ye göre cezanın bu dünyada uygulanması olası değildir. Çünkü büyük günah işleyen biri, tövbe etmeden ölürse ebedî azaba uğrayacaktır ki bu durum mutlak manada ahiretin kendi kanununa göre gerçekleşecektir.

⁹⁰⁰ Yavuz, "İhbat" XXI, 530.

⁹⁰¹ Asıl adı Ebu Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hasen el- Hâlidî'l-Mürceî'dir. Bağdâdî, bu şahsı el-Hâlidî olarak ifade eder ve *el-Fark*'ta hem Mu'tezile hem de Mürcie içerisinde zikreder. Dolayısıyla Hâlidî, büyük günah meselesinde farklı görüşüyle öne çıkmış birisidir. Onunla birlikte Muhammed b. Şebib el-Basrî ve es-Sâlihi'nin de büyük günah işleyen kimselerin cezası hakkında kararsız kaldıklarını yazar. Bu sebepten bu şahısları hem Mürcie hem de Kaderîye'ye mensup kabul eder. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, s. 38, 106.

⁹⁰² İbn Melâhimî, Hâlidî'nin görüşünü Kâdî Abdulcebbar'a dayandırarak aktarır. Hâlidî'ye göre, taatin varlığı sevabı zorunlu kılmaktadır. Ma'siyet halinde ise ceza hak edilir; fakat ceza verme mutlak surette zorunluluk bildirmez. Buna göre kâfirin taat olan eylemleri, yerine getirilmesi zorunlu olan sevabı hak etmesi demektir. Ancak küfrü sebebiyle hak edeceği cezanın varlığı zorunlu değildir. O halde kâfire sevab ile karşılık vermek, ikab ile karşılık vermekten daha üstündür. Çünkü zorunlu olan mükâfat verme yerine getirilmiştir. Bu bakımdan kâfirin de cennet ehli olması gerekir. Ayrıntı için bk. İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 479.

⁹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 361.

Eş'ariler, bu görüşlerinden ötürü Mu'tezile'yi af ve mükâfat yönünde değil de, daha çok ceza ve kınama tarafında yer almakla itham etmiştir. Âmidî (h.631/m.1233), özellikle bu hususa işaret etmektedir. O, Mu'tezile'nin cezaya, mükâfatın üstünde bir konum atfettiğini ileri sürer. Çünkü ceza, Allah'a muhalif olmanın sonucu olarak çok ciddi bir suçun karşılığıdır. Bu nedenle taat ile elde edilen mükâfat, mâsiyet ile hak edilen cezanın altında bir değere sahiptir. Çünkü en yüce olan varlığın emirlerine aykırı hareket etme söz konusudur.⁹⁰⁴ Âmidî, diğer bir neden olarak da şunu zikreder. Onlara göre dinden dönme nasıl taatleri düşürüyorsa, büyük günahtan dönme de günahları düşürür. Büyük günaha tövbe edilmediği sürece ciddi bir dönüşten bahsedilemez. Bu bakımdan günahta ısrar üzere ölen biri için kalıcı bir azap zorunlu olmaktadır. Eğer mükellefin amellerine ceza takdir edilmez ve büyük günah işleyen günahın bir cezası olmadığını veya sonunda affedileceğine inanırsa, günah işlemeye engel olacak bir durumdan söz edilemeyeceği gibi üstelik bu kimse günaha teşvik edilmiş olur. Böyle bir durumda söz konusu kimse tövbe etme gereksinimi duymaz. Bu ise bir başkasını günah işlemeye teşvik anlamına gelir.⁹⁰⁵

Bunun yanında Âmidî Mu'tezile'nin büyük günahtan yana değil de taate yakın açıklamalarına dayanarak onlar adına bu iki görüşü çürütecek deliller ortaya koyar. Mu'tezile, küçük günahların kendisine büyük günah bitişmediği sürece taatler ile düşeceğini söyler. Bu düşünceye göre onlar, mâsiyetten değil, taatten yana bir tavır sergilemişlerdir.⁹⁰⁶ Ayrıca Mu'tezile, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibinin bağışlanmasını aklen mümkün görür. Yine onların içerisinde günahlardan arındığında taatlerin düşebilme ihtimalini savunan bir kişi dahi yoktur. Bu da tercihin mükâfat yönünde olduğunun delilidir.⁹⁰⁷ Taftazânî de (h.792/m.1390), Mu'tezile'nin Basra ekolünün sevaptan yana bir kanaat belirttiğini söyler. Buna göre onlar, cezalandırmayı terk etmenin kabih olduğu fikrini katî bir hak veya hüküm olarak telakki etmemektedir.⁹⁰⁸ Son olarak da Kur'an, her iyiliğin on misli ile her kötülüğün de kendi

⁹⁰⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 387; Ancak birinci madde ile kastedilen Mu'tezile'nin Bağdat ekolüyle sınırlıdır. Basra ekolünde mükâfat en yüce değerdir. Fakat Âmidî'nin genelleştirerek, Mu'tezile'nin tamamına bu görüşü atfettiği görülmektedir.

⁹⁰⁵ Ali eş-Şabi v. dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, s. 45.

⁹⁰⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 388.

⁹⁰⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 388.

⁹⁰⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 126.

misli ile karşılık bulacağını⁹⁰⁹ açıkça bildirmektedir. Bu da dinin, iyyinin ve mükâfatın tarafında olduğunu göstermektedir.⁹¹⁰

Açıkçası burada ‘daima kötülük ve ceza tarafında yer alan ekol’ imajından Mu’tezile’yi arındırma çabası sezilmektedir. Mu’tezile’nin beş ilkesi dikkatlice incelendiğinde bireyin inanç ve eyleminde hikmet, adalet ve faydanın esas alındığı görülmektedir. Kısacası onların varlık anlayışlarında hikmet ve fayda, en baskın iki değerdir. Ayrıca Mu’tezile’nin her ne kadar büyük günah mevzuunda sert söylemleri olsa da temel gaye, emeğin neticesinde mükâfatın hak edilmesidir. Bu nedenle benimsedikleri ihbat ve tekfir teorisi, insanın özgür tercihiyle yaptığı iyi ve kötü fiillerin bir müdahale olmaksızın değerlendirilmesini esas almaktadır. Yani hak edilen değerlerin birbirlerine oranlaması onların düşüncesinde mükellefin faydasıdır. Daha doğrusu insana tanınan hak etme fırsatı, en büyük faydadır.

1.3. İhbat ve Tekfirin Anlam Alanı

Mu’tezile, mükâfat ve cezanın, ancak birinin diğerini düşürmesi veya herhangi birine duyulan pişmanlık neticesinde diğerinin izalesiyle hak edileceğini söyler.⁹¹¹ Buna karşın mükâfat ile ceza arasında birbirini düşürmenin (tehâbü) olmayacağı İmamiyye, Mürcie ve Eş’arilerin genel kabulüdür. Mu’tezile ise bunların birbirlerini etkileyeceğini aklî ve semî birçok delile dayanarak ileri sürmüştür.⁹¹² Bu konuda Cürçani, “mâsiyetin, sevapla düşeceği noktasında ümmet içerisinde hiçbir ihtilaf olmadığını belirtir. Fakat sevapların günahla düşeceğini Havâric ve Mu’tezile dışında kabul eden bir mezhep olmamıştır”, der.⁹¹³

Kâdî Abdulcebbar’a göre mükellefin işlediği büyük günah nedeniyle hak edeceği ceza, itaati ile hak edeceği mükâfatı düşürür.⁹¹⁴ O, sonradan işlenen günahların daha önce mevcut olan taat ve iyilikleri düşüreceğini söyler. Ona göre günahların sayısal olarak azlığı burada önemli değildir. Tek bir büyük günah dahi iyilikleri yok edebilecek güçtedir.⁹¹⁵ Bu açıdan onun düşüncesinde büyük günahın katsayısı, taatlerden daha

⁹⁰⁹ En’am 6/160.

⁹¹⁰ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 388.

⁹¹¹ Zemahşerî, *Minhâc*, s. 53.

⁹¹² Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. el-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî, *Evailu’l-Makâlat*, thk. İbrahim el-Ensârî, (ys.), h. 1413, s. 82.

⁹¹³ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 337.

⁹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 427; (II, 522).

⁹¹⁵ Mu’tık, *el-Mu’tezile ve Usûluhümü’l-Hamse* s. 249.

fazladır. Çünkü büyük günah, cezanın mükâfattan her zaman fazla olmasıdır. Küçük günah ise fâilin mükâfatının cezasından daima çok olmasıdır.⁹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, diğer yönden muvazene düşüncesini öne çıkarır. Bu nedenle mükâfat ve cezadan birinin diğerine tercih edilebilir olmasını bu kural gereği doğru bulmaz. Çünkü tercihten veya üstünlükten öte oranlama esas alınarak mükfattan, ceza miktarı düşürülür; ya da ceza, mükâfat miktarınca örtülür.⁹¹⁷

Ayrıca bu görüşlerine rağmen Kâdî Abdulcebbar, fâsığın durumu ile ilgili hükmün zor bir mesele olduğunun farkındadır. Ona göre her zaman büyük günahın dışarıdan gözlemlenip değerlendirilebilecek somut bir gerçekliği yoktur. Bu nedenle o, fâsığın konumunu, ihbat ve tekfirdeki gibi aklın sınırları içerisinde görmez. Çünkü mükâfat ve cezanın miktarını akıl ölçüp değerlendirebilecek yetiye sahip değildir.⁹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar'ın bu düşüncesiyle yukarıda zikrettiğimiz görüşleri kıyaslandığında biraz daha ihtiyatlı görünmektedir

Mu'tezile'ye göre günahın boyutu ne kadar olursa olsun tövbe ile bağışlanır. Çünkü tövbe sonucu günahın af olunması, önceden hak edilen cezanın mükâfata dönüşmesidir. Fakat işlenen günahlar üzerine bir tövbenin gerçekleşmemesi durumunda bir ölçüt olarak ihbat ve tekfir devreye girmektedir.⁹¹⁹ Aslında ihbat ve tekfirin temel felsefesi tek bir büyük günahın mı yoksa günahların mı yok edici bir güce sahip olup olmadığı üzerine kuruludur. Çünkü tek bir büyük günahın olduğu yerde sevapların, başka günahların ve böylece ihbat ve tekfirin bir anlamı kalmamaktadır. Şu halde büyük günahın olduğu yerde, ilk önce iyilik ve kötülükler arasında bir eşitlik olamayacağı için

⁹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 427; (II, 522); Mu'tezile büyük ve küçük günahın, biri mutlak; diğeri de izafet yoluyla iki farklı tanımını yapar. Mutlak manada büyük günah, fâilin ikabının sevabından her vakit fazla olmasıdır. Küçük günah ise her vakitte fâilin ikabının sevabından az olmasıdır. İzafet yoluyla tanım da ise, taat ve mâsiyete izafe edilerek tanım oluşturulur. Buna göre küçük günah, fâilin ikabının taati ile oluşan sevabından her zaman eksik olmasıdır. Büyük günah ise, fâilin taatinin sevabından, ikabının her vakitte fazla olmasıdır. Burada "her vakit" ibaresinin eklenmesi, vakitlerin değişmesi ile bir takyîde gidilebileceği düşüncesini bertaraf etmek içindir. Bk. Cemâleddin Mikdad b. Abdullah b. Muhammed el-Hillî Suyûrî, *el-Levâmiu'l-İlahiyye-fi'l-Mebâhisi'l-Kelâmiyye*, nşr. Mu'cemu'l-Fikri'l-İslamiyyi, Kum h. 1382, s. 473-474; Esasında günahları küçük veya büyük olarak isimlendirme tamamen izafet/nispettir. Çünkü Allah'a karşı yapılmış olan bir hata, hata olması itibarıyla aklın farklı bir değersel içeriğe sahip değildir. Dolayısıyla günahların küçük olarak isimlendirilmesi, sadece büyük günah vasıtası ile örtülecek (tekfir) olması ile alakalı bir durumdur. Akıl, günahları kategorik bir ayrıma tabi tutma yetkisine sahip değildir. Ancak şeriat, belirli bir takım suçları büyük günah olarak tespit edip haber verir. Ayrıntı için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Selame b. Hasan el-Ensârî et-Tunusî, *en-Nüketü'l-Müfide fi-Şerhi'l-Hutbe ve'l-Akîde*, thk. El-Habib b. Tahir-el-Meyludî b. Cum'a, Beyrut (ts.), s. 123, 124.

⁹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 432-433.

⁹¹⁸ Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, s. 380.

⁹¹⁹ Hanefî, *Mine'l-Akîde-ila's-Sevra*, IV, 385.

eşitliğin yokluğu zorunludur. Tüm iyiliklerin yok olması zorunludur. Son olarak da kötülük olgusunun sayısal olarak yokluğu zorunludur. Çünkü artık kötülükler değil, tek bir kötülük vardır. İşlevsel olarak diğerlerinin etkisi artık yok olmuştur.⁹²⁰

İbn Hazm (h.462/m.1069), tek bir büyük günahın iyi amellerin tamamını düşürmesi halinde, her bir kötülük veya günahın küfür olacağını söyler.⁹²¹ O, en büyük günahın küfür olduğunu ve cezasının da ebedî olacağını ifade eder. Ona göre büyük günahın ebedîyen cezalandırılacağı kabul edilirse, ortak nokta ebedîlik sebebiyle, küfür ile büyük günah arasında bir fark kalmaz.⁹²² Diğer yönden iyiliklerin tek bir büyük günah ile düşmesi halinde ömrü boyunca Allah'a kulluk eden, O'nun zatını birleyip sıfatlarını tasdik eden, aynı zamanda ibadetlerini yerine getiren biri, bir an bile Allah'a itaat eyleminde bulunmamış Firavun ve Haman tipi günahkârlarla itikâdî ve amelî yönden eşitlenmiş olur.⁹²³ Şahit âlemin deneyiminden hareketle, bir kimseye ömür boyu iyilik yapan hatta onu razı etmek için tüm enerjisini sarf etmekten geri durmayan birinin, söz konusu kimseye herhangi bir zararı olmayan tek bir kötülük yapması halinde bu kimsenin geçmişin tüm iyiliklerini silip şiddetli bir ceza ile karşılık vermesi aklen tutarsız ve mantıksızdır.⁹²⁴

Mu'tezile içerisinde İbn Melâhimî de Ebu Ali'nin büyük günah meselesindeki katı tutumunu reddeder. Çünkü o, ömrünü Allah'a itaat ve kullukla geçiren birinin bir yudum içki içmesi halinde geçmiş amellerine takdir edilen sevabın bütünüyle iptal olmasına bir anlam veremez. Örneğin yüz sene ibadet eden ve bir yudum içki içen biriyle daha teklifin ilk safhalarında içki içen birinin eşit olmasını doğru bulmaz.⁹²⁵ Şu halde tek bir büyük günahın geçmişin bütün iyi kazanımlarını yok etmesi istihkaka aykırı bir durumdur. Böyle bir durumda ameller arasında değerlendirme işlemine gerek kalmamaktadır. Bu durumda ihbat ve tekfirden öte ibtal hukuku geçerli olmaktadır. Kanaatimiz o dur ki, Mu'tezile'nin muvazene düşüncesi sevablar ile büyük günahların değerlendirilmeye alındığı bir işlemdir. Dolayısıyla sevab ile büyük günah arasında yapılan oranlama sonucunda fazla ve değerli olan iyilikler ile cezanın düşürülmesi sağlanır. Böylece büyük günahın yok edici etkisi muvazene ile dengelenerek değer

⁹²⁰ Makbîlî, *el-Âlemu 'ş-Şâmi*, s. 560-561.

⁹²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 87.

⁹²² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 87.

⁹²³ Âmidî, *Ebkâru 'l-Efkâr*, IV, 388.

⁹²⁴ Âmidî, *Ebkâru 'l-Efkâr*, IV, 388; Taftazânî, *Şerhu 'l-Mekâsıd*, V, 137, 140.

⁹²⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu 'l-Fâik fi-Usûli 'd-Din*, s. 494; Benzer bir itham için bk. Îcî, *Mevâkıf*, s. 379.

bildiren bütün fiiller değerlendirmeye tabi olur. Nitekim modern yüzyılda yapılan bazı çalışmalarda, tek büyük günahın bütün iyilikleri yok edeceği görüşü, Mu'tezile'nin tamamına izafe edilmez. Sadece Vâsıl b. Ata'nın bireysel bir tercihi olarak sunulur. Muhammed Ebu Zehra (ö.1974), Mu'tezile'nin genel kanaati olarak büyük günah işleyen kimseye günahı oranında azap edileceği fikrine işaret eder. Ancak bu iddiasını doğrulayacak bir kaynağı referans olarak göstermez.⁹²⁶

Sonuç olarak ihbat ve tekfir, farklı yaklaşımlar ile büyük günahın yok edici gücüne bir sınırlama getirmek amacıyla Mu'tezile'nin benimsediği bir teori görünümü vermektedir.

1.4. İhbat ve Tekfirin Matematiksel Örnekleme

İhbat ve tekfir görüşü, Mu'tezile'nin büyük günah sahipleri hakkındaki katı ve tavizsiz duruşunun daha iyimser yönünü oluşturmaktadır. Mu'tezile ekolü içerisinde 'tehabüt' görüşüyle ön plana çıkan iki önemli sima Ebu Ali ve oğlu Ebu Haşim'dir. Ebu Ali'ye göre ihbat, tek tarafta yani sadece taatte olur. Örneğin, bir kimsenin 20 parça günahı, 10 parça da taati var ise 10 parça taat düşer. 20 parça günah aynen varlığını korur ve bunun karşılığı ceza hak edilir. Taatteki eksilmenin mâsiyete bir etkisi yoktur. Sayısal anlamda düşmenin tamamı taatte gerçekleşir. Bu sebeple Ebu Ali muvazene görüşünü kabul etmez.⁹²⁷ Ona göre, eğer cezanın bir kısmı örtülüp, diğer kısmı da olduğu hal üzere bırakılırsa bu durumda mükellef, hem cezalandırılmış hem de mükâfatlandırılmış olur. Yine sevapların bir kısmı düşürülmeden bırakılsa bu durumda sevabın düşmesi ceza, cezanın örtülmesi de sevap olur. Sevabın ceza ile düşürülmesi ceza, cezanın sevab ile düşürülmesi sevap olduğundan bu durum, her ikisinin hak edilmiş olmasına götürür. Bu nedenle muvazene görüşü kabul edilemez.⁹²⁸

Ebu Ali'ye göre mükâfat veya cezadan biri, diğerinden fazla olduğunda, az olanın herhangi bir biriminden yararlanma söz konusu değildir. Dolayısıyla ceza fazla ise mükâfatın tamamını, cezayı eksiltmeksizin düşürür. Üstelik mükâfatın varlığı cezanın hafiflemesi için bir neden de oluşturmaz.⁹²⁹ Bunun dışında Ebu Ali, mükâfat ve cezanın asla eşit olmayacağını düşünür. Çünkü mükâfat ve cezanın bir mükellefe aynı anda

⁹²⁶ Muhammed Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdık*, Kahire (ts.), s. 150.

⁹²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389; Mu'tık, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse*, s. 249.

⁹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389.

⁹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389.

uygulanması ona göre mümkün değildir. Bu da kaçınılmaz olarak birbirini nefyetmeyi gerektirmektedir.⁹³⁰ Ebu Ali'nin düşüncesine göre ihbat, tek tarafta gerçekleştiği ve muvazene görüşünden farklı olduğu için 'mahza ihbat' olarak isimlendirilmiştir.⁹³¹

Ebu Haşim'e göre mükellef, taati var ise bundan yararlanır. O, itaatlerden yararlanmaksızın cezanın her bir cüzünün uygulanmasını açık bir zulüm ve emeğin heder olması olarak görür.⁹³² Cezanın fazla olması halinde mükâfat oranınca cezadan eksiltilir. Böylece arta kalan ceza hak edilmiş olur. Tam aksi durumda mükâfat cezadan fazla ise, ceza oranı mükâfattan düşürülür ve geriye kalan ile mükâfat hak edilir.⁹³³ Örneğin; bir kimsenin 10 parça cezası, 20 parça mükâfatı var ise 10 parça ceza mükâfattan çıkarılır. Arta kalan 10 parça mükâfatı mükellef hak etmiş olur. Ceza fazla ise mükâfat çıkarılır, arta kalan ceza hak edilmiş olur. Görüldüğü gibi ihbat, her iki tarafta hem mükâfatın hem de cezanın sayısal değerine etki etmekte dolayısıyla her ikisinde eksilme olabilmektedir. Sonuçta sayısal olarak fazlalık hangisinde ise o, hak edilmiş olmaktadır. Ebu Haşim bunu, terimsel olarak 'muvazene' kavramıyla ifade etmektedir.⁹³⁴

Ebu Haşim'in muvazene görüşü zararı def etme noktasında çift taraflı bir faydayı esas alır. Fakat Ebu Ali'nin ihbat anlayışında herhangi bir zararın giderilmesi söz konusu değildir.⁹³⁵ Kâdî Abdulcebbar da Ebu Haşim ile aynı düşünür. Bu sebeple *Şerh*'te Ebu Ali'yi tenkit eder ve delillerini çürütmeye çalışır.⁹³⁶ Ona göre fayda sağlamanın bir yöntemi de zararı yok etmektir. Dolayısıyla muvazene görüşü, günahı izale etme noktasında sağladığı faydadan dolayı Ebu Ali'nin 'mahza ihbat' teorisine göre daha tutarlı ve âdildir.⁹³⁷ Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellefin mükâfat ve cezasında bir eksilme (tenkîs) olmalıdır. Aksi halde taatleri fazla olan birinden günahları düşürülmezse ömrü boyunca günah işlemeksizin itaat eden biri gibi olur. Yine günahlarından taatleri eksiltilmezse yaşamı boyunca taati olmayan ve daima isyankâr olan biri konumunda olur. Her iki durum zulüm olduğundan Allah'ın adalet ve

⁹³⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 493.

⁹³¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 141, 144.

⁹³² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389-390.

⁹³³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389.

⁹³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389.

⁹³⁵ Ebu Haşim'in teorisi gasıbın elinde gasp ettiği malın aynısını muhafaza etmemesi halinde misli veya kıymetini temin ile yükümlü olması gibi alternatifi olan bir duruma benzetilmiştir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390; *el-Muğnî*, XIV, 407.

⁹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 425; (II, 518).

⁹³⁷ Ayrıntı için bk. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, s. 372.

hikmetiyle bağdaşmaz. Bu ise Allah'ın zerre miktarı iyilik yapana karşılığını vereceği vaadiyle⁹³⁸ çelişen bir durumdur.⁹³⁹

Kâdî Abdulcebbar bu meselede söz sahibi olarak dinî bildiriye tercih eder. Ona göre akıl, mükâfat ve cezanın miktarını bilme imkânına sahip değildir. Ancak ihbat ve tekfirin olacağı yani 'fazla olanın az olanı düşüreceği' aklen bilinebilir. Yine akıl, bazı sevapların diğer bazısından üstün olduğunu, aynı şekilde bazı mâsiyetlerin bazısından daha kötü olduğunu bilebilir. Dolayısıyla aklın bilme alanı bunlarla sınırlıdır. Aksi düşünüldüğünde yani aklın sınırı genişlediğinde veya akla tam yetki verildiğinde, örneğin akıl, birine basit bir iyilik ve ihsanda bulunmanın şهادeteynden (kelime-i tevhid ve şahadet) daha üstün olduğuna veya zina yapmanın onu helal kabul etmeden daha büyük bir günah olduğuna hükmedebilir.⁹⁴⁰ O halde sadece ihbat ve tekfir aklı ölçütlere göre belirlenecek bir işlem değildir. Aynı zamanda dinin tespit ettiği kurallar ölçüsünde alanı çizilebilecek bir değer ölçütüdür. Mu'tezile'nin günahların miktarı ve değeri ile ilgili kararı ilahî iradeye bırakması önemli bir husustur. Bir takım günahlar tespit edilerek bireylere dünyada bir mekân tayin etme yolunu kapadıkları buradan sezilmektedir. Öyle ki onların fiillerin niteliğini tespit etmekte ileri sürdükleri vücuhlar nazariyesi de bu düşünceleriyle örtüşmektedir.

Özetle Mu'tezile'nin ihbat konusundaki görüşlerini üç maddeyle belirtebiliriz.

1. Fazla olan ceza az olan mükâfatı, cezaya sayısal/oransal bir etkide bulunmaksızın düşürür. Ebu Ali'nin görüşü budur.

2. Fazla olan ceza, az olan mükâfatı sayısal olarak cezadan eksiltmekle düşürür. Ebu Haşim bunu iddia eder.

3. Sonra işlenen tek bir büyük günah sayısal bir mukayeseye tabi tutmaksızın geçmişin bütün iyiliklerini siler. Bu durumda ihbat ve tekfirin varlığından söz edilememektedir. Yani bu maddenin varlığı diğer iki maddenin yokluğu anlamına gelmekte bir bakıma sevab ve farklı kötülüklerin tamamını yok etmektedir. Oysa Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir düşüncesinde günahlar ile sevaplar arasında bir oranlama işlemi yapılmaktadır. Günahın türü ile sevaplar arasında bir değerlendirme söz konusu değildir. Dolayısıyla bu son maddeye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

⁹³⁸ Ali-İmran 3/195; Kehf 18/30; Zilzal 99/7 vb.

⁹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 424-425; (II, 518); *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 384.

⁹⁴⁰ Avn, *İlmu-Kelam ve Medârisuhu*, s. 223.

1.5. İhbat ve Tekfirin Gerçekleşme Alanı

Kâdî Abdulcebbar ve Ebu Haşim, ihbat ve tekfirin mükâfat ve cezada, Ebu Ali ise taat ve mâsiyette gerçekleşeceğini düşünür. Ebu Ali'ye göre mükâfat ve ceza birbirine zıt iki çelişik olgudur. Bunların birlikteliği söz konusu olmadığı için birbirini etkilemeleri mümkün değildir. Fakat taat ve masiyetin birbirini etkilemesi mümkündür.⁹⁴¹

Ebu Haşim'e göre ihbat, zıt olan değerlerde gerçekleşir. Bu bakımdan ihbat ve tekfirin mükâfat ve cezada gerçekleşme nedeni, asıl itibariyle birbirine zıt olmalarıdır. Çünkü zıtların bir arada olması imkânsız olduğundan düşme kaçınılmaz olmaktadır. Fakat taat ve masiyetin birlikteliği mümkündür. Kâdî Abdulcebbar, taat ve mâsiyetin bir arada olabileceğine dair Ebu Haşim'in muhaliflerini ilzam ettiği görüşünü bir örnekle açıklar. Örneğin evinde oturan bir kimseye, kendisiyle cinsel ilişkide bulunmayı arzu ettiği bir kadın gelse, aynı anda namaz vakti de girmiş olsa, mükellef bu durumda yerinden kalkmayıp, namaz ve zinadan uzak dursa, hem taat hem de mâsiyet eylemini yapmıştır. Burada Kâdî Abdulcebbar, tek bir fiil ile mükâfat ve cezanın hak edileceğini düşünmez. Söz konusu kişi vâcibi yapmadığı için kınamayı; kabihi yapmadığı için de övgüyü hak etmiştir. Çünkü ihbat ve tekfirin uygulanabilmesi, tek bir fiil üzerinden mümkün değildir. Fakat burada fiil tek de olsa mükâfat ve ceza şeklinde iki ayrı hüküm söz konusudur. Dolayısıyla ihbat ve tekfirin varlığı, fiilden ziyade oluşan hükme göre sabit olmuştur.⁹⁴²

Taat ve masiyetin birlikte olabileceğine örnek bir olay olarak şu misal verilmiştir. Bir eliyle sadaka veren kimse aynı anda diğer eliyle de bir şeyi çalabilir. Burada hem itaat hem de mâsiyet eylemi bir arada olabilmektedir.⁹⁴³ Örnekte görüldüğü üzere aynı zaman içerisinde aynı varlıktan taat ve mâsiyet birlikte sâdır olmaktadır.⁹⁴⁴ Bu nedenle Ebu Haşim, mahiyetleri itibariyle farklı olmalarına dayanarak ihbat ve tekfirin mükâfat ve cezada gerçekleşeceğini düşünür. Çünkü mahiyette farklılık, birlikte olmaya engel teşkil eden önemli bir faktördür.

⁹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* s. 423; (II, 516); *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 492.

⁹⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 267.

⁹⁴³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 492; Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 267.

⁹⁴⁴ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 492; Benzer bir örnek için Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 222-223.

Buna karşın mükâfat ve cezanın birlikte olabileceğine şu örnek verilmiştir. Bir kimse bir peygambere ok atsa, ok peygambere ulaşmadan tövbe etse sonra okun isabet etmesiyle peygamber ölse, bu kimse tövbe nedeniyle mükâfatı; peygamberin ölümüne sebep olduğu için cezayı hak eder.⁹⁴⁵ Aynı işlem içerisinde mükâfat ve ceza bir arada bulunabilmektedir. Fakat öldürme kastı özünde kabih bir eylemdir ve taate neden olacak bir hali de taşımaz. Bu bakımdan Ebu Ali'nin, mükâfat ve cezanın mahiyet itibarıyla farklı olduğuna dayanarak taat ve masiyeti, ihbat ve tekfirin gerçekleşme alanı olarak iddia etmesi kabul edilmemiştir. Çünkü aynı eylem, mükellefin kasıt ve iradesine göre farklı bir hüküm bildirebilmektedir.⁹⁴⁶

Diğer yönden Ebu Ali, ihbat ve tekfirin ancak mevcut olan şeyler üzerinde gerçekleşeceğini düşünür. Ona göre taat ve mâsiyet var olan durumlardır. Mükâfat ve ceza ise mâdumdur.⁹⁴⁷ Bu nedenle sadece var olanlar üzerinde ihbat ve tekfirden söz edilebilir. Taat ve mâsiyetin reel varlıkları sabittir. Hak edilecek olan mükâfat ve ceza ise henüz mevcut değildir. Bu yüzden sadece hakikati sabit olan şey üzerinde objektif bir oranlama/değerlendirme yapılabilir.⁹⁴⁸ Bu iddia, mükâfat ve cezanın henüz mevcut olmadığı dolayısıyla gelecekte gerçekleşmesi beklendiği için ileri sürülmüştür. Ancak bu çıkarıma itiraz edilmiştir. Çünkü her ne kadar mükâfat ve ceza şu anda mevcut değilse de hüküm olarak vardır. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükâfat ve cezanın zatî varlıkları üzerinde bir tespit yapılmamaktadır. Sadece her iki değer hukmen sabit olduğu ve değerlendirmenin bu hüküm üzerinden yürütüldüğü vurgulanmaktadır. Buna mukabil taatin olduğu yerde masiyet; masiyetin olduğu yerde taatin olmadığı açıkça bilinen bir husustur.⁹⁴⁹

Nâtık bi'l-Hak bu mevzuda mükâfat ve cezanın cüzlerini dikkate alır. Çünkü ona göre taatin cüzleri masiyetin cüzlerinden daha az olmasına rağmen taat ile hak edilen mükâfat, mâsiyetle elde edilen cezadan daha fazla olabilir. Böyle bir durumda cüzleri az olan taat ile cüzleri fazla olan masiyet düşer. Çünkü taatin cüzleri eksik olsa dahi bu cüzlerin değersel karşılığı olan mükâfat, cüzleri fazla olan masiyetin cezasından üstün

⁹⁴⁵ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 268.

⁹⁴⁶ Örneğin yetimi dövme eylemi, eziyet için olursa ikab; terbiye için olursa sevab hükmünü alır.

⁹⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388.

⁹⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388.

⁹⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388; Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 269.

olduğu için cezayı düşürür.⁹⁵⁰ Onun bu düşüncesini şu örnekle açıklayabiliriz. Örneğin tek bir cüz taatin karşılığı olan mükâfat değersel olarak 6 birimdir. Buna mukabil 3 parça masiyetin karşılığı olan ceza 3 birimdir. Katsayı olarak taatin mükâfatı fazla olduğundan masiyetin cezasını düşürür.

Ancak Nâtık bi'l-Hak, ihbat ve tekfirin taat ve mâsiyette gerçekleşeceği iddiasını kendi içerisinde tutarlı bulur. Çünkü masiyet tabî yapısı gereği kötü iken; taat iyidir. Fakat mükâfat ve cezanın her ikisi de hak edildikleri için iyidir. Burada karmaşık bir durum daha ortaya çıkmaktadır. Taat ve masiyet arasındaki ontolojik fark ihbatın sebebi ise fiilleri iyi ve kötü olabilen çocuk, deli ve hayvanların eylemleri de ihbata uğramalıdır. Çünkü bu varlıkların fiilleri değersel olarak iyi ve kötü olarak nitelenebilir. Oysa çocuk ve delinin fiilleri taat ve masiyet olarak nitelenmediği gibi mükâfat ve ceza şeklinde bir değer de bildirmez.⁹⁵¹

Ebu Haşim'e göre aralarını birleştirmenin imkânsız olduğu tek şey, mükâfat ve cezadır. Çünkü her ikisinin hak edilme yolu farklıdır. Biri tâzim (övgü) ve iclal (şerefendirme) yoluyla hak edilirken; diğeri istihfaf (küçümseme-aşağılama) ve ceza yoluyla hak edilmektedir. Bunun için ihbat ve tekfir sadece hak edenler için söz konusudur. Çocuk ve delinin fiilleri taat ve mâsiyet karşılığı olabilecek bir değer bildirmediği için ihbat ve tekfir gerçekleşmez. Çünkü bunların eylemleri için bir hak etmeden söz edilemez.⁹⁵²

Bu konuya alakalı İbn Melâhimî, İbnu'l-İhşid'in (h.326/m.938)⁹⁵³ görüşünü nakleder. Ona göre ihbat ve tekfir, fiil ile hak edilen mükâfat ve cezanın birinde gerçekleşir.⁹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar'a göre ihbat ve tekfir fazlalık yönüyle mükâfat ve cezada gerçekleşir. Fiiller ise sadece sarfedilen çaba açısından değer bildirir. Bu açıdan fiiller arasında fazlalık kıyası yapmak zordur. Fiiller kolaylık ve zorluk ayrımına tabi tutulabilir ki bir şeyin hak edilmesinde tek başına bu özellik kriter değildir. Bu sebeple Kâdî, fazlalık ile çabayı birbirine kıyas etmeyi doğru bulmaz. Aksi halde vâcibi ve kabihi yapmayan biri hem mükâfatı hem de cezayı hak etmiş olur.⁹⁵⁵

⁹⁵⁰ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 268.

⁹⁵¹ Ayrıntı için bk. Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 268.

⁹⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 424; (II, 516); *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 490, 492.

⁹⁵³ Tam adı Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. (Mâcur) Bâcûr'dur. İbnu'l-İhşid diye bilinen Mu'tezilî âlim. Ayrıntı için bk. Mustafa Öz, "İbnu'l-İhşid", *DİA*, 2000, XXI, 94-95.

⁹⁵⁴ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 492.

⁹⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 266.

Böylece Kâdî, vâcibi ve kabihi yapmayan kimsenin, hem cezayı hem de mükâfatı hak edeceği iddiasının önüne geçmek istemiştir. Çünkü vâcip ve kabihi fiillerin dikkate alınması ya her ikisinin düşmesi ya da her ikisinin birlikte hak edilmesi anlamına gelir. Daha doğrusu burada hem bir hak etme hem de hak etmeme söz konusudur. Bu nedenle fiile ait değerlerin varlığı ihbat ve tekfirin uygulanabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla ihbat ve tekfir vâcip ve kabihi fiillerin sayısına göre değildir. Fiillerin mükâfat ve cezaya dönüşen değerlerine göredir.⁹⁵⁶

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, bir insanın secde fiilini hem Allah'a hem de şeytana yapabileceğini söyler. Ona göre secdeyi terkeden biri bu durumda mükâfat ve cezayı birlikte hak etmiştir, denilemez. Kâdî, bu söylenilenin kabul edilmesi halinde istihkak konusunda herkesin ister istemez kendi görüşlerine tâbi olacağını söyler. Çünkü secde etmediği için cezayı hak eder denilirse, aynı şekilde şeytana secde etmediği için de mükâfatı hak etmesi gerekir. Bu durumda olan biri hem iman etmiş hem de inkâr etmiş olur. Şayet iki secdeden sadece biri yapılırsa bu halde ya kabihi olan secdeyi ya da vâcip olan secdeyi yapmıştır. Bu durumda şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Vâcip olanı yapmayan tefaddulu yapmayan gibi olurken; kabihi yapmayan mubahı yapmayan konumunda olmaktadır. Kâdî'ya göre kabihi olan şeytana secdenin terkinden ziyade vâcip olan Allah'a secdenin terki öne çıkmaktadır. Çünkü şeytana secdenin kabihi olduğu bilgisi Allah'a secdenin vâcip olduğu bilgisine bağlıdır. Bu bilginin varlığı, şeytana secdeyi kabihi kılmaktadır. Şu durumda ceza, Allah'a vâcip olan secdenin terki nedeniyle hak edilmiştir. Dolayısıyla mükâfat ve cezanın birlikte hak edilmesi söz konusu değildir.⁹⁵⁷

Özet olarak mükâfatın daimi fayda; cezanın da kalıcı azap olması, mahiyet itibarıyla farklı olduklarını göstermektedir. Çünkü her ikisinin ortak özelliği olan süreklilik ve eksiklikten arınmışlık, birlikte bulunmalarına engel teşkil etmektedir. İhbat ve tekfir gerçekleşme alanı ise birlikteliği düşünölemeyen ve birbirini nakzeden şeylerde olmalıdır. Bu ise sadece mükâfat ve ceza için geçerli bir durumdur.

1.6. İhbat ve Tekfirin Akli Temeli

Câhız, dünya ile ahiret arasında bir benzerlik kurarak amellerin etkileşiminden söz eder. Bunların arasındaki ortak hükmün, adalet tartısı (mizan) ve adaletli yargılama

⁹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 266-267.

⁹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 268-269.

olduğunu belirtir. Ona göre kimin iyilikleri tercihte öncelikli olursa kurtuluş, kimin de kötülükleri ağır basarsa azap ve kınama ile karşılaşır.⁹⁵⁸ Bunu da tartı (mizan) metaforu ile açıklar. Tartının bir kefesine bir şey koyup da diğerine az veya çok bir şey konulmaz ise tartmanın hiçbir anlamı kalmaz. Ona göre ameller arasında bütünüyle düşürmeden söz edilmemektedir. Âdil bir değerlendirmeye işaret edilmektedir. Öyleyse terazinin hangi tarafı daha ağır basarsa orasının tercihte öncelikli olacağı malumdur. Bu fikrin tutarlı olduğu söylenebilir. Çünkü değer biçmeden bütünüyle göz ardı etmek Allah'ın hikmet ve adaletine terstir.⁹⁵⁹

Onun bu görüşü, iyilik ve kötülüklerin değerleri arasında bir dengeleme işleminin yapılacağına işaret etmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellef ya taat ya da mâsiyet halindedir. Taat ve mâsiyetin birlikteliği durumunda ya her ikisi eşittir ya da biri diğerinden fazladır. Her iki değer eşit olma imkânı yoktur. Bu sebeple mükellefin taat ya da mâsiyetinden biri diğerinden daima fazladır.⁹⁶⁰ Öyleyse birinin diğerinden mutlaka fazla olması ve ona etki etmesi gerekir. Mükellef hem cezayı hem de mükâfatı hak edemeyeceğine göre aralarında bir etkileşim kaçınılmazdır. Bu da az olanın çok olan ile düşmesi demektir ki; Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir görüşünün temeli de bu esasa dayanır.⁹⁶¹

Kâdî'ya göre bir şeyi hak etmek geleceğe dönük faal bir uygulamayı bildirmektedir. Uygulama imkânı olmayan bir durum için hak etme söylemi ise anlam ve amaçtan yoksundur. Dolayısıyla mükellef için mükâfat veya cezadan birini hak etmenin dışında başka bir ihtimal yoktur.⁹⁶² Bu doğrultuda Ebu Ali'ye göre mükâfat ve cezanın bir arada olabilmesi aklen imkânsız iken; Ebu Haşim bunun rasyonel izahının mümkün olduğunu düşünür. Ancak o, mükâfat ve cezanın eşitliği halinde aklen her ikisinin düşmesi gerektiğini söyler. Ona göre akıl, en mantıklı sonucun bu olması gerektiğine zorlanmaksızın karar verir. Fakat sem', bu ihtimale imkân tanımaz ve hak etmenin ceza veya mükâfat şeklinde tek bir gerçekliğinden bahseder.⁹⁶³ Çünkü cennet

⁹⁵⁸ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 101.

⁹⁵⁹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 101.

⁹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 422; (II, 512).

⁹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 422; (II, 512-514).

⁹⁶² Mükellefin mükâfat veya cezadan birini hak etmesi noktasında Cübbâîler ve Kâdî Abdulcebbar aynı düşünmektedir. Farklılık ise bu görüşünde Ebu Ali'nin akli delile, Ebu Haşim'in ise sem' ve icmaya dayanmasıdır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 386.

⁹⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390.

ve cehennemın dışında alternatif metafizik bir mekân yoktur.⁹⁶⁴ Dolayısıyla başka bir seçenek olmadığı için ihbat zorunlu olmaktadır.⁹⁶⁵

Kısacası ihbat görüşünde iyilik ve kötülüklerin birbirini etkilemesi zarûrî görülmüştür.⁹⁶⁶ örneğin birine iyilik edip sonra büyük bir kötülük yapanın durumuyla hiçbir iyilikte bulunmaksızın doğrudan kötülük yapanın durumu aynı değildir. şayet önceki iyiliğin yaptığı kötülüğe etkisi olmasaydı, kınama konusunda aynı konumda olurlardı. Fakat her iki durum arasındaki fark, zarûrî olarak bilinmektedir. Öyleyse iyilikler ve kötülüklerden hak edilenlerden birinin diğerini etkilemesi kaçınılmazdır.⁹⁶⁷

Ebu Haşım, muvazene işleminin yapılmaması halinde büyük günahı ve iyilikleri olan biriyle; hiçbir iyiliği olmayan birinin cezalandırmada eşit muameleye tabi olacağını söyler. Çünkü cezaları aynı olan iki şahıstan biri, meşakkatle yaptığı iyi ve taat olan fiillerinden hiçbir fayda görmeksizin sadece cezalandırılmıştır. Ebu Haşım, bu ihtimali, doğrudan günahlarıyla cezalandırılan kimsenin halinden daha kötü görür.⁹⁶⁸ Ona göre muvazene olmadığı takdirde günahlar arasında bir fark kalmadığı gibi kk ve büyük günah şeklinde bir ayırmadan da söz edilemez. Onun düşüncesinde yapılan her bir eylem muvazene işlemine tabidir. Kk günah, mükâfatın cüzlerine etki ederek eksilmeye neden olur. Büyük günahın varlığı halinde ise mükâfat, cezanın bir kısmına etki etmelidir.⁹⁶⁹ Ebu Ali ise mükâfatın hak edilmesi halinde kk günahın etkisiz olacağını; büyük günahın varlığı halinde mükâfatın hak edilemeyeceğini düşünür.⁹⁷⁰

Ebu Ali'nin mahza ihbat düşüncesi yani tek büyük günahın bütün iyilikleri yok etmesi ve iyiliklerin değersiz olması adalet ve hukuka aykırı görünmektedir. Bunun yanlışlığı oğlu Ebu Haşım tarafından fark edilmiş; mükâfat ve ceza arasındaki muvazene görüşüyle daha mâkul bir zemine çekilmiştir. Ona göre “bir kimse günahlarla kirlenmiş olsa bile, yaptığı taat ve iyiliklerin karşılında kendisine sevabın verilmesi gerekir”. O, iyilikleri olan birinin mutlaka bundan faydalanması gerektiğini söyleyerek

⁹⁶⁴ Aksi halde mükellef, cennete hak etmeden girmiş olur ki, hak etmeyen birine sevab vermek kabihtir. İkinci ihtimal de lütuf olarak cennete girecektir ki, bu da imkânsızdır. Çünkü mükellefin cennetteki hali oranın sakinleri olan huri ve hizmetçilerden farklıdır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 439-450; (550, 574).

⁹⁶⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 385.

⁹⁶⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 493.

⁹⁶⁷ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 493.

⁹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390.

⁹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390.

⁹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 390.

adalet ve insaf ekseninde meseleye yaklaşır.⁹⁷¹ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin düşüncesinde fayda sağlamak kadar zararın izalesi de önemlidir. Hatta zarara engel olmak fayda konumunda görülmüştür. Bu sebepten mükâfatın hak edilememesi durumunda zarardan elimine edilerek mükellefe fayda sağlanmış olur.⁹⁷²

Mu'tezile'nin kendi müntesipleri tarafından özellikle muvazene konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Kâdî Abdulcebbar, Abbad b. Süleyman'ın ihbat ve tekfire yönelik önerilerinden söz etmektedir. Ona göre taat ve mâsiyetin birlikteliği ile birinin diğerinden ayrı olması arasında fark vardır. Mükâfat ve cezanın birlikteliği her ikisinin beraberce faal olmasını gerekli kılar. Birinin diğerinden ayrılması ile hangisi fazla ise onun varlığı etkin olacaktır. Böylece aynı anda iki zıt şeyin birlikte hak edilme durumu söz konusudur. Ancak buraya Abbad, şu kaydı düşer. Hak edilen iki şeyin birlikteliğinden kastedilen üstün olanın diğerini yok etmesi ise bu hemfikir olunan husustur. Fakat mücerred mâsiyetin sonucu olan ceza, masiyet ve itaatin birbirine oranlanması ile oluşan cezadan daha fazla ise (muvazene) ve bununla cezada bir hafifleme olacağı umuluyorsa bu görüş de kabul edilebilir. Bunun dışındakiler mâkul değildir.⁹⁷³

Yukarıda kapalı görünen meseleyi bir örnek ile somutlaştırıp izah edebiliriz. Mükellefin 15 cüz masiyet; 10 cüz taati mevcut olsun. Muvazene görüşüne göre bu kişinin 5 cüz mâsiyet karşılığında cezayı hak etmesi gerekir. Dolayısıyla 15 cüz masiyetin cezası tek başına uygulandığında 5 cüz masiyetin karşılığı olan cezadan daha fazla olacağı malumdur. Bu nedenle mükellefe muvazene işlemi uygulandığında azabının hafif olması gerekir. Çünkü mükellef artık 5 cüz masiyet karşılığında azab görecektir. 15 cüz azabın şiddetiyle 5 cüz azabın şiddeti arasında ciddi bir fark olmalıdır. Her iki cüzün katsayısı farklı olduğundan etki bakımından da farklı olması gerekir. Bu yönüyle muvazene makul karşılanabilir. Çünkü bir fayda elde edilmiştir. Fakat 5 cüz ile 15 cüzün cezası arasında bir fark yoksa muvazene tutarsız olur.

Fahreddin Râzî de Mu'tezile'nin ihbat düşüncesini aklî deliller ile çürütmeye çalışır. Ona göre müminin imanı ile kendisine ihsan edilen mükâfat, büyük günah işlediği halde varlığını sürdürüyorsa bu durumda yapılması gereken cehennemden cennete nakletmektir. Başlangıçtaki iman, cezaya engel oluyorsa cezanın

⁹⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 425; (II, 518).

⁹⁷² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 391.

⁹⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 388.

uygulanmasının bir mantığı yoktur.⁹⁷⁴ O, mükâfat ve cezadan birinin diğerini yok etmesi halinde diğerinin yok edemeyeceğini söyler. Çünkü iki zıttan biri diğerini yok ettiğinde aralarındaki zıtlık sona erer. Zıtlığın sürmesi için de her iki değer varlığı gereklidir. Bu durumda birinin diğerinin düşürmesinden söz edilemez.⁹⁷⁵ Mükâfat ve ceza birbirine zıt ise, ikisinden birinin varlığı, diğerinin yokluğuna bağlıdır. Şayet önce olan mükâfatın yok olması sonra gelen cezaya bağlı ise bu durumda da devr gerekir. Çünkü mükâfatın da aynı anda cezayı yok etmesi gerekir.⁹⁷⁶ Râzî sonradan işlenen günahın önceden var olan imanı geçersiz kılması nasıl mümkünde imanın da aynı şekilde günahı düşüreceğini söyler.⁹⁷⁷

Bundan başka Râzî, düşürme işleminde önceliğe de atıfta bulunarak Mu'tezile'ye ilzamını sürdürür. Ona göre insan, 10 cüz mükâfata, 5 cüzde cezaya sahipse iki beşten biriyle mükâfat elde etmesi diğerinden üstün değildir. Çünkü mükâfatın cüzleri eşit ise değer olarak da eşittir. Şu durumda iki seçenek ortaya çıkmaktadır. İki beşten biri diğerine üstün olamayacağına göre her iki 5 cüz yok olur ki, bu zulüm ve haksızlıktır. Ya da her iki 5 cüz olduğu gibi kalır ki arzu edilen de budur.⁹⁷⁸ Bu örnek üzerinden Râzî, Ebu Ali'nin görüşünün kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü önce olan 10 cüz mükâfat yok olmuştur. Artık bir zararı giderme veya bir fayda sağlama etkisi kalmamıştır. Bu ise Allah'ın zerre miktarı iyiliği göz önünde bulunduracağına dair beyanına aykırıdır. O, Ebu Haşim'in görüşünü yine doğru bulmaz. Çünkü mükâfatın yok olmasının sebebi sonraki cezanın var olmasıdır. Bu durumda ikinci istihkak olan ceza olmaz ise ilk hak edilen mükâfat yok olmaz. Fakat sonraki ceza, önceden hak edilmiş olan mükâfatı yok ettiğinde, cezayı yok edecek bir şey artık olmayacağı için cezanın varlığı kalıcı olacaktır.⁹⁷⁹

Nâtık bi'l-Hak ise Ebu Ali'nin ihbat anlayışında taatin cezaya (ukubet) dönüşme ihtimalinden söz eder. Örneğin mükâfatı 5 cüz olan taat ile cezası 10 cüz olan masiyet arasında bir oranlama yapıldığında şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Ebu Ali'ye göre 10 cüz masiyet 5 cüz taati yok eder. Sadece masiyetin sebep olduğu 10 cüz ceza hak edilir. Bu durumda taatin önceki varlığı bir vebal ve mükellefin kendi aleyhine bir

⁹⁷⁴ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, trc. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts.), s. 240.

⁹⁷⁵ Fahreddin Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV, 220.

⁹⁷⁶ Fahreddin Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV, 221.

⁹⁷⁷ Fahreddin Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV, 221.

⁹⁷⁸ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, s. 240-241.

⁹⁷⁹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV, 222-223.

cezaya dönüşmüştür. Çünkü mükâfata etkisi olmayan bir taat, artık kişinin aleyhine etki eden bir cezaya dönüşmüştür.⁹⁸⁰ Bu tespiti yaptıktan sonra Nâtık bi'l-Hak, masiyetleri eşit olan iki kişinin varlığına atıfta bulunur. Her ikisinin mâsiyetlerine terettüb eden cüzler eşit olsun. Mesela her birinin 10'ar parça masiyeti ve buna mukabil cezası olsun. Bu iki kişiden birinin, diğerinde olmayan 5 parça da taati bulunsun. Mükâfata etkisi olmayan taat, ceza konumunda olur kuralınca, taati olan şahsın masiyeti karşılığında hak edeceği ceza, taati olmayandan daha fazla olur.⁹⁸¹ Çünkü taatin mükâfata bir katkısı yok ise bu artı bir ceza konumundadır. Sanki bu durumda 10 cüz masiyet ve 5 cüzde taate sahip olan biri 15 parça masiyet karşılığında cezalandırılmış gibi olur. Mevcut taatin etkileme gücü olmadığı için ilave bir cezaya dönüşmüştür.⁹⁸²

Sonuç olarak, Allah, bilinçli, kasıtlı ve değerli her bir eylemi adil ölçütlerle değerlendirecektir. Fakat Ebu Ali'nin mahza ihbat anlayışı aklen çok tutarlı görünmemektedir. Muvazene ise büyük günahın yok edici gücünü pasifize eden daha ölçülü bir değerlendirme işlemine benzemektedir. Şu durumda ihbat ve tekfirin aklî gerekçesi şu iki madde ile özetlenebilir.

1. Matematiksel olarak az çoktan çıkarılır ve kalan, hak edilmiş olur.
2. Değerli olan sıradan olanı daima etkisiz kılar.

1.7. İhbat ve Tekfir Naklî Temeli

Kâdî Abdulcebbar büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahların örtüleceğini belirten ayeti⁹⁸³ yorumlarken, iyiliklerin günahları örtmesi için kötülüklerden kaçınmayı şart koşar. Ona göre şartın olmaması halinde meşrutun (tekfîr) gerçekleşmesi mümkün değildir. O, büyük günah sahibinin cehennemlik oluşuna bu ayetin delil olduğunu düşünür. Bu düşünceye göre tekfirin gerçekleşme alanı sadece küçük günahla sınırlanmıştır. Çünkü mevcut günahlara tövbe etmeksizin gûnahtan kaçınma, küçük hataların silinmesine etki etmektedir.⁹⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde tekfirin fonksiyonel olması büyük gûnahtan uzak durmaya bağlıdır.

⁹⁸⁰ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 270.

⁹⁸¹ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 270.

⁹⁸² Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 270.

⁹⁸³ "Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız." (Nisa 4/31).

⁹⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 183, 189.

Ebu Ali ise ihbatın varlığına delil olarak özellikle iki ayete vurgu yapmaktadır. Bunlardan birisi Furkan Suresinin 23. ayetidir. “*Onların yaptıkları her bir iyi işi ele alırsız, onu saçılmış zerreler haline getiririz (değersiz kılarız).*” Bu ayette Allah’ın yapılan bir eylemi toz zerrelere gibi boşa çıkartacağı bildirilmektedir. Diğerisi ise Muhammed suresinin 33. ayetidir. “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın.*” Bu ayette amelleri geçersiz kılan faktör olarak Allah ve Resulüne yapılan itaatsizlik zikredilmektedir. Ebu Ali her iki ayeti, üzerinde herhangi bir tevile başvurmaksızın amellerin düşeceğine Kur’anî delil olarak sunmuştur.⁹⁸⁵ Dolayısıyla ayette, hak edilen bir şeyin hak sahibinden ihbatı değil, yapılan bir işin artı bir değer sağlamadığı ve bu eylemle somut bir hakkın elde edilemediği ifade edilmektedir.

Ebu Ali ayrıca dinden dönmenin daha önce mevcut olan imanı geçersiz kıldığı gibi büyük günahların da işlenen sâlih amelleri düşüreceğini iddia etmiştir. Bu düşüncesine o, “*sonra yaptıklarınız boşa gider de farkında olmazsınız bile*”⁹⁸⁶ ayetinin delil olduğunu söyler. Bununla birlikte ona göre tövbeden sonra işlenen günahlara pişmanlık duyma kötülükleri sildiği gibi taatler üzerine duyulan pişmanlık da iyi amelleri siler. “*Siz ey inananlar! Servetini gösteriş ve övgü için harcayan, Allah’a ve Ahiret Günü’ne inanmayan birinin yaptığı gibi, iyiliğinizi başa kakarak ve duyguları inciterek yardımlarınızı değersizleştirmeyin...*”⁹⁸⁷ ayetinin delil olduğunu belirtir. Büyük günah işleyip tövbe etmemeyi, başkasına elbise dikip sahibine teslim etmeden önce parçalayan kimsenin durumuna benzetir. Terzi bizzat kendi emeğini zayi eden biri olarak herhangi bir ücreti hak edemez.⁹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar bu örneğin doğru olmadığını düşünür. Çünkü terzi işi bitirmesiyle ücreti esasında hak etmiştir. Fakat elbiseyi teslim etmeden önce yırttığı için ücret talep etme hakkını kaybetmiştir. Dolayısıyla yapılan eylem hak etmeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak buradaki durum hak etmenin daha sonraki bir eylem ile düşmesi demektir. Bu da ayetin anlatmak istediğine uygundur.⁹⁸⁹

Kâdî Abdulcebbar, iyiliklerin kötülükleri yok edeceğine bu ayeti delil getirmektedir. Ona göre sadaka veren kimse yaptığı iyiliği başa kakma veya eziyet

⁹⁸⁵ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu’l-Usûl*, s. 270.

⁹⁸⁶ Hucurat 49/ 2.

⁹⁸⁷ Bakara 2/264.

⁹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 426; (II, 520-522).

⁹⁸⁹ Hucurat 49/2; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 426; (II, 520).

ederek iptal etmedikçe sevabı hak eder. Dolayısıyla ayet, taati hiçbir şeyin düşüremeyeceğini iddia eden kimselerin sözlerini geçersiz kılmaktadır.⁹⁹⁰ Kâdî'ya göre ayet, amelin düşmesinden söz etmemektedir. Düşmeyle kastedilen şey hak edilen mükâfattır.⁹⁹¹ Çünkü taatlerin içerisinde masiyet sebebiyle mükâfatı ibtal edebilecek şeyler vardır. Sadaka amelini yok eden gösteriş ve başa kakma örneğinde bu durum gözlenmektedir. Amel, aynıyla varlığını korumakta iken; fâilin kastına bağlı olarak amelin değerinde bir eksilme veya artma olabilmektedir.⁹⁹²

Ebu Haşim ise iyiliklerle kötülükler arasında muvazeneyi esas alır. O, zerre kadar iyilik veya kötülüğün karşılığı olduğunu, *“kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görecektir; kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görecektir”*⁹⁹³ mealindeki ayete dayandırır.⁹⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar bu konuda Ebu Haşim gibi düşünür. Ona göre mükellef günah işlemiş olsa dahi taati karşılığında mükâfatı hak eder.⁹⁹⁵ Bu ayete göre hiçbir iyilik karşılıksız kalmayacaktır. Ayet, Allah'ın va'd ve vâidne tam bir güven içerisinde fâilin eylemlerini yapabilmesi için hiç kimseye iltimasın (muhâbât) olmayacağına işaret etmektedir.⁹⁹⁶ Şu halde Allah'ın mükâfatı hak edeceği amele sahip olmayan birini mükâfatlandırması kabihtir.⁹⁹⁷ Ehli Sünnet kanadında bu ayet, ihbat görüşünün bir bakıma reddiyesidir. Çünkü zerre miktarı iyiliğin hesaba katılacağı bir haberin içeriğinde tamamen silinme söz konusu olamaz.⁹⁹⁸ Benzer bir ayet de şöyledir. *“Kıyamet Günü öyle doğru ve hassas teraziler kurarız ki, kimse en küçük bir haksızlığa uğratılmaz. Küçük bir hardal tanesi kadar bile olsa iyi ve kötü her şeyi tartarız; hesap görücü olarak kimse Biz'den ileri geçemez.”*⁹⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre adalet terazilerinin kurulması hiç kimseye zulüm ve haksızlık yapılmayacağının kanıtıdır. Aynı zamanda âdil ve hakkaniyet ölçüsünde bir yargılamanın garanti altına alındığına işarettir.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 136.

⁹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, s. 53.

⁹⁹² Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 618.

⁹⁹³ Zilzal, 99/7-8.

⁹⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 389-390.

⁹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 425; (II, 518).

⁹⁹⁶ Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, (el-Meâd ve'l-Meâş), I, 104.

⁹⁹⁷ Zeyd, *Teyyârâtu-Mu'tezileti'l-Yemen*, I, 88.

⁹⁹⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 144.

⁹⁹⁹ Enbiyâ 21/47; Kâdî Abdulcebbar'a göre bu ayet dört şeyi garanti etmektedir. 1. Allah'ın asla zulmetmeyeceğini 2. Allah'ın adil şekilde hesaba çekeceğini 3. Allah'ın iman ve dalaleti yaratmadığını 4. Allah'ın günahsız kâfir çocuklarına azap etmeyeceğini. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 500-501.

¹⁰⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 500-501.

Burada şu soru akla gelebilir. Kâfirlerin yaptıkları iyilik ve taat türü eylemler, bu ayetin kapsamına dâhil midir? Zemahşerî, kâfirin küfrü sebebiyle tüm iyiliklerinin düşeceğini söyler. Ona göre kâfirin hasenatının düşmesi demek hiçbir şekilde mükâfatlandırılmayacağı ve nimete ulaşamayacağı anlamına gelir. Fakat o, var olan iyiliklerin azabın şiddetini hafifleteceğı yönündeki iddiayı da tutarsız bulmaz. Ebu Tâlib'in azabıyla ilgili rivayetlere dayanarak iyi olan kâfirlere uygulanacak azabın şiddetiyle diğerlerinin aynı olmayacağını belirtir.¹⁰⁰¹ Bunun dışında kâfirin başına gelen elemelerle ivazı, küfrüyle de cezayı hak edeceği söylenmiştir. İbn Melâhimî hastalık gibi felaketlerin Allah'ın fiili olduğunu söyler. Allah'ın fiili sebebiyle mükellef bir takım menfaatler hak eder. Fakat kendi fiili olan küfürle cezayı hak eder. Ebu Ali ise hak edilen cezanın, ivazla elde edilecek faydaları düşüreğini iddia eder.¹⁰⁰²

Mu'tezile'nin bu konuda daha başka ayetlere dayandığı görülmektedir. ...yoksa bütün güzel ve iyi işleriniz, siz farkında olmadan boşa gitmiş olur.¹⁰⁰³ Ayet bir eylemden bahsetmektedir. Aynı zamanda yapılan yararlı işlerin boşa gittiğini bildirmektedir.¹⁰⁰⁴ Başka bir ayette ise, "...onlar, yapıp ettikleri boşa gidecek olan kimselerdir; ateşe yerleşip kalacak olan kimseler"¹⁰⁰⁵ buyrulmaktadır. Bu ifadenin ihbata delil teşkil ettiği söylenmiştir. Zemahşerî bu ayetin yorumunda küfür ve büyük günahın, yapılan yararlı eylemlerin tamamını yok edeceğini söyler.¹⁰⁰⁶

Zemahşerî, Allah'ın zerre miktarı kullarına zulmetmeyeceğıyle¹⁰⁰⁷ ilgili olarak şunu söyler. Allah, itaat edenin sevabından çok az bir miktar eksiltilip, cezaya eklemeye yapsa zulmetmiş olur. Allah için zulüm, hem kudreti hem de hikmeti açısından imkânsızdır.¹⁰⁰⁸ Mu'tezile için Allah'ın kullarından hiç kimseye zulmetmeyeceğini bildiren beyanı¹⁰⁰⁹ oldukça önemlidir. Zemahşerî bu ayeti yorumlarken şöyle bir kayıt düşer. "Şayet kullarımdan birine hak etmediğı halde azap edersem zulümde son derece zalim biri olurum." Buna göre itaatkâr için iki şey garanti altına alınmaktadır. İlki, asla kendisine azab edilmeyeceğı, diğeri de sevaba mutlaka ulaşacağıdır.¹⁰¹⁰ Daha başka

¹⁰⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 415.

¹⁰⁰² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 491.

¹⁰⁰³ Hucurat, 49/2.

¹⁰⁰⁴ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 491.

¹⁰⁰⁵ Tövbe 9/17.

¹⁰⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III 21.

¹⁰⁰⁷ Nisa, 4/40.

¹⁰⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 608; II, 78.

¹⁰⁰⁹ Kaf, 50/29.

¹⁰¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 600-601.

ayetler de bunu teyit etmektedir.¹⁰¹¹ Allah hak edenin ecrini hikmeti gereği -kendisine vâcip olarak- verecektir. Dolayısıyla Allah kendisinin dışında bir başkasının zulmünü sevip razı olmadığı gibi kendisinin de zalim olmasını istemez. Herkese yaptığına miktarınca âdil bir karşılık takdir eder.¹⁰¹²

Bu konuda en ciddi muhalefetin kendi itikâdî esaslarını Mu'tezile doktrini üzerine inşa eden Şii âlimler¹⁰¹³ tarafından gösterildiğini söyleyebiliriz. Örneğin Muhakkik Hillî (h.676/m.1277), Mu'tezile'nin ihbat görüşünü temellendirmede referans kabul ettikleri ayetleri şu şekilde izah eder. Ayetlerin ifade ettiği anlam, bir hak sabit olduktan sonra onun düşmesi anlamında değildir. Ayetlerde sabit olan bir hakkın olmadığı vurgulanmaktadır. Anlatılmak istenen mükâfatı hak ettikten sonra bu hakkın birinden alınması değildir. Çünkü üzerinde hak iddia edilebilecek nesnel bir olgu yoktur. Bu itibarla söz konusu ayetler, kâfirin lehine hak iddia edeceği bir olgunun söz konusu olmadığına dikkat çekmekte ve iddia edildiği gibi ihbatın dayanağı olabilecek türde bir kanıt sunmamaktadır.¹⁰¹⁴

Özet olarak Mu'tezile amellerin bir değer taşıdığını kabul etmektedir. Her amelin içerisinde değerini yok edecek bir takım illetlerin olabileceğini ayetler üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Aslında kişinin niyet ve kastına göre amellerdeki değişimi ihbat ve tekfire referans kabul etmişlerdir.

1.8. Mükâfat ve Cezanın Bir Arada Olmasının İmkânı

Genel anlamda Mu'tezile teolojisinde mükâfat ve cezanın eşit olma ihtimali yoktur. İki değerden birinin diğerinden fazla olmasıyla diğerinin yokluğu zorunlu olmaktadır.¹⁰¹⁵ İstisnâî olarak Ebu Haşim'e göre aklen de olsa, mükellefin taatiyle hak edeceği mükâfatın miktarı günahıyla hak edeceği cezanın miktarına eşit olabilir. Hatta eşitlik halinde mükâfat ve ceza düşer, mükellef ne itaat ne de isyan eden biri olur.

¹⁰¹¹ Ali-İmran, 3/108, 115, 161.

¹⁰¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 608, 612, 653,

¹⁰¹³ Zeydiyye burada istisna edilebilir. Çünkü onlar Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir görüşünü benimsemişlerdir. İmamiyye ise hasenatın seyyiat ile düşmesini (ihbat) kabul etmez. Bk. Abdüllatif Abdülkadir el-Hıfâzî, *Te'siru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric-ve's-Şia*, nşr. Dâru'l-Endülüs, Cidde 2000, s. 454, 502.

¹⁰¹⁴ Hillî, *Meslek fi'Usûli'd-Din*, s. 120-121.

¹⁰¹⁵ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 270-271.

Ancak o, mükellef hakkında böyle bir durumun gerçekleşme ihtimalini dinen mümkün görmez.¹⁰¹⁶

Ebu Haşim'e göre taatin mükâfatı ve masiyetin cezası her zaman sonludur. Tek bir vakitte sonsuz bir şeyin varlığı imkânsızdır. Dolayısıyla mükâfat ve cezadan her biri aynı anda sonsuz olamayacağına göre sonlu olmak zorundadır. Her iki değer sonlu olduğuna göre hem eşit hem de üstün olma imkânına sahiptir.¹⁰¹⁷ Kanaatimizce burada kastedilen şu husustur. Teklif devam ederken mükellefin sonlu ömrüne bağlı olarak hak edilen mükâfat ve ceza da sonludur. Örneğin seksen yıllık bir hayatta mükellefin taat ve günahı sonlu sayıdadır. Sonlu olan bir şeyin ise eşit veya fazla olması mümkündür. Bu nedenle Ebu Haşim, mükâfat ve ceza eşitliğini aklen mümkün görür.

Ebu Ali ise aklen ve dinen mükâfat ve cezanın eşitliğini mümkün görmez. Mükâfat veya cezadan biri, diğerine etki edecek oransal üstünlüğe her daim sahiptir.¹⁰¹⁸ Ebu Ali, Allah'ın insana ihsan ettiği nimetin üstün ve eşsizliğini vurgulayarak meseleye yaklaşır. Mükellefe ihsan edilen nimetin yüceliği, mükellefin günahıyla hak ettiği cezanın, taatinden her zaman fazla olmasını zorunlu kılar. Ona göre mükellefin tek bir günah karşılığında hak ettiği cezanın miktarı her zaman iki kattır. Buna mukabil tek bir taate sadece bir parça sevab hak eder. Dolayısıyla sonsuza kadar artı bir ceza var demektir. Bu mantığa göre günahın etki gücü taatten her halükarda daha fazladır. Allah'a karşı işlenen suçun cezası taatin iki katı anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁹

Nâtık bi'l-Hak bu düşüncenin basit bir matematiksel işlem ile çürütülebileceğini söyler. Buna göre cezası 4 cüz olan iki günah ile mükâfatı 4 cüz olan dört taatin bir arada olması eşitliğin gerçekleşmesi demektir. Bu durumda her ikisi yine düşmüş olur.¹⁰²⁰ Bu bakımdan Ebu Ali'nin çıkarımı tutarlı görünmemekte ve basit bir işlemle çürütülebilmektedir. Bu tarz bir eşitliğin teoride de olsa gerçekliği mümkündür. Fakat ahirette pratik bir karşılığının olmadığı kabul edilmektedir. Ameller ile hak edilen mükâfat ve cezanın miktarları hususunda değerlendirmenin nasıl gerçekleşeceği ise ilahî bilginin alanı içerisindedir.

¹⁰¹⁶ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 270-271.

¹⁰¹⁷ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 271.

¹⁰¹⁸ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 271.

¹⁰¹⁹ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 271.

¹⁰²⁰ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 271.

Mu'tezile'de mükâfat ve cezanın sıfatları itibariyle birbirinden farklı olması, birlikte hak edilemeyeceğine en güçlü dayanak kabul edilmiştir. Kâdî Abdulcebbar, mükâfat ve cezanın birlikteliği mevzuuna iki açıdan yaklaşır:

1. Mükâfat ve cezadan her biri süreklilik niteliğiyle hak edilmektedir. Çünkü devamlılık her ikisinin ortak vasfı olduğu için hem mükâfatın hem de cezanın aynı anda var olması gerekir ki böyle bir şey çelişik iki durumun birlikteliği demektir. Bu bakımdan her ikisinin aynı anda sürekli veya kesintili olması imkânsız olduğundan birinin diğerinin varlığına son vermesi gerekir. Bununla birlikte mükâfat ve cezanın diğer niteliği olan her türlü eksiklik ve kusurdan arınmış olma kuralıyla (hulûs) da bu durum çelişmektedir. Zira mükâfat, her türlü kusur ve noksandan, ceza da her türlü rahat ve huzurdan arınmışlık vasfına sahiptir. Bu açıdan ikisinin birlikteliği imkânsızdır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Mükâfat ve ceza dönemsel olarak uygulanabilir mi? Mükellef bir zamanla kayıtlı olarak mükâfata başka bir zaman aralığında da cezaya maruz kalamaz mı? Ancak bu yöntemin tutarsız olduğu şu şekilde açıklanmıştır. Mükâfatın uygulanması sırasında henüz uygulanamayan ceza da hak edilmiştir. Dolayısıyla hak edilmiş olanın birinden vazgeçmek, her ikisinin varlığına engel olur.¹⁰²¹

2. Mükâfat, tâzim ve iclal; ceza, ihanet ve istihfaf içeriğiyle hak edilmektedir. Övme ve kınama eylem veya kasıt itibariyle benzerlik arz etse de bunlara yönelten sâikler açısından her ikisi farklıdır. İkisinden biri diğerinin hak edildiği şeyin zıddıyla hak edilmektedir. Kaldı ki mükâfat ve cezanın hak edilme gerekçe ve yöntemleri farklıdır. Birinin hak edilme yönteminin tersine bir durum diğerinin hak edilme nedenidir. Bu açıdan her ikisini aynı anda hak etmek imkânsızdır.¹⁰²² Buna ilaveten mükâfatın mahalli cennet; cezanın ise cehennemdir. Birlikteliği halinde tek bir şahsın hem cennete hem de cehenneme girmesi söz konusu olmaktadır ki bu muhaldir.¹⁰²³

Öyleyse Mu'tezile'ye göre mükâfat ve ceza daimi olarak hak edilir. Mükâfatın sürekliliğine iki şey delalet eder. İlk olarak mükâfatı hak edenin konumu, kendisine karşılıksız iyilikte bulunulan kimseden daha üstün olmalıdır. Diğer de mükâfat, her türlü eksik ve kusurdan arınmış olmalıdır. Hak ettiği mükâfatın kesintili olduğuna inanan biri için böyle bir durum oldukça can sıkıcı ve üzüntü kaynağıdır. Aynı şekilde

¹⁰²¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 387.

¹⁰²² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 387-388; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 422-423; (II, 512-514).

¹⁰²³ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 268.

cezanın kesintili olduğuna inanan biri için bu sevinç kaynağıdır. Böyle bir durumda sevab ve ikabın eksiklikten arınmış olma niteliğinde kusur meydana gelmiş olur.¹⁰²⁴

Ehli Sünnet'e göre mükâfat ve cezanın her ikisinin de düşüp, büyük günah işleyen mükellefin tefaddulen cenneti hak etmesi mümkündür. Yine mükâfat yönünde bir tercihin gerçekleşmesiyle de ceza düşebilir. Bunun yanında Allah'ın günaha misliyle mükâfata da on katından yedi yüz misline kadar bir karşılık takdir etmesi dengenin mükâfat yönünde değişebileceğini ortaya koyan şerî delildir.¹⁰²⁵ Ehli Sünnet'in genel kanaatine gelince onlar 'bedel'den yanadır. Buna göre günahkâr biri, günahı oranında cezayı çektikten sonra cennete girebilir. Bu doğrultuda Adûdiddîn Îcî (h.756/m.1355) mükâfat ve cezanın eşitliği halinde üç durumun varlığını mümkün görür.

1. Eşitlik halinde tercih, tefaddulen mükâfat yönünde gerçekleşebilir.
2. Ceza ve mükâfat olmaksızın ve belli bir mekân tayin etmeksizin A'râf ehli¹⁰²⁶ olabilirler.
3. Mükâfat ve cezanın birlikteliği halinde sevinç ve üzüntüyü, acı ve lezzeti aynı anda hissedebilirler.¹⁰²⁷

Bu üç maddeyi eleştiri sadedinde şöyle bir sağlama yapılmıştır. Bunların kabulü halinde şu durum ortaya çıkacaktır. Mükâfat ve cezanın eşit olması bir kimsenin diğer bir kişiyi aynı anda hem övmesi hem de yermesi demektir ki, bu mümkün değildir. Bu da üç açıdan mümkün görünmemektedir. İlk olarak, öven ve yeren aynı kişidir. İkinci olarak, övülen ve yerilen aynı kişidir. Son olarak övme ve yerme aynı vakitte gerçekleşmektedir. Buna göre gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyde hak etmenin vukû bulması imkânsızdır. Çünkü istihkak, fiilin sıhhatine bağlıdır. Dolayısıyla bir eylem, ya övgünün ya da yerginin sebebi olabilir.¹⁰²⁸ İstihkakın sıhhati de bu durumda alternatif ve değişim kabul etmemesiyle ilişkilidir. Hak edilen bir değer bu anlamda değişim ve dönüşüme uğraması mümkün değildir.

¹⁰²⁴ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 264.

¹⁰²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 332-333.

¹⁰²⁶ Kâdî Abdulcebbar ayrıca sevab ve günahı eşit olanlar için Araf olarak nitelenen bir mekânın varlığını kabul etmeninde mümkün olmadığını düşünür. Çünkü o, Kur'an'da Araf olarak belirtilen yerin cennet ve cehennem dışında farklı bir mekânsal boyut olduğuna karşı çıkar. Ayette ifade edilen kavramın (A'râf 7/48) lugavî anlamını dikkate alarak cennette yüksek yerlerin bulunması olarak anlar. O, lugavî açıdan arafın, tavuk, horoz, sürüngen gibi hayvanların çıkıntılarını ifade eden bir kavram olduğunu söyler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 422; (II, 512).

¹⁰²⁷ Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 369-370.

¹⁰²⁸ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 303-304.

Şerif Murtazâ muhaliflerin görüşü olarak bu itirazı zikrettikten sonra şöyle der. Zeyd, Amr'ın bir fiilini diliyle överken; diğer bir fiilini yazıyla kınayabilir. Hatta Allah, insanda iki dil yaratsa biriyle överken diğeriyle kınayabilir. Şerif Murtazâ, aynı anda övgü ve yerginin gerçekleşmemesini aletlerin yetersiz oluşuna bağlar.¹⁰²⁹ Murtazâ, itirazını sürdürerek, elem ve lezzetin aynı anda tek bir şahısta olabileceğini söyler ve Ebu Haşim'in "iyilik yapan biri, kâfir de olsa, günahkâr da olsa, bu eylemiyle övgü ve teşekkürü hak eder" görüşünü nakleder ve övgü ve yerginin aynı anda olması ile bu iki durum arasında ne fark var diye sorar.¹⁰³⁰ Yine Murtazâ övgü ve yerginin, 'başkası hakkında yüceltici ve aşağılayıcı haber verme' olarak tarif edildiğini belirtir. O, tek bir şahıs hakkında bir haliyle yüceltici diğer bir haliyle de alçaltıcı haber verilebileceğini söyleyerek, Mu'tezile'nin iddiasını çürütmeye çalışır.¹⁰³¹ Şu halde Mu'tezile'ye göre mükâfat ve cezanın birlikte hak edilmesine engel oluşturacak nedenleri üç maddeyle özetleyebiliriz.

1. Her ikisi de mahza hayır veya zarardır.
2. Her ikisi de eksiklik ve kusurlardan arınmıştır.
3. Her ikisi de herhangi bir kesinti olmaksızın daimidir.

Bu üç madde mükâfat ve cezanın birlikte ve sıralı olmasını imkânsız kılmaktadır. Mükâfat veya cezanın hak edilmişlik vasfı, her ikisinde sonradan bir kesinti ve diğeriyle değişimin meydana gelmesini imkân tanımaz. Her iki değer birbirini etkilemesi ise ancak birinin diğerini düşürmesi veya herhangi birine duyulan pişmanlık ile mümkündür.¹⁰³²

Burada ceza ile ivazın birlikteliği halinde nasıl bir uygulamanın olacağı da ele alınmalıdır. Kâdî Abdulcebbar, ivazın hak edilen ceza ile düşmeyeceğini düşünür. İvaz bu özelliğiyle mükâfattan ayrılmaktadır. Çünkü ihbat kuralı gereği mükâfat ve ceza arasında bir oranlama yapılır ve fazla olan az olanı düşürür. Fakat ceza ile ivaz arasında böyle bir oranlama yapılması mümkün değildir. Dolayısıyla ihbat, ivaz için geçerli bir işlem değildir.¹⁰³³ Çünkü ivaz, tâzim veya istihfaf yoluyla gerçekleşmemektedir. Bununla birlikte mükâfat ve ceza daimi olarak hak edilir ve her ikisi birbirinin zıddıdır. Bunun aksine ivaz kesintili bir faydadır ve cezanın zıddı değildir. Bu nedenle Kâdî,

¹⁰²⁹ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 304.

¹⁰³⁰ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 305-306.

¹⁰³¹ Şerif Murtazâ, *ez-Zehîra*, s. 306.

¹⁰³² Zemahşerî, *Minhâc*, s. 53.

¹⁰³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 446.

cezayı hak eden birinin ivazı hak etmesini mümkün görür. Ona göre hak edilen ceza, diğer hak edilen ivazı düşüremez.¹⁰³⁴ Bu bağlamda o, şahit âlemde cezayı hak eden birinin ayrıca hak ettiği bedeli almasına engel olacak bir şeyin olmadığını delil getirir. Fakat kınamayı hak eden birinin övülmesini doğru bulmaz.¹⁰³⁵

Kâdî Abdulcebbar, ivazın aynıyla bu kimseye verilmesini zorunlu görmez. Ona göre ivaz, bir faydadır. Bunun yerine geçecek başka bir şey de hak sahibine verilebilir. Örneğin, azapta bir hafifletme ile mükellefe fayda sağlanabilir. Böyle bir tasarruf lezzet konumunda olsa da kesintilidir. Hafif bir azabın varlığı halinde cezalandırılanın rahat ve huzura kavuşması bu bakımdan mümkün değildir.¹⁰³⁶ Kâdî'ya göre ilk önce ivaz ile menfaat sağlayıp sonra cezalandırmak da olasıdır. Böylece ivaz, cezanın bir parçasına dönüşür. Cezadan bir parçanın izalesi de menfaat yerine geçer.¹⁰³⁷ Kâdî Abdulcebbar'ın aksine Ebu Ali, hak edilen cezanın ivazı düşüreceği kanaatindedir. Fakat Kâdî, kendi düşüncesinin daha doğru olduğunu söyler ve Ebu Ali'ye katılmaz.¹⁰³⁸

Özetle Mu'tezile, mükâfat ve ceza konusunda alternatif bir görüşten uzak durmuştur. Onlara göre mükâfatı hak eden birinin cezayı hak etmesi nasıl imkânsız ise cezayı hak eden birinin mükâfatı hak etmesi aynı şekilde imkânsızdır. Ehli Sünnet ise cezayı hak eden bir müminin cezası sona erdikten sonra mükâfata ulaşacağını, Allah'ın bir ihsanı olarak kabul etmiştir. Onlar bu görüşleriyle mükâfat ve cezanın birlikte hak edilebileceğini söylemişlerdir.

1.9. Muvafât Düşüncesinin İstihkak Bağlamında Kritiği

Mu'tezile düşüncesinde insanın ebedî konumunu belirleyecek olan şey, özgür irade ve kudretiyle yaptığı iyi veya kötü eylemleridir. Öyleyse insanın geleceği hakkında nihaî hüküm ezelde karara bağlanmış değildir.¹⁰³⁹ İnsan, teklifin son anına

¹⁰³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 446.

¹⁰³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 447.

¹⁰³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 447.

¹⁰³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 110.

¹⁰³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 447.

¹⁰³⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, insanlardan farklı bir biçimde ezeli olarak alimdir. Bilmek için alete ihtiyaç duymaz, cehalet ve hata bu sığata bitişmez ve malumu bilmesi gereken her şekilde ve şekliyle bilir. Çünkü Allah, ezeli alim oluşunu zatından dolayı hak eder. Kâdî, ilahî ilmin maluma taalluk ettiğini ve ezeli bilginin malumla ezelde birlikteliğini savunur. Fakat burada malumların da ezeli bilgi ile birlikte ezeli olduğu sonucu doğmaktadır. Bu nedenle Memiş, ilahî bilgi teorisinin, kudret ve irade sıfatları ile birlikte, tevhîd ve adl prensibi etrafında, Allah'ın sıfatları bağlamında tartışılan aklî bir mesele olduğunu söyler. Bk. Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 111-119; Metin Özdemir, insan hürriyeti ile ezeli bilginin insanî fiilleri kuşatmasını, Mu'tezile'nin cevap vermede zorlandığı ve çelişkiye düştüğü meselelerden biri kabul eder. Bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği*, s. 85; Bu

kadar kendi konumuyla ilgili kararı verebilme imkânına sahiptir. Muvafât görüşünde ise mükelleflerin itikâdî konumları ezelde belirlenmiştir.¹⁰⁴⁰ Bu düşünceye göre ihbat veya tekfir denilen bir olgudan bahsetmek anlamsız ve imkânsız olmaktadır.

İlk defa Abdullah b. Said İbn Küllab (h.240/m.854) tarafından kelam literatürüne kazandırılan muvâfât¹⁰⁴¹ ihbat ve tekfiri dolayısıyla Mu'tezile'yi ret için Mürcie¹⁰⁴², İmamiyye ve Eş'ariler arasında kabul görmüş bir teoridir. İbn Hazm, Mu'tezile'den Hişam b. Amr el-Fuvâtî (h.226/m.841) ve Eş'arilerin çoğunun muvâfât görüşünü savunduğunu söyler.¹⁰⁴³

Muvâfât düşüncesine göre imana karşılık gelen mükâfat, kişinin iman üzere öleceği bilgisinin Allah'da mevcut olmasına bağlıdır. Yine küfür ve günahın karşılığı olan ceza, Allah'ın ilminde kişinin Müslüman olmadan ve tövbe etmeden ölecek şeklinde yer almasına bağlanmıştır.¹⁰⁴⁴ Öyleyse bir kimsenin inkâr veya imanını iddia etmesi, Allah'ın ilminde kendi konumuyla ilgili bilginin uyuşması halinde bir hakikat ifade edecektir. Allah'ın ezelde bir kimseden razı olması veya ona kızması (saht),

konu, ezeli bilginin değişime uğrayabileceği veya Allah'ın olguları bilemeyeceği iddiasıyla ele alınmış değildir. Çünkü Allah'ın bilgisi ile insanî bilgiyi kıyaslamak mümkün değildir. Allah'ın bilgisi mutlak ve her şeyi kuşatacak şekilde bağımsızdır. Bu meseleyi tartışmamız, muvafât düşüncesinde ezelde her şeyin karara bağlandığı ve insanın sadece zorunlu rolünü oynadığı iddiasına istihkak gereği cevap vermektir.

¹⁰⁴⁰ Gerçekten ezeli ilim ile insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesini bağdaştırmak zordur. Mu'tezile düşüncesinde Allah, zâtı ile alîmdir. O, malumu olduğu hal üzere bilendir. Kelamî terminolojide 'ilim, maluma tabidir,' cümlesi bu durumu izah etmektedir. Ancak ilim, malumu zorunlu kılan, kudret ve iradeyi engelleyen de değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 234; Allah'ın zatı maluma olduğu hal üzere taalluk eder. Fakat malumatta değişim, zatta bir değişime neden olmaz. Çünkü Mu'tezile teolojisinde Allah'ın zatından ayrı bir ilim sıfatı olduğu kabul edilmemektedir. Allah'ın şeyleri ezelde bilmesi de zatın bilgisinden başka bir şey değildir. Bu bilginin Allah'ın ilminde nasıl yer aldığı ise tartışma konusunu oluşturur. Örneğin, insanın seçeceği bir fiil, Allah'ın ilminde imkân halinde mi yoksa mutlak ve kesin bir bilgi olarak mı yer almaktadır. Eğer imkân dâhilinde ise bu fiil, fail tarafından seçildiğinde fiilî duruma geçecektir. Dolayısıyla fiil, imkândan reele dönüşecektir. Şu halde Allah, ezelde gerçekleşmiş bir fiili değil, bil-kuvve olan imkânı bilmektedir. Mu'tezile'nin de bu görüşe kısmen katıldığı ifade edilmiştir. Bk. Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 146. Zemaşşerî de bunu bir örnekle izah eder. Allah, kıyametin şu an kopmayacağını bilmesine rağmen kıyameti var etmeye kâdirdir. Fakat bu durum, kendisini cahil kılmaya güç yetirdiği anlamına gelmez. Allah'ın bilgisi, zâtî olduğu için tikellerin bilgisi, onun bilgisinde bir değişikliğe neden olmaz. Bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, s. 39.

¹⁰⁴¹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 163, 397; Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter, nşr. Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2003, s. 253; Tefvik Yücedoğru, "Bir Kelam Teorisi-Muvafaat", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:15, Sayı:1, Bursa, 2006, s. 166; Küllâbiyye'ye göre Allah'ın iradesi gibi sevgisi, teveccühü ve memnuniyeti ezeldir. Allah'ın sevgisinin muhatabı olan bir kimse için mümin olarak ölme takdir edilmiştir. Aynı şekilde Allah'ın gazabı, kızması, düşmanlığı ve hızlanı ezeli sıfatıdır. Kızdığı biri küfür üzere ölmek için yaratılmıştır. Bk. Etan Kohlberg, "Muwafât Doctrines in Muslim Theology (İslam Kelamında Muvafât Nazariyeleri)", çev. Kadir Gömbeyaz, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 1-2, 2009, (ss. 401-415), s. 403.

¹⁰⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, III, 366.

¹⁰⁴³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996, IV, 101.

¹⁰⁴⁴ Câbir, Kasım Habib, *el-Felsefetü-ve'l-İtizâl-fi-Nehci'l-Belâğa*, Beyrut 1987, s. 98.

ilminde herhangi bir değişimin olmayacağını vurgulama esasına dayanır. Çünkü rıza ve saht, kendisinde değişme söz konusu olamayan ezeli zât sıfatlarındandır.¹⁰⁴⁵ Kısaca muvâfât düşüncesinde kişi varacağı son noktaya yani ölüme hayat yolculuğuna başladığı anda ulaşmaktadır. Yaşam süresince görülen bazı değişiklikler ise sadece yanılığdan ibarettir.¹⁰⁴⁶

Muvâfât düşüncesini benimseyen Eş'ariler'e göre Allah, iman üzere ölecek olan kimseden ezelde razıdır. Aynı şekilde küfür üzere ölecek kimseden ezelde nefret edendir. Onlara göre muvâfât, kâfir ve mümin hakkında sonuç eksensli bir yaklaşım içerisinde olma ve onların Allah katındaki konumlarını ezelde sabitleme esasına dayanmaktadır. Allah'ın va'd ve va'di, rıza ve hoşnutsuzluğu, sevgisi ve nefreti, dostluğu ve düşmanlığı muvâfât ile doğrudan ilişkilidir.¹⁰⁴⁷

Allah, Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir'in puta taptıkları ve küfür üzere oldukları halden memnun idi. İblis'ten ibadet ve taat halinde iken de hoşnut değildi ve ona kızgındı.¹⁰⁴⁸ Buradan hareketle İbn Füreke, mümin olduğuna zannı galible hükmettiğimiz birinin ezeldaki sabit hükmü kâfir olabilir, der. Yine kâfir olan biri hakkında mümin hükmü verilmiş olabileceğini söyler.¹⁰⁴⁹ Mu'tezile, Allah'ın, Hz. Ömer'in şirk haline kızdığını, İblis'in de itaat haline sevindiğini söyleyerek bu düşüncüyü reddeder.¹⁰⁵⁰ Mu'tezile, kulun kendisi hakkındaki hükmün Allah katında ezelde tespit edildiğini kabul etmez. Onlara göre teklifi emre muhatap olan mükellefin Allah katındaki konumunu belirleyecek olan kendi özgür tercihleridir. Onlar iman, itikâdî ve ameli bir tespit ve kasıt olduğunu iddia etmişler ve olasılık kaydından uzak tutmuşlardır.

Eş'ariler ise 'Allah'a inanan' ile 'Allah katında inanan' ayırımına gitmişlerdir. Onlara göre Allah'a inanan biri, zahiri görünüşüyle mümin olduğu hükmen sabit olmuş kişidir. Ancak aynı kişinin Allah katında mümin olduğunu söylemek zordur. Çünkü bu kimse hakkında nihai hüküm yalnızca Allah'ın bilgisinde mevcuttur. Lafız itibariyle her ne kadar bir ayırım yok ise de mahiyet olarak iki farklı konum vardır. Bize göre mümin olan biri aslında mümin olmayabilir. Yine bizce kâfir olan biri esasında kâfir değildir.

¹⁰⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 101; Eş'ari, İbn Küllab'ın ezeli kabul ettiği sıfatlar arasına 'hubb, buğz, rıza, suht, velayet, adavet' vb. birçok sıfat ekler. Bk. Eş'ari, *Makâlatu'l-İslâmiyyin*, s. 397.

¹⁰⁴⁶ Kohlberg, "İslam Kelamında Muvâfât Nazariyeleri", s. 402.

¹⁰⁴⁷ İbn Füreke, *Mücerredü-Makâlat*, s. 161.

¹⁰⁴⁸ Ebu Ya'la, *Kitâbu'l-Mutemed fi Usûli'd-Din*, s. 191; Yücedoğru, *Muvafaat*, s. 168-169, 171.

¹⁰⁴⁹ İbn Füreke, *Mücerredü-Makâlat*, s. 161; Ebu Ya'la, *Kitâbu'l-Mu'temed*, s. 191.

¹⁰⁵⁰ Ebu Ya'la, *Kitabu'l-Mu'temed*, s. 191.

Bize göre hüküm, lisan (ikrar) ve hal (amel) üzere sabittir. Allah katındaki hüküm ise onun dilemesine, rızasına, va'd ve va'idine bağlıdır.¹⁰⁵¹

Bu sebeple Eş'ariler imanı ikiye ayırmışlardır. İlki, mükâfata ulaştıran ve kendisine küfrün bitişmediği iman; diğeri de kendisine sonradan küfrün bitişmesiyle mükâfata ulaştıramayacak olan iman.¹⁰⁵² Mümin de bu durumda iki çeşittir. İlki, Allah tarafından sevilen, iman üzere öleceği bilinen ve kesinlikle azap edilmeyecek olan; diğeri de küfür üzere öleceği için azaba uğrayacağı kesin olarak bilinendir.¹⁰⁵³ Eş'arilerin imanın mutlak bir iddia olamayacağı tezi de bu prensibe dayanmaktadır. Bu bağlamda olasılık kaydı koyarak imanı 'inşaallah' ibaresiyle ikrar etmişlerdir. 'Ben kesinlikle müminim' şeklinde mutlak bir katîlikten kaçınmışlar ve Kur'an'ın mümin¹⁰⁵⁴ ve kâfirlerin¹⁰⁵⁵ konumlarına dair kesinlik bildiren lafızlarını bu bağlamda te'vil etmişlerdir.¹⁰⁵⁶

Şu halde ihbat ve tekfirin muvâfât fikriyle taban tabana zıt olduğu görülmektedir. Çünkü ihbat ve tekfirden etken olan kişinin kendi fiilleri iken, muvâfâtta mükâfat ve ceza, Allah'ın ezeli kararına bağlıdır. Mu'tezile ise insanın fiilleri üzerinde güç sahibi oluşunu Allah'ın ilmi açısından ele almamaktadır. Çünkü Allah'ın ilmi, insan idrakine kapalıdır. Fakat insan, kendi fiilleri hakkında kesin bilgiye sahiptir. Fiillerinin ne değer yüklü olduğunu bilebilecek yapıdadır. Öyle ki bu bilgi sayesinde insan özgür ve sorumlu olmaktadır.¹⁰⁵⁷

Diğer yönden Allah'ın, imtihana tabi tuttuğu insanı, iman veya hidayeti kötü göreceği bir sebep üzere yaratması mümkün değildir. Bu nedenle Allah'ın insan iradesine ezelde müdahale ettiğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü insanın fiillerinde özgür olmadığını ve kendisi hakkındaki hükmün önceden belirlendiğini söylemek, Allah'ın bilgisi dışında hareket etmesini imkânsız kılar. Böyle bir durumda iman, inkâr, mükâfat ve ceza insanın fiili olmaktan çıkar ve Allah'ın fiili olur. Oysaki Allah, deli ve

¹⁰⁵¹ İbn Füre, *Mücerredü-Makâlât*, s. 161.

¹⁰⁵² Ebu Ya'la, *Kitabu'l-Mu'temed*, s. 191.

¹⁰⁵³ Ebu Ya'la, *Kitabu'l-Mu'temed*, s. 191.

¹⁰⁵⁴ Enfal 6/4, 74; Ayetlerde yer alan "hak" ifadesini, Allah'ın onların durumlarını ve sonlarını bildiği ve onlara haber verdiği veya hiçbir şeyin ona gizli kalmadığı şeklinde tevil etmişlerdir. İbn Füre, *Mücerredü-Makâlât*, s. 162.

¹⁰⁵⁵ Nisa 4/151.

¹⁰⁵⁶ İbn Füre, *Mücerredü-Makâlât*, s. 162.

¹⁰⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 113.

çocuk olmadıkça inkâr içerisinde olsalar dahi insanlardan özgürce eylemde bulunmalarını ve karar vermelerini istemektedir.¹⁰⁵⁸

Mu'tezile'nin ahlakî sorumluluk düşüncesinde insan, hesap verebilen bir varlık olarak fiillerine ait değerin belirleyicisidir. Aksine muvâfât, insana hesap verebilme imkânı dahi tanımamaktadır. Bu yönden Mu'tezile'ye göre muvâfât özü itibariyle batıldır. Çünkü muvâfâtta sözü edilen olasılıkların hiçbirisi insanın kendi fiili değildir. Bu açıdan mükâfat ve ceza, ezeli bir tespitin değil; kişinin kendi hür inanç ve eyleminin hak edilmiş karşılığıdır. Muvâfât düşüncesinde ise mükâfat ve ceza, Allah'ın iradesiyle hak edilmeden elde edilmiştir.¹⁰⁵⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre ezelde kararı verilmiş bir hüküm hakkında hak etme anlamsız olduğu gibi teklif ve imtihan da anlam ve amacını yitirmektedir. Diğer açıdan dünyevî suçlara cezanın uygulanması yine muvâfâtta göre mümkün gözükmemektedir. Çünkü büyük günah işleyen kimse hakkında kesin bir hükmün verilmesi mümkün değildir. Öyle ki zan üzere hükümlerin tatbik edilmesi hukuka aykırıdır. İtikâdî konumunu katî olarak belirlenen biri için hüküm tespiti yapmak bu açıdan zordur. Bundan başka kötülük yapan birini kınamak mümkün gözükmemektedir. Çünkü muvâfât sebebiyle onun gerçek durumu bilinmemektedir. Söz konusu kimse sadece şek ve şüphe üzerine yerilmiş olur ki bu gerçekçi bir durum olmaz.¹⁰⁶⁰ Diğer yönden muvâfât düşüncesinde insanları kınamak ve cezalandırmak doğru olmadığı gibi Allah'ı bilme noktasında nazar ve istidlale de gerek kalmamaktadır. Ezelde mevcut olan hüküm gereği böyle bir çaba içerisinde girmenin de bir anlamı yoktur. Çünkü kınanan ve cezalandırılan biri Allah'ın sevdiği ve razı olduğu biri olabilir.¹⁰⁶¹

Mu'tezile'ye göre muvâfâtta mükellefin tövbe etmesinin bir anlam ve amacı yoktur. Çünkü günahkârın günahı bir değer bildirmemektedir. Öyle ki şu anda kâfir olan veya günah işleyen biri Allah katında çok değerli biri olabilir. Diğer yönden muvâfâtta af ve rahmet de bir bakıma anlamını yitirmektedir. Zira affın konusu olan günah zaten kesinleşmiştir. Yine muvâfâtın kabulü halinde iyilik yapanın iyiliğine pişman olması veya onu düşürecek büyük bir kötülük işlemesi mümkündür. İyilik yapan kimsenin iyiliği ile şükür, övgü ve tâzimi hak etmesi de anlamını yitirmektedir. Çünkü söz konusu

¹⁰⁵⁸ Zariyat 51/56.

¹⁰⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 366.

¹⁰⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 367.

¹⁰⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 367.

kimsenin iyilik üzere öleceği bilinmemektedir. Hatta Allah, ihsan ettiği nimetlere karşılık kulluk ve şükrü hak etmemektedir. Muvâfât düşüncesine göre ibadet ve taatin bir anlamı kalmamaktadır.¹⁰⁶² Çünkü şu anda inanan ve ibadetini yapan biri Allah'ın katında inkârcı olabilir.

Sonuç olarak Mu'tezile açısından muvâfât, istihkak teorisine aykırı bir düşüncedir. Allah'ın yarattığı bir kısım insanlara ayrıcalıklı davranması ve taraf tutması anlamına gelmektedir. Bu ihtimal, ayrıcalıklı olanların günah ve hatalarını görmezden gelme gibi bir sonucu doğurur ki ahirette adaletin varlığını ısrarla vurgulayan Allah için düşünülmesi mümkün değildir.¹⁰⁶³ Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre O'nun kızması ve rızası istihkak kanuna göre kulların fiillerine tâbidir. Mükellef için ezeli bir tespit değil, ezeli bir imkân hali söz konusudur. Çünkü insan mümkün bir varlık olarak mükâfat veya cezanın bir tarafında olma yeti ve imkânına sahiptir. Onun özgürce eylemini yapabilen bir yapıda yaratılması bu imkânı ona tanımaktadır.

2. TÖVBE YOLUYLA DÜŞMESİ: AKTİF İSKAT

İhbat ve tekfir mükâfat ve cezanın düşmesinde nihaî yöntem değildir. Seçeneklerden biri olarak insanın mükâfat ve ceza skalasında yer almaktadır. Tövbe ise esasında bu parçanın en işlevsel, tabî ve kapsayıcı kısmını oluşturur. Çünkü bu aşamada ihbatın gerektirdiği matematiksel işlemlere gerek kalmadan doğrudan tüm günahların düşmesi söz konusudur. Ayrıca tövbe özür dileme gibi doğal bir hal ve herkes için geçerli bir telâfi yöntemidir. Öncelikle bilinmesi gereken tövbenin doğrudan sevabı hak etme yöntemi olmadığıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbe, sadece günahın cezasını düşüren bir vasıttır. Buna mukabil diğer itaat şekilleri, sevabı hak etmenin nedenidir. Buna göre tövbenin kabulü ile kastedilen şey, esasında cezanın izalesidir.¹⁰⁶⁴

Diğer yönden tövbe bireyin kendi irade ve çabasına dayanan telâfi yöntemidir. Bu nedenle bir başkası adına tövbe seansına veya günah çıkarma seromonisine din müsaade etmez. Dolayısıyla insan, sadece kendi yaptıklarına tövbe edebilir. Bir başkasının fiilleri için tövbe etmesi doğru bir tavır değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre başkasının günahları için af talebinde bulunmak (istiğfar) tövbe değildir. Hatta bir kimse, kâfir veya fâsığın küfür ve günahlarına istiğfarda bulunsa onların cezası bu taleple düşmez. Çünkü ona

¹⁰⁶² Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 368.

¹⁰⁶³ Haneî, *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, IV, 398.

¹⁰⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 317.

göre bir başkasının fiili için bağışlanma talebi tövbe olsaydı bu taktirde cezanın izalesi vâcip olurdu. Bu ise şefaate benzer bir durumun varlığı anlamına gelir ki tövbe ile şefaate mahiyeti itibariyle farklılık az etmektedir.¹⁰⁶⁵

Öyleyse tövbe, bireyin işlediği günahın farkına varıp kendi iradesiyle müdahale etmesidir. Biz de bu cümleyi ayrıntılı bir şekilde izah etmek için aktif iskat türü olarak nitelediğimiz tövbenin öncelikle lugavî ve ıstılâhî anlamına yer verip, unsurlarını, hükmünü, kabul şartlarını ve istihkak ile bağıntısını inceleyeceğiz.

2.1. Tövbe Kavramı

Tövbe, günahı dönmeye¹⁰⁶⁶, günahı itiraf etme, terk etme, ona pişmanlık duyma, kalbin ısrar bağından çözülmesiyle Rabbe dönüş ve Allah'ın hukukuna riayet etme gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁶⁷ Tövbe, pişmanlık ve kararlılıkla günahı uzaklaşmaktır. Günaha tekrar dönmemeye azim göstermektir.¹⁰⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbe, işlenilen günahın sonucunda hak edilen ceza ve kınamayı yok eden fiilin ismidir. O, aklî yönden tövbeyi, kendisiyle telâfinin gerçekleştiği şey olarak açıklamaktadır.¹⁰⁶⁹

Tövbe, mevcut halden yeni bir hale yöneliştir. Bu anlamıyla asla/öze dönüştür. Kul açısından tövbe, günahı pişmanlığa dönmektir. Bir anlamda insanın saf olan haline müracaat etmesidir. Allah'a izafe edildiğinde ise lütuf ve nimetinin kula dönüşünü bildirmektedir.¹⁰⁷⁰ Kul, tövbeyle fitrata dönüş yaparken; Allah da asıl olan rahmet ve mükâfata dönüş yapmaktadır. Tövede günahı sonra Allah ile yeniden uzlaşma söz konusudur. Yaraticının huzurunda yeniden inşa olma çabası hâkimdir.¹⁰⁷¹ Bu açıdan tövbe, kulun marifet noktasında zihnin varoluşsal hakikatine yönelmesidir. Hz. Peygamberin zina eden kimse mümin olarak zina etmez¹⁰⁷² hadisi de buna işaret etmektedir. Zinaya dair bilgi o anda aktif olsaydı söz konusu kimse zina etmezdi. Var

¹⁰⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 328.

¹⁰⁶⁶ Cevherî, *es-Sıhah*, s. 138.

¹⁰⁶⁷ Cürcânî, *Târifat*, s. 63.

¹⁰⁶⁸ İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992, s. 92.

¹⁰⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 294.

¹⁰⁷⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 163; *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, nşr. Matbaatu's-Saade, Mısır 1912, s. 111.

¹⁰⁷¹ Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984, s. 368.

¹⁰⁷² Buhârî, *Esribe*, 1; Müslim, *İman*, 100 (57).

olan bilginin unutulması bu tür bir suç doğurmaktadır. Dolayısıyla tövbe, zihinde hazır olan bu bilgiyi (zinanın haram olduğu) aktive etmektir.¹⁰⁷³

Tövbe-i nasuh da kişinin amelinde açık veya gizli günah adına hiçbir iz ve lekenin kalmamasıdır. İnsanın yaptığı kötülöklere güçlü ve içten bir karşı çıkış sergilemesidir.¹⁰⁷⁴ Kural dışı davranmayı bırakıp kurallara uymaya söz vermektir. Kalbî bir pişmanlık ile günahdan vazgeçinceye kadar günahın bilincinde olmaktır. Aynı zamanda çokça bağışlanma isteğinde bulunarak günahı içselleştirmekten kaçınılmaktadır.¹⁰⁷⁵ Kur'an, "Ey inananlar! Gönülden tövbe ederek Allah'a yönelin"¹⁰⁷⁶ diyerek insanları samimi bir yenilenmeye ve geri dönüşe çağırmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu ayet, günahlar ne kadar büyük olursa olsun tövbeyle örtüleceğini (tekfîr) haber vermektedir.¹⁰⁷⁷

Özetle tövbe, mükâfatı hak etmek için bağışlanma talebinde bulunmak ve cezayı gerektiren eylemlerden kararlılıkla uzak durmaktır. İnsanın başına gelecek zarardan korunması için telâfi etmesi zorunlu olan şeylerin farkında olmasıdır.

2.2. Tövbenin Vücûbiyeti

Kötülükten kaçınmanın ve kötülüğe ısrardan kurtulmanın yöntemi olarak tövbe vâcib bir taattir.¹⁰⁷⁸ Bu sebeple inkâr eden ve günah işleyen her bir birey üzerine tövbe etmek vâciptir.¹⁰⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, tövbeyi zorunlu kılan asıl unsurun mükellefin cezalandırılmaktan korunma duygusu olduğunu söyler. Çünkü mükellef, kabîhi yapıp, vâcibi ihlal ettiğinde büyük bir zararı veya cezayı hak edeceğini bilirse bu zarardan kurtulması menfaati icabı zarûrîdir. Tövbe etmeyi zorunlu kılan da bu durumda zararı engellemedeki rolüdür.¹⁰⁸⁰

Buna göre Kâdî Abdulcebbar, bireyi pişmanlığa yönelten iki gerekçeden söz eder. Ona göre bir şeye ya zatiyla kabîh olduğu için pişmanlık duyulur; ya da kabîh olan bir şeye sebep olacağı için pişman olunur. İlk durum var olan duruma pişmanlık iken;

¹⁰⁷³ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 92.

¹⁰⁷⁴ Cürcânî, *Târifat*, s. 63; Sûfiyye'ye ait şu söz aslında tövbeyle arzulananı özetlemektedir. Onlar "tahliyenin önce tahliye gerekir" derler. Yani faziletlerle süslenmeden önce reziletlerden arınmak gerekir. Bunun yolu da tövbe etmektir. Bk. Subhî, *Felsefetu'l-Ahlak*, s. 257.

¹⁰⁷⁵ Sa'deddîn et-Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu't-Taftazânî ale'l-Ahâdisi'l-Erbâin en-Nebeviyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2004, s. 237.

¹⁰⁷⁶ Tahrîm 66/8.

¹⁰⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 660.

¹⁰⁷⁸ Şerîf Murtazâ, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, s. 148.

¹⁰⁷⁹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 92.

¹⁰⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 314, 317.

diğeri henüz gerçekleşmemiş kötülüğe pişman olmaktır.¹⁰⁸¹ Bu nedenle tövbe ederek bir kimsenin kendisinden zararı uzaklaştırması bazen bilgi bazen de zan üzere gerçekleşir. Mükellef zarara uğrayacağını kesin olarak bildiği günahına tövbe etmelidir. Zarara uğrayacağı zannı galiple muhtemel ise meydana gelen korkunun izalesi yine tövbe ile mümkündür.¹⁰⁸² Çünkü mükellefin içinde bulunduğu günah hali tövbeyi gerekli kılmaktadır.¹⁰⁸³ Görüldüğü kadarıyla Kâdî Abdulcebbar'a göre pişmanlık mazide gerçekleşen günahlar için geçerlidir. Fakat o, henüz gerçekleşmediği halde sebebi mevcut olan kötülüklere tövbe etmeyi mütevellid fiiller ile izah eder. Dolayısıyla kabih bir sonuca sebep olacak fiil için de tövbenin gerekli olduğunu düşünür.¹⁰⁸⁴

Kâdî Abdulcebbar, günahkârın yaptığı eylem ile kınanacağını ve bundan zarar göreceğini aklen bileceğini söyler. Şahsın içinde bulunduğu bu durumdan kurtulma yolunun tövbe olduğunu bilmesini mümkün görür.¹⁰⁸⁵ Anlatılmak istenen günaha dair bilginin tövbe yerine geçmeyeceğidir. Geçmiş günahların bilgisi hem bir pişmanlığı var etmeli hem de geleceğe dönük tekrar etmeme azmini meydana getirmelidir. Daha doğrusu tövbenin bilgiden ziyade bir eylem olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle insan, bir tecrübe olarak da özür dilemeyi hayatında tatbik etmektedir.

Mu'tezile'nin tövbenin hakikat ve geçerliliğinde en önemli dayanak noktasını söz konusu kıstas oluşturur. Şahit âlemde insanlar birbirleriyle olan ilişkilerde meydana gelen aksaklıkları özür ile telâfi etmektedir. Çünkü hak edilen kınamayı izale etmenin başka bir yolu yoktur. Kâdî Abdulcebbar'a göre de özür dilemenin vâcip olduğunu aklîleştiren şey, özrün yokluğuyla oluşacak kınamanın varlığıdır. Buna göre ister külfet olsun ister olmasın tövbeyi aklen gerekli kılan kınama ve cezanın kendisidir. Ona göre kınama, kötü olan bir fiil karşılığında hak edilir. Yergiden kurtulmanın yolu ise kötü fiili terk etmektir. Terk eylemi ise beşerî alanda özür, ilahî alanda tövbedir.¹⁰⁸⁶ Görüldüğü üzere tövbe, hem zararı def etme hem de gelecekte bir faydayı elde etme yöntemi olarak yaratıcı tarafından tercih edilmiş telâfi imkânıdır.

¹⁰⁸¹ Bir müslümana ok atan ve isabetin varlığıyla ölmesine sebep olmaktan korkan birinin pişmanlığı bu ikinci duruma örnektir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 328; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 405.

¹⁰⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 328; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 405.

¹⁰⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 407.

¹⁰⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 328; Fakat Kâdî Abdulcebbar, hata veya sehven meydana gelen kötülüklere tövbenin gerekmediğini fakat kasıtlı olarak sebep olunan kötülüklere tövbenin zorunlu olduğunu söyler. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 386.

¹⁰⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 315.

¹⁰⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 315.

Bu doğrultuda Allah, kendisini tövbeleri çokça kabul eden olarak nitelemiştir.¹⁰⁸⁷ Allah'ın Kur'an'da yer verdiği bu form (tevâb) kullarından tövbe etmelerini istediğine delildir. Örneğin şu ayeti kerimede Allah'ın kullarından tövbe isteği açıkça görülür. “Allah size bağışlayıcılığı ile yaklaşırken (yalnızca) kendi ihtiraslarının ardından gidenler ise doğru yoldan sapmanızı isterler.”¹⁰⁸⁸ Bu anlamıyla her ne kadar mükellef, şimdi isyan içerisinde olsa da gelecekte tövbe etmesi kendisinden istenmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, isyan içerisinde olmayan birinin tövbe etmesini istemez. Çünkü tövbe, mevcut günaha duyulan pişmanlıktır.¹⁰⁸⁹

Kâdî Abdulcebbar insanın hatırladığı ve unuttuğu bütün günahlara tövbe etmesi gerektiği düşüncesindedir. Çünkü insan, icmali olarak yaptığı kötülük ve vâcibi ihlal kusurlarını bilebilir. Kendi günah ve hatalarının farkında olan birey, bütün günahlarına toptan tövbe etmelidir. Ona göre bireyin yaptığı kötülük veya terk ettiği vâciplere yönelik bilgisi tafsili ise bu durumda tövbenin her bir günah için ayrı ayrı yapılması gerekmektedir.¹⁰⁹⁰ Fakat bireyin hayatında yine de hatırlayamadığı günahlar olabilir. Kâdî Abdulcebbar detayıyla bilinen günahlara ek olarak kapsamlı bir pişmanlığın ifade edilmesini bu açıdan yararlı bulur.¹⁰⁹¹ Bu pratik çözüm günahlar arasında herhangi birini seçip sadece ona tövbe etmenin önünü tıkamaktadır. Genel olarak Mu'tezile'de günahlar arasında ayırım yaparak sadece bazılarına tövbe etmek, gerçek manada tövbe değildir. Bu husus, Mu'tezile ile Eş'ari düşüncenin ayrıştığı noktalardan birisini oluşturmaktadır.

Eş'ariler birçok gûnahta ısrar edilmesine rağmen onlardan yalnızca herhangi birine tövbe etmeyi mümkün görür. Örneğin içki içen ve zina eden biri sadece zina suçuna tövbe edebilir. İbn Fûrek'e göre bu durumda yalnızca tövbe edilen günahın hükmü zail olurken; üzerinde ısrar edilen günahın hükmü sabitesini korumaktadır.¹⁰⁹² Cüveynî (h.478/m.1085) bu görüşü temellendirmek için kâfîrin durumunu örnek verir. Kâfîr, küfründen dolayı tövbe eder ve müslüman olursa o anda bazı günahlara devam etse bile islamı ve tövbesi geçerlidir. Bu andan itibaren kâfîr, sadece günahları sebebiyle cezaya çarptırılır. Artık kendisine küfür suçundan dolayı bir ceza uygulanmaz. Bununla

¹⁰⁸⁷ Bakara 2/37; Tövbe 9/118 vb.

¹⁰⁸⁸ Nisa 4/27.

¹⁰⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 182.

¹⁰⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 396.

¹⁰⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 353; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 406.

¹⁰⁹² İbn Fûrek, *Mücerredü-Makâlat*, s. 166.

birlikte bir kimse, bir başkasının malını gasp etse, hakkını çiğnese ona döverek acı verse ve elbisesini parçalayıp yaksa sonrada telef ettiği şeyleri iade edip mahremine saldırdığı için özür dilese ancak gömleğini yırttığı için özür dilemese bu durumda özrü geçerlidir. Dolayısıyla bir kimse yapması gerekenlerin bir kısmını yapıp bazısını terk ederse tövbe etmiş sayılır.¹⁰⁹³

Mu'tezile'ye göre günaha pişmanlık sırf kabih olduğu içindir. Bu kural, bütün günahları içine almaktadır. Bu sebeple bir günahta ısrar ederken diğerine pişmanlık duymak mümkün değildir.¹⁰⁹⁴ Bu bağlamda Ebu Ali ve Ebu Haşim pişmanlığı fiil kabul etmektedir. Buna bağlı olarak pişmanlığın terk ile benzer olduğunu düşünürler. Çünkü pişmanlık ile kastedilen vazgeçmektir.¹⁰⁹⁵ Öyleyse herhangi bir gerekçeye dayanarak bir şeyi terkeden kimsenin benzer gerekçeye sahip bir başka şeyi yapması mümkün değildir. Örneğin bir yemek cinsinden ciddi derecede hazımsızlık sıkıntısı çeken biri, aynı sıkıntıyı yaşatacak benzer bir yemek türünü yemez. Bu minvalde öldürme gibi büyük yaptırımı olan veya zina ve hırsızlık gibi kabihleri terkeden biri, büyüklük ve cins yönüyle benzer kötülükleri de terk etmelidir. Kâdî Abdulcebbar, bir günaha tövbe edip benzeri bir kötülüğü sürdürmenin, kötülüğe salt kötülük olduğu için pişman olunmadığının delili kabul eder.¹⁰⁹⁶ Ona göre günahkâr, sırf kötü olduğu için bir günaha pişman olur; fakat fiilin kötü olduğunu bilmesine rağmen gelecekte de aynı günahı tekrarlamaya azmederse özrü ve tövbesi kabul edilmez. Çünkü pişmanlığın bir fiile taalluku sadece fiilin kötü olması sebebiyledir. Dolayısıyla bir fiile yönelik pişmanlık ve tekrarlamama kararlılığı, kabih olan bir nedene dayanarak tövbeye yöneltmelidir.¹⁰⁹⁷

Şu halde tövbe günahlar arasında ayırma müsaade etmez. Kâdî Abdulcebbar'a göre bir kimse kabih olduğu gerekçesiyle bazı günahlarına tövbe ettiğinde kabih olduğuna inandığı şeylerin tamamına tövbe etmelidir. Ayrıca işlediği günaha, başka bir günahla kıyaslanamayacak derecede büyük olduğu inancıyla tövbe eden kimse ayrıca bu inancına tövbe etmelidir.¹⁰⁹⁸ Bununla alakalı Kâdî, İbn Abbas'ın katilin tövbesinin geçerli olmadığı düşüncesini kabul etmez. Çünkü şirk, adam öldürmekten daha büyük

¹⁰⁹³ Nisâbü'rî, *el-Ğunye-fi-Usûli'd-Din*, s. 177-178.

¹⁰⁹⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'l-Nizâmiyye*, s. 93; Nisâbü'rî, *el-Ğunye-fi-Usûli'd-Din*, s. 178; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 169-170.

¹⁰⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 401.

¹⁰⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 401.

¹⁰⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 345.

¹⁰⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklîf*, III, 407.

bir günah olarak tövbeyle telâfi edilebilmektedir.¹⁰⁹⁹ Bu bakımdan bütün günahlar tövbenin kapsamına dâhil olmada eşittir. Fakat insan hakkını ilgilendiren hususlarda tövbeyle telâfi şartı da eklenmektedir. Bir malın çalınması gibi günahlardan tövbe etmek için malın aynı veya değeriyle ödenme şartı eklenmiştir. Bu imkân ölçüsünde geçerliliği olan bir şarttır. Tazmin imkânı olmayan kimsenin telâfi noktasında kararlılık içerisinde olması tövbenin kabulünde yeterli görülmüştür.¹¹⁰⁰ Dolayısıyla tövbe insan hukukunu ilgilendiren hususlarda yasal bir müeyyideyi de zorunlu kılmaktadır. Suçun şekline ve etkisine göre dinî, ahlakî ve hukukî telâfi yöntemleri bir bakıma tövbeyi oluşturmaktadır.

Görüldüğü üzere kötülük söz konusu olduğunda tövbenin şart ve sıhhati bellidir. Ancak iyi zannedilen fakat özünde kötü olan durumlara da insanoğlu şahit olmaktadır. Doğru olduğuna inanılan batıl inançların tövbe ile telâfisi nasıl gerçekleşmektedir? Kâdî Abdulcebbar'a göre bir kimse inandığı şeyin batıl ve fasit olduğunu biliyorsa tövbe belirlenen sınırlar dâhilinde gerçekleştirilir. Fakat bu kimse, inancının batıl ve hatalı olduğunu bilmiyorsa, her türlü itikada ihtiyatla (tevakkuf) yaklaşmalıdır. Kendisini ne herhangi bir inancın hakikatini mutlak onaylama ne de tam bir şüphe içerisinde olma durumuna getirmelidir.¹¹⁰¹ Dahası işlemiş olduğu günahlara pişman olmalı ve doğruluğundan emin olamadığı bütün inançlardan tövbe etmelidir. Bu şekilde tövbenin zorunlu kıldığı her şeyi yerine getirmiş ve bu hususta gerekli itinayı göstermiş olur.¹¹⁰²

Benzer durumda insanları sapkın bir inanca çağıran ve bunu da kabul ettiren biri, hem tövbe etmelidir hem de davet ettiği şeyin batıl olduğunu anlatmalıdır.¹¹⁰³ Aynı

¹⁰⁹⁹ İbn Abbas'ın böyle bir fetva verme gerekçesi kendi ağzından şu şekilde açıklanmıştır. "Benim bu yönde bir fetva vermemin sebebi insanları bu tarz iğrenç bir suçtan sakındırmak içindir." Dolayısıyla toplumsal maslahat öncelendiğinde bu tür fetvaların devreye sokulduğu görülmektedir. Ayrıntı için Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 536-537; (II, 750); *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 410.

¹¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 410.

¹¹⁰¹ İsfahânî bu duruma dair yerinde bir tespit yapmaktadır. İnsan şeyler ile ilgili değerlendirmelerinde aleyhindekileri değil özellikle lehindeymiş gibi görünenleri ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmelidir. Çünkü inandığı değerlerin aklın değil de hevanın bir ürünü olabileceğini unutmamalıdır. O, bir şeye karar vermeden önce karşılaşılabilecek sonucun baştan sona gözden geçirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre akıl sahibi kimse, lehinde ve aleyhindekileri eşit şekilde değerlendirendir. Bk. İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ-Mekârimi's-Seria (İslam'ın Ahlakî İlkeleri)*, s. 65-66.

¹¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 353-354; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 406; Câhız'ın Ebu Huzeyl için söylenen şu veciz ifadesinde görüldüğü üzere bu gibi durumlarda en iyisi "elli şüphe bir yakından daha hayırlıdır" düşüncesinde olmaktır. Bk. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, III, 20.

¹¹⁰³ Ebu Haşim'e göre bir müftü fetva verir bununla bir insan zulme maruz kalırsa müftünün fetvasında hatalı olduğunu ifşa etmesi gerekir. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 310-311; Günümüzde sadece hırs ve menfaatleri için insanları kendilerine tabi olmayan çağırın alt dini grupların bu doğrultuda hem bir özeleştirme yapmaları hem de özür dilemeleri gereklidir.

durum yaptığı iyiliği kötülük zanneden kimse hakkında da geçerlidir. Söz konusu kimse öncelikle kabih olduğunu bildiği kötülüklerine tövbe etmelidir. Daha sonra iyilikleri kötü olarak bildiği için inancında da şüphe oluşmuştur. Bu nedenle tövbe icmalî olarak yapılmalıdır. Kâdî'ya göre süreç bu şekilde gerçekleşmez ve birey yaptığı iyiliğe pişman olmayı sürdürürse tövbesine başka bir günahı ekleyen kimsenin konumunda olur.¹¹⁰⁴

Sonuç olarak kötülükleri telâfi etme eğilimi insanî bir duygudur. İnsan sadece Allah'a karşı işlediği günahları değil; insanlar arası ilişkilerde meydana gelen hak ihlallerini de telâfi etme eğilimindedir. Her iki yaklaşım tarzı sebep ve sonuçları itibariyle benzerlikler taşır. Bu benzerliği tövbe konusuna irca eden Mu'tezile bunun için el-istidlâl bi's şahit ale'l-gâib metoduna başvurur. Bu şekilde onlar, insanî ilişkilerin bir parçası olan özür dilemeyle tövbeyi anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

2.3. Tövbe-İtizâr İlişkisi

İtizâr, bir kimsenin kötülük yaptığı kimseden özür dilemesiyle (özürden önce) hak ettiği kınamayı düşüren isimdir. Kâdî Abdulcebbar, isimler her ne kadar farklı olsa da tövbe ile itizârın cins itibariyle ve fonksiyonel olarak aynı olduğunu söyler. Çünkü ona göre hem tövbe hem de itizârın hakikati, hak edilen kınamanın izale edilmesine dayanır.¹¹⁰⁵

Ancak itizarın kınamayı gidermesinden hareketle basit bir fayda olduğu; buna karşın tövbenin cezayı izale ettiği için daha üst bir fayda olduğu söylenmiştir. Böyle bir kıyaslamaya dayanarak tövbe ile itizar arasında bir benzerlik kurulmasının doğru olmadığı belirtilmiştir. Kâdî Abdulcebbar, bu konuda azlık veya çokluğun referans alınmasını hatalı bulur. Her ne kadar kötülüğün büyük ve küçük olmasına göre izale etme etkisi farklı olsa da değişmeyen tek hüküm, özür dilemenin ve tövbenin kınamayı sona erdiren bir telâfi yöntemi olduğudur.¹¹⁰⁶ Bu nedenle Kâdî, 'tövbe ile itizâr arasında cins itibariyle bir benzerlik yoktur' düşüncesini kabul etmez.¹¹⁰⁷ Çünkü ona göre özür dilemek iki amacı içerir. Her iki amaç aynı zamanda tövbenin amacına da işaret eder.

¹¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 406.

¹¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 294.

¹¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 317.

¹¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 317.

1. İtizâr ile bir kimsenin kendisinden zararı uzaklaştırması sağlanır.
2. Bir başkasının uğrayacağı zarar da engellenmiş olur.¹¹⁰⁸

Kâdî Abdulcebbar'a göre özür beyanında bulunan birini kınamak bu nedenle iyi bir davranış değildir. Çünkü yaptığı kötülüğün farkında olan ve bunu telâfi etme arzusunu bildiren birini kınamak doğru değildir. Bunun aksine günahında ısrar eden birini kınamak, aklen zarûrîdir.¹¹⁰⁹ Ebu Haşim ise itizarı, ivaz veya bedel gibi ödenmesi zorunlu bir yükümlülük kabul eder. O, bu hasletin varoluşsal olduğuna vurguda bulunur.¹¹¹⁰ Yapılan iyiliğe karşılık şükürün fonksiyonu ne ise yapılan kötülüğe dilenen özrün de aynı işleve sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla iyilik olmadan şükür nasıl zorunlu değilse, kötülük yoksa özür dilemekte zorunlu değildir.¹¹¹¹ Kısacası itizâr ve tövbeyle, hem hak edilen ceza ve kınama izale edilmiş hem de yapılan kötülük neticesinde oluşan zarar telâfi edilmiştir. Kâdî'ya göre hak edilen kınamanın özür ile izalesi, yapılan kötülüğe sırf kötü olduğu için pişman olmaya bağlıdır. Bir kimse kendisine zararı dokunduğu veya bir menfaat elde etmek için özür diliyorsa böyle bir özrün kabulü beklenemez.¹¹¹²

Kâdî Abdulcebbar, tövbe etmeyi fiilin kabih olmasıyla ilişkilendirirken; itizârı gerekli kılan fiilin kötü (isaet) olmasına bağlar. Çünkü özür dilemeyi gerektiren fiilin kabih olması zorunlu değildir. Bu nedenle bir kimse başka kötülükleri işlemeyi sürdürürken birine yaptığı kötülük nedeniyle özür dileyebilir. Nitekim bir kimse Amr'a yaptığı kötülük nedeniyle özür dilemezken; Zeyd'e yaptığı kötülükten dolayı özür dileyebilir. Ona göre her ikisi için özür dileme, farklı bir durumu bildirmektedir.¹¹¹³ Fakat bir kimsenin bir başkasına çok çeşitli kötülükler yapıp onlardan sadece birine veya bir kaçına pişman olması gerçek tövbe değildir. Bu durum günahı sürdürürken tövbe etmek için günahlar tespit etmeye benzer. Takdir edildiği üzere bu tarz bir tövbenin kabul şartları oluşmamıştır.¹¹¹⁴

Öyleyse insan, bir başkasına yaptığı kötülüğü telâfi etmek için özür dilemeye ihtiyaç duyar. Bu sayede kendisi hakkında oluşacak kınamayı engellemiş olur. Fakat birey, kötülük yaptığı kimseye özrünü her zaman bildiremeyebilir. Bununla birlikte

¹¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 299.

¹¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 295.

¹¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 305.

¹¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 298, 306.

¹¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 303.

¹¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 408.

¹¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 409.

yaptığı kötülüğün benzerini tekrarlamama kararlılığını kötülük yaptığı kimseye gösterme imkânı bulamayabilir. Nitekim bu tür engeller özellikle günümüzde oldukça fazladır. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu durumda yapılması gereken Allah'ın bilgisine müracaat etmektir. Allah, vicdan ve kalplerde olanı bildiğine göre kul için mevcut olan hatasına pişman olması yeterlidir. Dolayısıyla bazı hallerde özrün sözle veya fiille dile getirilmesi mümkün olmamaktadır.¹¹¹⁵ Kötülük yapan kimse daha özür dilemeden kötülük yapılan ölürse bu durumda ne tür bir yol takip edilecektir. Böyle bir durumda Kâdî'ya göre yapılan kötülük sebebiyle bir zarar veya üzüntü ölenin varislerine taşınmışsa özür bildirisi varislere yönelik vâcip olmaktadır. Şayet varislere ulaşacak bir hak veya hüküm yoksa ölüm ile özür borcu düşmüştür. Hatta Allah bu iki kişiyi cennette bir araya getirse kötülük yapanın kötülük yaptığı kimseden özür dilemesi gerekmez. Çünkü cennetin konumu teklif yurdu olan dünyadan tamamen farklıdır. Kötülük yapılan kimsenin kötülük yapma yemesi mümkün değildir. Zira cennette yaptığında sevineceği, kaçındığında üzüleceği bir fiilden bahsedilemez.¹¹¹⁶

Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbar, özür imkânının olmadığı anlarda yoğun vicdanî sızı yaşamanın özür yerine geçeceği söyler. Ona göre bu hal ile tövbe edilmiş ve yapılanlara pişmanlık sağlanmış olur. Fakat özür dilemeden kendisine kötülük yapılan kimse ölürse kınama düşer. Yapılan kötülüğün karşılığı olan ceza ancak tövbe ile izale olur.¹¹¹⁷ Diğer açıdan günümüzde ara sıra şahit olduğumuz bir durum da dine ait değer ve kutsallara hakaret edilmesidir. Bu konuya *el-Muğnî*'nin tövbe bölümünde zımnen değinilmiştir. Buna göre bir kimse bir beldenin mushaflarını küçümser ve oranın halkı bundan derin üzüntü duyar ve zarar görürse burada kamu haklarına ihlal söz konusudur ve bu hareket, toplumun bütününe yapılan kötülük konumundadır. Bu nedenle kamu önünde özür beyanı gereklidir. Yine bir kimse yaptığı bir iş veya fiille bir topluluğa zarar ve üzüntü veriyse icmalî veya tafsilî olarak bütün toplumdan özür dilemelidir.¹¹¹⁸

Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, itizârın kişinin hatasını açığa çıkarması ve özrünü ortaya koyması olarak anlar. Ona göre tövbe ile itizârı ayıran noktalardan biri de budur. İnsanlar birbirleriyle olan ilişkilerinde hata ve kabahatlerini açıklar ve bunun için özür diler. Fakat tövbe eden birinin yaptığı şeylerin iç yüzünü Allah'a açmasının bir

¹¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 398.

¹¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 409.

¹¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 318.

¹¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 313.

anlamı yoktur. Çünkü Allah, en ince detayına kadar her şeyi bilmektedir. Bu nedenle tövbe daha çok kalbî bir eylemdir. Ona göre kalbin samimi olması halinde tövbenin sıhhati ortaya çıkar. Bu şekilde olursa tövbe cezayı izale eder. Sadece dilde kalan bir tövbenin cezayı düşürme etkisinden söz edilemez.¹¹¹⁹

Sonuç olarak yaptığı hatanın akabinde özür dileyenin böyle bir hassasiyet göstermeyenden farklı olduğu zarurî olarak bilinir. Çünkü yapılan kötülüğün ardından özür dilenmiştir. Kâdî Abdulcebbar'a göre böyle bir davranış özür dileyenin yaptığı kötülüğü telâfi etme girişiminde olduğunu gösterir.¹¹²⁰ Zira buradaki durum, kötülükten sonra iyilik yapma konumundadır. Böyle davranan birini özürden sonra kınamak iyiliği görmezden gelmekle eşdeğerdir.¹¹²¹ Özür dileyen eğer samimi ise bu özrüyle haddizatında övgüyü hak etmiştir. Henüz özür gerçekleşmeden kötülük yapanı kınamak ise iyidir.¹¹²² Özründe samimi birini özürden sonra kınama sürdürülürse böyle bir tavır artık kötüdür. Kâdî'ya göre bu aşamadan sonra kınamanın kötü olduğu da zarurî olarak bilinir. Çünkü bu kimse kötülüğüyle hak ettiği iyi yergiyi özürle birlikte kötü kınamaya dönüştürmüştür.¹¹²³ Görüldüğü üzere Mu'tezile, isim olarak farklı fakat cins itibarıyla aynı olan her iki kavramı işlev olarak eşdeğer kabul eder. Bilinmelidir ki hem itizar hem de tövbe soyut bir kavram değildir. Özellikle tövbe, anlamı gereği mutlak bir dönüş ise bu dönüşün bir takım aslî unsurları olmalıdır.

2.4.Tövbenin Unsurları

Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbede aslen iki şartın bir arada olması gerekir. Yapılan kötülöklere ve yerine getirilmeyen vâciplere pişmanlık duymak (nedm) ve bunların benzerini tekrarlamama hususunda kararlı (azm) olmaktır. Tövbenin geçerli olması ise pişmanlık ve kararlılığın 'neden'i ile alakalıdır. Tövbe etmeyi gerektiren asıl neden, kabihin sırf kabih olması ve vâcibi ihlal etmenin sadece terk (ihlal) olmasıdır.¹¹²⁴ Tövbenin diğör önemli şartı ise kabihi yapma imkân ve özgürlüğüne sahip iken gerçekleşmesidir. Bu ise nedme azmin birleşmesiyle mümkün olacak bir durumdur.¹¹²⁵

¹¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 297.

¹¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 294-295.

¹¹²¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 509.

¹¹²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 295.

¹¹²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 295.

¹¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 536; (II, 750).

¹¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 324.

Burada öncelikle geçmişe yönelik vicdânî bir hesaplaşma ifade eden ‘nedm’e; akabinde geleceğe yönelik vazgeçme kararlılığını bildiren ‘azm’e değineceğiz.

2.4.1. Nedm

“Nedm”, insanın başına gelen üzüntünün veya kendisi tarafından gerçekleştirilen bir şeyin gerçekleşmemiş olma temennisidir.¹¹²⁶ Nedm, geçmişe yönelik bir beklenti hali olduğundan var olan bir eylemin olmaması yönünde içsel bir taleptir. Böyle bir temenninin¹¹²⁷ tövbede yeterli olup olmadığı tartışmanın asıl noktasını oluşturmaktadır. Buna dair en güçlü delil, Hz. Peygamber’in, “*nedm pişmanlıktır*” sözüdür. Bu hadise dayanarak bazıları, tövbeye azm eklenmese dahi tövbe geçerlidir, demişlerdir. Örneğin Ebu Reşîd en-Nisâbûrî, tövbeyi mevcut hale pişmanlık olarak anlamıştır. Ona göre azm, mevcut günaha taalluk etmez. Bu yönüyle nedm, cezayı düşürürken; azm, gelecekte benzer fiili yapmama kararlılığını göstermektedir.¹¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, yukarıda zikredilen hadisi değerlendirirken bariz bir hatadan söz eder. Ona göre bu hadisin zahirine göre hüküm vermek doğru değildir.¹¹²⁹

Öncelikle Kâdî Abdulcebbar, bu hadisin doğruluğundan şüphe etmez. Fakat Mu’tezile’nin delil hiyerarşisinde semî delil, aklın delalet ettiği şey üzere hüküm bildirir. Öyleyse akıl ve dinin ortak kanaati özel olarak azmin, nedme bitişmesi gerektiği yönündedir. Ona göre Hz. Peygamber’in buradaki kastı ise nedmin tek başına tövbe olduğunu bildirmek değildir. Tövbenin içerisinde nedmin mutlaka olması gerektiğini vurgulamaktır. Dolayısıyla tek başına nedm, tövbe ise günahında ısrar etse dahi bir kimse tövbe etmiş demektir.¹¹³⁰

Ebu Haşim de tövbede sadece nedmin yeterli olacağını düşünenleri eleştirir. Ona göre nedm, mazi ile ilişkili bir durumdur. Geçmişte yapılan şeyler, pişmanlığın konusudur. Daha gerçekleşmemiş fiillere pişmanlık duymak ise yersizdir. Şayet tek başına nedm tövbenin kabulünde yeterli olacaksa ona göre cehennem ehlinin tövbesinin kabul edilmesi zorunludur. Çünkü onlar ateşle yüzleşince yaptıklarına pişman

¹¹²⁶ Cürcânî, *Târifât*, s. 202.

¹¹²⁷ Cürcânî, temenniye, “mümkün veya mümtene olsun bir şeyin varlığını talep etme” olarak tanımlar. Bk. Cürcânî, *Târifât*, s. 59; Buna göre geçmişte işlenen günahların varlığı kesin olduğu halde olmaması yönünde insanın içsel isteği pişmanlığı oluşturmaktadır.

¹¹²⁸ Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme, *Şerhu-Uyûni’l-Mesâil*, Kral Suud Üniversitesi El Yazmaları Bölümü, No:2/1647F 7783, <http://makhtota.ksu.edu.sa>, IV, vr. 246.

¹¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu’l-Mecmû fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, III, 396.

¹¹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 324.

olmuşlardır. Bu doğrultuda onlardan hiçbirini Allah'ın cezalandırmaması gerekir. Ona göre tövbenin şartı, kabihi işleme imkân ve özgürlüğü içerisinde gerçekleşmesidir. Bu şart, azmin nedme bitişmesini zorunlu kılmaktadır.¹¹³¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbe en yalın anlamıyla gûnahtan kaçınmak ise bunun için sadece nedm yeterli değildir. Çünkü insan günah işlerken de günahına pişman olabilir. Bütün bunlar göstermektedir ki tövbede azm ile nedmin birlikte olması zorunludur.¹¹³² Nitekim Mu'tezile'de insanı pişmanlığa sevk eden vicdanî etken (dâi) aynı şekilde içsel kararlılığa (azm) yöneltmelidir. Şu halde günaha pişman olmanın içeriğini Kâdî, şu şekilde kategorize eder.

1. Yapılan eylem kötü olduğu için nedm ve azm gereklidir.
2. Eylem kötü veya kötü olan bir veche sahip olduğu için nedm gerekir. Buraya kötülüğün büyüklüğü (izâm) ile engelleyici motivlerin (vaîd) ve eyleme yönelten güdülerin (devâi-şehvet) varlığı eklenebilir.
3. Kötülüğün salt varlığı ve cinsi (örneğin; zina, içki içme katl, gasp vb.)
4. Yapılan kötülüğün büyüklüğü, cinsi ve vaîd nedmi gerekli kılar.¹¹³³

Tövbeyi gerekli kılan tek gerekçe bu durumda kötülük yani gûnahtır. Günaha pişmanlık duyma, anlık bir olay veya sona eren bir duygu değildir. İnsanın yaptıklarına pişman olması ölene dek devam eden bir bilinçlilik halidir. Bu bağlamda bir kimse işlediği günahı her hatırladığında pişmanlık duymazsa Ebu Ali ve Kâdî Abdulcebbar'a göre önceden yaptığı günahı arzulayan ve onunla sevinip mutluluk duyan kimse gibidir. Böyle bir durumda onlara göre pişmanlık geçersiz olur ve gûnahta ısrar sürer. Ehli Sünnet'e göre bu düşünce kabul edilemez. Öyle ki bu kimse günahına pişmanlık duymasa da ola ki günahına aldırıyor, zihninden ve gönlünden uzak tutuyordu. Ayrıca günaha istek duymayı ve ondan hoşnut olmayı arzulamıyordu. Öyle ki hatırladığı zaman pişmanlık hissi duymadığı bir günahın sonuçlarına katlanacak birinin daha önceden yaptığı tövbenin bir anlamı yoktur. Kâdî Abdulcebbar'a göre pişmanlık yenilenmezse, yeni bir günah işlenmiş olur ve ona da nedamet gerekir.¹¹³⁴

Her iki görüşün ortası bulunarak şöyle bir çözüm ortaya konabilir. İnsan işlediği günahlardan vicdanen rahatsız olmalıdır. Çünkü Allah'a veya insana karşı yapılan her

¹¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 324.

¹¹³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 303, 325.

¹¹³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 331; *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 396-397; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 498.

¹¹³⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 169.

günah veya suç bunu gerektirmektedir. Fakat insanın pişmanlık halini bir nevroza dönüştürmesi sakıncalıdır. Adeta pişmanlık, psikolojik bir saplantıya dönüşerek kişinin yaşamını çekilmez kılmamalıdır. İnsan sadece son gûnahtan arınıncaya kadar telâfi imkânlarını sonuna kadar kullanmalıdır. Çünkü tövbe, insanın mükâfatı hak etmesini sağlayan ve teklif devam ettiği sürece sabitesini koruyan ilâhî bir arınma yöntemidir.

2.4.2. Azm

Kâdî Abdulcebbar ‘azm’i, “nedm ile garantiye alınmış akledilebilir fiil” olarak tanımlar.¹¹³⁵ Tövbedeki işlevi açısından azmi, özel bir iradeye bağlandığında gelecek zamanlarda kötülükleri terk etme ve benzeri kötülöklere yönelmeme iradesi olarak izah eder. Ona göre bu iradeye sahip olan birey yaptıklarını telâfi etme noktasında tüm çabasını gösteren konumundadır.¹¹³⁶

Çağdaşı İbn Fûrek, gûnahta ısrar etmeyi işlenilen gûnahın dışında ayrı bir gûnah olarak kabul eder. Çünkü ona göre tövbe, hem gûnahı hem de onda ısrarı ortadan kaldırır. Gûnahı terk ise insanı gûnahın fâili olmaktan çıkarır. Öyleyse tövbenin kabulü için öncelikle gûnahı terk etmek aynı zamanda yeni oluşan hali değiştirmeme hususunda kesin kararlılık göstermek ve buna ilaveten önceki gûnahlar için vicdanî bir hesaplaşmayı sürdürmek şarttır.¹¹³⁷ Cüveynî’ye göre de bir gûnahı yapmayı ısrarla sürdüren kimse hakiki manada pişman olan değildir. Bununla birlikte işlediği hataya tekrar dönmeye azmeden kimse pişmanlık duyan değildir.¹¹³⁸

Ebu Haşim ve Kâdî Abdulcebbar azmi tövbenin bir cüzü; nedmi ise tövbenin aslı kabul ederler. Çünkü tövbe daha önceden işlenilen gûnahlara duyulan pişmanlıktır. Bu yönüyle asıldır. Fakat azm, onlara göre pişmanlığı pekiştiren bir unsurdur. Daha doğrusu pişman olunan gûnahların benzerine yönelmeme kararlığı göstermektir. Bu yönüyle azm, tövbenin geçerliliği için nedm ile mündemiç olmalıdır. Şu halde sadece nedm gerçek tövbeyi oluşturmamaktadır.¹¹³⁹ Çünkü tövbe, hem mazi hem de istikbale yönelik olmalıdır. Nedm maziyle ilişkili vicdanî bir hesaplaşma iken; azm geleceğe

¹¹³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 348.

¹¹³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 395.

¹¹³⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü-Makâlat*, s. 167.

¹¹³⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 92.

¹¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, III, 396; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 537; (II, 752); İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 495.

yönelik özel bir iradenin varlığıdır.¹¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, sadece kötü olması nedeniyle bir günaha pişmanlık duyma şartının azm için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre birey, sırf kötü olduğu için günah işlememe kararlılığını gelecekte gösteremiyorsa tövbenin geçerli olması mümkün değildir. Kâdî, bireyi pişmanlık ve kararlılığa çağıran dâî'nin aynı olduğunu düşünür. Bu sebeple azm ve nedm, kötü fiile birlikte taalluk etmelidir.¹¹⁴¹

Öyleyse günahkâr gelecekte mazideki günahlarını hatırlayıp, güdülerini onu pişmanlığa sevk eder ve böylece kötülüklerden kaçınmayı kararlılıkla sürdürürse günahı terk etme azmi göstermiş olur.¹¹⁴² Kâdî Abdulcebbar'a göre azm, bütün kötülüklerle karşı gösterilmelidir. O, “bir kötülüğü sürdürürken diğerine tövbe etmenin geçerli olmadığı zarurî olarak bilinir”, der. Örneğin gasp suçunu işlemeye devam eden birinin gasp ettiği bir başka mal için özür dilemesi ve o malı telâfi etmesi itizar değildir.¹¹⁴³ Aslında bu tür vakıaların hükümleri zarurî olarak bilinir. Çünkü kötülük yaparken yapılan kötülüğe özür dilemek tutarlı bir davranış değildir. Fakat büyük günahlardan kaçınan birinin yaptığı basit bir hata, insanların nazarında tolere edilebilir.¹¹⁴⁴

Bilindiği üzere tövbenin en önemli işlevi hak edilen cezayı düşürmesidir. Bu kural, mükellefin tövbe ettiği suçun benzerini yapabilme imkânı içerisinde olduğu dönem için geçerlidir. Bu sebeple Kâdî Abdulcebbar, mükellefin günah işleme imkânının olmadığı anlarda tövbe etmesini kararlı bir pişmanlık olarak görmez. Onun düşüncesinde mükellef bir şekilde tövbeye zorlanmamalıdır. Bu yüzden ahirette tövbe geçerli değildir. Ona göre Allah'ın, günah işleme yetileri olmadığı için cehennem ehlinin tövbesini kabul etmesi bu açıdan mümkün değildir. Çünkü ihtiyar alanından çıkan tövbe, zorunluluk alanına girmiştir. O andan itibaren insanın yaptıklarına pişmanlıkla tövbe etmesi kaçınılmaz bir durumdur.¹¹⁴⁵

Tövbenin geçerlilik şartı içerisinde yer alan, “salt masiyet olduğu için günden vazgeçme” kuralını Eş'ariler de kabul etmektedir. Örneğin şiddetli baş ağrısı yaptığı için içki içmeme bu anlamıyla tövbe değildir. Taftazânî'ye göre burada gerçekleşen

¹¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 537-538; (II, 752).

¹¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 345.

¹¹⁴² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 496.

¹¹⁴³ Bunun tersi olan durumda basit bir borcu ödemeyip gasp suçundan vazgeçme tövbe kabul edilir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 303; Israr ve tövbeyi sürdüren birine “günahında ısrar eden tövbekar” denilebilir. Bk. Vasalou, *Moral Agent and Their Desert*, s. 125.

¹¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 304.

¹¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 180.

terk, mecburî bir hal almıştır. Burada fiil, esasında günah olduğu için değil, zarar vermeye başladığı için terk edilmiştir.¹¹⁴⁶ Diğer yünden Ebu Haşim, günah işleme güç ve imkânına sahip iken yapılan tövbenin geçerli olacağını söylemiştir. Yaşlı veya iktidarsız birinin zina suçundan tövbe etmesi sahih bir tövbe değildir. Çünkü cinsel arzuyu tetikleyen şehvet dürtüsü azalmıştır. Bu durumda yapılan tövbe, zoraki bir halin dahası acziyetin etkisiyledir.¹¹⁴⁷ Mu'tezile, günah işleme kudretine sahipken tövbe etmenin gerekli olduğu noktasında Eş'arilerden ayrılmaktadır. Taftazânî, tövbenin vâcip olmasını belirli bir süreyle kayıtlanamayacağını söyler. Bu nedenle büyük bir günaha tövbe etmeyi tek bir saat bile ertelemenin iki büyük günaha neden olduğu ifade eder. İlki işlenilen masiyet, diğeri de tövbeyi terk suçudur.¹¹⁴⁸ Her iki görüşü uzlaştırmak şöyle bir bağıntı kurabiliriz. Tövbenin hükmü kabuldür. Süresi ise ömrün sonuna kadardır. Fakat tövbe etmeye zorlayacak şartların oluşmasından önce günaha karşı kararlı bir direnç ve vazgeçme gösterilmelidir.

Bu bağlamda Hz. Peygamber, tövbenin kabulünü ölüm alametleri ortaya çıkmadan gerçekleşmesine bağlamıştır.¹¹⁴⁹ O, bir hadisinde pişmanlığı tövbe olarak nitelemiştir.¹¹⁵⁰ Onun bu ifadesinden kişinin günah işleme potansiyeline sahip olduğu zaman aralığı anlaşılmıştır. Öyleyse mükellef, günah işleme imkânı içerisinde olmalı ki günahı terk etme kararlığı gösterebilsin. Çünkü kudretin olmadığı anda günahı terk etme noktasında azm şartı koşulmaz. Azm fâilin, önceden yaptığı şeyin benzerini yapma potansiyeline sahip olduğu durumda geçerli olan bir şarttır.¹¹⁵¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbenin en önemli işlevi bireyi, yaptığı kötülükten arındırarak o kötülüğü hiç yapmamışçasına yeni bir hale dönüştürmesidir.¹¹⁵² Bunun içinde benzeri günahları tekrarlamama azmi tövbede son derece önemlidir. Çünkü istihkak kuralı gereği mükellef günaha geri dönmeme kararlığını ispat etmelidir. Bu gerçekleştiği takdirde günahların düşmesi artık hak edilmiş olur. Şu halde tövbe, mazide yapılan kötülöklere pişmanlık duyma; şimdide günahı terk etme; gelecekte de terk üzere kararlı olma anlamına gelmektedir.

¹¹⁴⁶ Taftazânî, *Şerhu't-Taftazânî*, s. 237.

¹¹⁴⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 166; Taftazânî, *Şerhu't-Taftazânî*, s. 237.

¹¹⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 166.

¹¹⁴⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 163.

¹¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut, h. 1389), I/376, 423.

¹¹⁵¹ Örneğin dilsizin kazif suçu işlemesi, iktidarsızın zina suçuna yönelmesi mümkün değildir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 164.

¹¹⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 537; (II, 752).

2.5.Tövbe-İstihkak İlişkisi ve Cezanın Düşmesi

İnsanoğlu kötülüğü alışkanlık haline getirebilir. Aynı zamanda her insan, alışkanlık haline getirdiği kötülüğün zıddını yapabilme yeterliliğine de sahiptir. Çünkü fiiller alışkanlık yoluyla tekrarlınsa dahi mutlak surette fâilini zorlayıcı değildir. Bu sebepten insanın günahları için tövbe etmesi istenmektedir.¹¹⁵³ Kâdî Abdulcebbar'a göre tövbe eden biri için şu iki durum söz konusudur. İlk olarak bu kimsenin sadece günahına tövbe etmesi yeterlidir. Dolayısıyla tövbe ile beraber başka bir yaptırıma gerek yoktur. Diğer de söz konusu kimsenin tövbe etmesi yeterli değildir. Tövbe ile beraber telâfi etmesi gereken bazı haklar vardır. Öyleyse burada bireyle sınırlı kalan kötülükler için tek başına tövbe yeterlidir. Örneğin, cehalet, kötülüğe azm etme veya inkâr gibi kalp ve organların fiilleri bu kategoriye girer. Kâfirin inancından tövbe ederek imanı seçmesi buna dair somut bir örnektir. Buna mukabil bireyle sınırlı kalmayan ve başkasına da etkisi olan kötülükler için tövbe tek başına yeterli değildir. Örneğin birine yapılan zulüm ve kötülük, sadece tövbe ile telâfi edilemez. Buna ek olarak, özür, helalleşme, malın ve nefsin hak sahibine teslimi, azm, nedm vs. haklar ve sorumluluklar devreye girer.¹¹⁵⁴ Burada Kâdî Abdulcebbar, özellikle tövbe-itizâr ilişkisini göz önünde bulundurur. Tecrübe âleminde süregelen telâfi yönteminin gâîb âlem içinde geçerli olduğunu düşünerek bu bağıntıyı daima sıcak tutar.¹¹⁵⁵

Kâdî Abdulcebbar, Allah hakkı olan günahların tamamının tövbeyle düşeceğini belirtir. Hatta Allah, hakkı olan cezalandırmadan vazgeçip affedebilir.¹¹⁵⁶ Ancak ona göre insana ve insanlığa karşı işlenen suçlar eda ve ibrâ ile düşer. Benzer şekilde İbn Füreka de şahit âlemde tahakkuk eden kullara ait hakların ya tazmin edilmekle; ya da hak sahibinin ibrâsıyla düşeceğini söyler.¹¹⁵⁷ Dolayısıyla kul hakkı olan suçlar için tövbenin geçerli olması, insanlar arası hukukî bir süreç ile ilişkilidir.

Örneğin Kâdî Abdulcebbar, cinayet durumunda tövbeyle beraber kısas cezası için katilin kendisini teslim etmesini şart koşar. Bu şart gerçekleşirse tövbenin kabul olacağını söyler. Ona göre gasp suçunda nasıl malın kendisini veya kıymetini teslim

¹¹⁵³ Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Elazığ 2001, s. 136.

¹¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 405.

¹¹⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî-Usûli'd-Dîn*, I, 262.

¹¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî-Usûli'd-Dîn*, I, 262.

¹¹⁵⁷ İbn Füreka, *Mücerredü-Makâlat*, s. 167.

etmek zorunlu ise cinayet durumunda canı teslim etmek zorunludur.¹¹⁵⁸ Çünkü burada kamu hukuku devreye girmiştir. Kamu hakkına riayet söz konusu olduğu için katil kendisini teslim etmeli ve ayrıca suçun i'lâmı gereklidir. Fakat içki içme, zina gibi had cezasını gerektiren suçlar bireyin kendisiyle sınırlıdır ve doğrudan kamuyu ilgilendiren bir tarafı yoktur. Bu tür suçlara had cezasının uygulanması için günahkârın kendisini teslim etmesi zorunlu değildir. Böyle bir durumda kişi kendisini teslim etmeyi değil de kaçmayı tercih etse ve yaptığına pişman olup tövbe etse tövbesi makbuldür.¹¹⁵⁹ Aynı şekilde kazif suçu da cinayet suçu gibidir. Görüldüğü üzere kamu hakları söz konusu olduğunda suçlunun kendisini teslim etmesi tövbenin kabulü için zorunlu iken, Allah hakkını ilgilendiren hususlarda böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.¹¹⁶⁰

Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki asıl tartışma, tövbenin günahları düşürüp düşürmeyeceği konusunda odaklanmaktadır. Bağdat ekolü, cezayı düşürmede tövbenin rolünü ilahî iradeyle ilişkilendirir. Çünkü tövbeyle beraber Allah'ın bu cezayı düşürme iradesi işin içerisinde olmalıdır. Tek başına tövbenin bu anlamıyla bir fonksiyonu yoktur. Allah'ın aynı zamanda yapılan tövbeyi cömertlik ve lütfuyla kabul etmesi gerekir. Basra ekolü ise tövbenin, tek başına cezayı düşürecek etkiye sahip olduğunu iddia eder. Ancak bunun için birkaç şartın varlığı gereklidir. Belirtildiği üzere günaha samimi şekilde pişmanlık duymak, benzerini tekrarlamama hususunda kararlı bir duruş sergilemek gerekir. Aynı zamanda pişmanlık ile kararlılık, birlikte olmalıdır. Bu şartlarda tövbe sahih ve samimi olur.¹¹⁶¹

İbn Melâhimî ise her iki ekolün tövbenin kabul edilmesiyle ilgili kanaatini şu şekilde izah eder. Basra ekolüne göre tövbe, cezayı düşürdüğü için kabulü gereklidir. Dolayısıyla cezayı düşürdüğü halde tövbe edeni cezalandırmak zulümdür. Bağdat ekolü ise tövbenin kabulünü cömertlik (cûd) olarak anlar. Tövbeden sonra ceza, tefaddulen düşmüştür. Tövbe eden birini cezalandırmak bu açıdan hasen değildir.¹¹⁶² Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre tövbeden sonra bir kimseyi cezalandırmak zulümdür. Tövbenin varlığı halinde ceza fiili, doğal olarak ortadan kalkar. Tövbe ile büyük günahın cezası izale edilemezse, teklif hasen bir fiil olmaktan çıkar. Çünkü teklifin temel hedefi mükellefi sevaba ulaştırmaktır. Günahından kurtulma imkânı olmayan birini sevaba

¹¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 404-405.

¹¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 407.

¹¹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 407.

¹¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 535-536; (II, 748); Râvî, *Akl ve'l-Hürriyye*, s. 284-285.

¹¹⁶² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 507.

ulaştırma olanağı yok ise böyle bir amaç için teklifte bulunmak tutarsız bir durumdur.¹¹⁶³ Çünkü ceza hükmü devam ettiği sürece kişi itaatıyla kendisine fayda sağlayamaz. Kâdî'ya göre aklen, yapılan bir hatayı telâfi etme imkânı yoksa buna tövbe veya özür denilemez.¹¹⁶⁴

Bağdat ekolünün kurucu simgesi olan Bîşr el-Mu'temir tövbe konusunda farklı bir görüş ile öne çıkmıştır. Ona göre büyük günah işleyip tövbe eden biri daha sonra aynı günahı tekrar etse, önceki tövbeyle düşen cezası geri gelir. Ona göre tövbe edildiğinde bir daha günaha dönmeme nasuh tövbenin şartıdır. Günahın tekrarı halinde hem ilk işlenilen günahın hem de tekrarlanan günahın cezası birlikte hak edilmiş olur.¹¹⁶⁵ Ona göre bir kimse küfründen tövbe edip Müslüman olsa, sonra içki içse, Allah bu kimseye tövbe ettiği küfür sebebiyle de azap eder. Böyle bir durumda ortaya çıkan sorun Müslüman ile kâfirin azap noktasında eşitlenmesidir.¹¹⁶⁶

Tövbe ve günahın tekrarı meselesiyle ilgili bu tartışmada iki uç kutbun varlığı dikkat çekmektedir. Biri oldukça tavizsiz ve katı bir söylem üretirken; diğeri tam aksine daha esnek ve rahatlatıcı bir üslup tercih etmiştir. Bu iki aykırı kutup sonraki dönem Mu'tezilî âlimlerin gözünden kaçmamıştır. Ebu Ali, bu hususta uzlaşmayı sağlayacak bir görüş ortaya koyar. Ona göre tövbe bir cinste ısrar etmemektir. Örneğin bir kimse içki içmekten tövbe eder; fakat zina suçunu işlemeye devam ederse ilk tövbesi sahihtir.¹¹⁶⁷ Kelamcılar da genel itibariyle bu görüş üzerinde hem fikirdirler.

Fakat aynı cins günahın tekrarı halinde tövbenin geçerliliği üzerinde görüş ayrılığı vardır. Ebu Ali aynı cins günahı ısrar etme halinde tövbenin kabul olmayacağını düşünür. Ona göre bir kadeh içki içen biri tövbe eder, daha sonra bir kadeh daha içerse onun tövbesi kabul olmaz.¹¹⁶⁸ Çünkü bu kimse aynı günahı ısrar etmektedir. Bu ise tövbenin sıhhat şartına engel oluşturmaktadır. Buna göre cinslerin farklı olması halinde tövbe sadece kastedilen günah cinsi için geçerlidir. Fakat Ebu Ali'nin düşüncesi Basra ekolünün nedm ve azmin birlikteliği ilkesiyle çelişmektedir. Bir günah işlenirken bir başkasına tövbe etmek Basralılar tarafından nedm ve azm kuralını çiğnemektir. Bu çelişkinin farkında olan Ebu Haşim, babasına ciddi eleştirilerde bulunur. Ona göre bir

¹¹⁶³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 507.

¹¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 294.

¹¹⁶⁵ Râvî, *Akl ve'l-Hürriyye*, s. 285.

¹¹⁶⁶ Abdürrezzak er-Rusânî, *Muhtasarü'l-Fırâk-beyne'l-Fırâk*, Mısır 1925, s. 111.

¹¹⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 539; (II, 756); Râvî, *Akl ve'l-Hürriyye*, s. 286.

¹¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 539; (II, 756); Râvî, *Akl ve'l-Hürriyye*, s. 286.

kısım günahta ısrar ederken bir başkasına tövbe etmek geçerli değildir. Bu açıdan o, Bısr'ın görüşüne yaklaşmıştır. Tövbe herhangi bir günah ayırmaksızın bütün günahlara edilmelidir. Günahlar arasında belirli cinslerin tespit edilip sadece onlara tövbe edilmesi geçerli bir tövbe değildir.¹¹⁶⁹ Kaldı ki bir kimse işlediği günahları biliyorsa tamamına tövbe etmelidir. Fakat günahları arasında pişman oldukları olabileceği gibi bir kısmının hasen olduğu inancına da kapılabilir. Böyle bir durumda kişi pişman olma hususunda bütün gayretini sarf eden değildir. Bu karışıklık nedeniyle tövbe kusurlu hale gelmiştir. Kâdî Abdulcebbar'a göre de birey bu gibi durumda önce şüphe duymalı, sonra kabih olan suçlarını araştırmalı ve en sonunda tövbe etmelidir. Bunun dışında şüphe halinde iken icmâlî bir tövbede bulunması da mümkündür.¹¹⁷⁰

Cüşemî'ye (h.494/m.1101) göre işlediği günahtan tövbe eden sonra tekrar işleyip bir daha tövbe eden ve bunu alışkanlık haline getiren kimsenin tövbesi bir takım şartlarla kabul edilir.¹¹⁷¹ Bu şartlar azm, nedm, her tür telâfi imkânının işe koşulması, farzları eda, hak ve borçların ödenmesi vs.dir.¹¹⁷² Ancak bu kimsenin daha önceden hak ettiği mükâfat ve cezanın geri dönmeyeceği söylenmiştir. Çünkü ceza, tövbeyle örtülmüş (tekfir) sevab ise günah ile düşmüştür (ihbat).¹¹⁷³ Bundan başka Ebu Ali, fiilde cins ve büyüklüğü (izâm) esas almıştır. Kâdî Abdulcebbar ise fiilde kabih olan yönü dikkate alarak Ebu Haşim ile aynı görüşü paylaşmıştır.¹¹⁷⁴ Ebu Haşim'e göre kabihe pişman olmak sadece kabih olması sebebiyledir. Buna göre bir illete binaen bir şeyi terkeden, ortak illete sahip diğer bütün şeyleri terk etmelidir. Bu bakımdan bütün kötülükler kabih olması hasebiyle terk edilmelidir.¹¹⁷⁵

Eş'ari kanadı ise Mu'tezile'nin tam aksi düşüncededir. Günaha tekrar dönmek Cüveynî'ye (h.478/m.1085) göre önceden yapılan tövbeleri geçersiz kılmaz. Çünkü ona göre tövbe tamamlanmış bir ibadet hükmündedir. Bir ibadet tamamlandıktan sonra onun batıl olduğu iddia edilemez.¹¹⁷⁶ Bir kimse herhangi bir günahına tövbe ederse tövbesi makbuldür. Aynı günahı tekrar işlemesi halinde geçmişte yaptığı tövbe geçerlidir. Yani önceki tövbe, günahın tekrarıyla iptal olmaz. Bu yüzden günahın yenilenmesi halinde

¹¹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 539; (II, 756).

¹¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 330.

¹¹⁷¹ Cüşemî, el-Beyhâkî, Ebu Said el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrame, *Tahkîmu'l-Ukûl fî-Tashihi'l-Usûl*, (ys.), (ts.), PDF created with pdf Factory Protrial version, www.pdfactory.com, s. 152.

¹¹⁷² Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, s. 151.

¹¹⁷³ Cüşemî, *Tahkîmu'l-Ukûl*, s. 152.

¹¹⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 345.

¹¹⁷⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 500-501.

¹¹⁷⁶ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 93.

tövbenin de daima canlı tutulması bir bakıma yenilenmesi gerekir. Bu şekilde her bir tövbe farklı bir ibadet olmaktadır.¹¹⁷⁷ Ehl-i Sünnet'in bu yaklaşımı günah işlemeyi sürdüren fakat bir yandan da pişmanlık duyan kimseler için yerinde bir çözümdür. Fakat olumsuz yönüyle de birey, günahı rahatsızlık duysa bile günahı sürdürmeyi alışkanlık haline getirebilir.

Kâdî Abdulcebbar, kötülüğü sürdürmenin insan adına telâfisi mümkün olmayan zarar anlamına geldiğini söylemektedir.¹¹⁷⁸ Bu sebeple teklif süresince insanın ahirette zarardan ve cezadan korunması için tövbe etmesi gerekir. Günah işleyip de bu süre içerisinde tövbe etmeyen biri Mu'tezile'ye göre günahın zararından endişe etmiyordur. Bu sebeple büyük günah işleyen ve ısrarla sürdürüp tövbe etmeyen biri cezayı hak etmektedir. Tövbeyle kendini yenileme ihtiyacı hissetmeyen biri mevcut halinden hoşnut olan kimse konumundadır. Şu halde Mu'tezile'ye göre tövbede asıl olan telâfi imkânlarının tamamını işe koşmak ve bu sayede kötülüğe hiç bulaşmamış gibi arınmaktır. Çünkü kötülüğe tövbe, yalnızca pişmanlık, kararlılık ve hukukî yönden telâfi ile mümkündür.

1. ŞEFAAT ve AF YOLUYLA DÜŞMESİ: PASİF İSKAT

Mu'tezile ekolü, Allah'ın kurmuş olduğu sistemin içerisinde onu alt üst edecek bir şeyin dâhil edilmesine karşıdır. Bu nedenle Allah'ın katında iltimas ve torpil teoride de olsa mümkün değildir. Çünkü insan, ancak va'd ve vâidin hakikatine güven duyarsa eylemlerini özgürce yerine getirebilir.¹¹⁷⁹ Nitekim adalet ve güvenin en üst düzeyde olması gereken bir güne duyulacak olan güvensizlik, insan davranışlarına yön veremez. Çünkü böyle bir durumda insanın geleceği şüphe ve ihtimallerin çevrelediği bilinemez bir alana dönüşür. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'ın ahirete dair ilkesini adalet ile insanın eylemleri arasında ahlakî bir ilişki üzerine kurmuştur. Adaleti merkeze aldıkları istihkak teorisi etrafında şefaati bilinenin dışında yorumlamışlardır.

Genel itibarıyla şefaati mevzuunda iki karşıt görüşün varlığı dikkati çekmektedir. İlki şefaati, bir lütuf ve yardım olarak günahkârın kurtuluşuna çare olan seçeneklerden

¹¹⁷⁷ Nisâbü'rî, *el-Gunye-fi-Usûli'd-Din*, s. 178.

¹¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 542; (II, 762-764); Özellikle insanlar arasında vuku bulan gasp, hırsızlık, katl gibi suçların telafisinde yetkili merci gerekli müeyyideyi uygulamakla yükümlüdür. Örneğin gasp halinde tövbe ile beraber gasba konu olan malın aynıyla veya kıyemiyle şahsın kendisine, varislerine veya fakirlere iadesi zorunludur. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 542; (II, 762).

¹¹⁷⁹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 104.

biridir. Diğeri ise ahirette şefaât tarzında bir iltimas olmayacaktır. Bu nedenle günahkâr için şefaatin varlığı tekrar sorgulanmalı ve yeni bir yorum getirilmelidir. Mu'tezile'nin bu konuda tavrı, ümit (terğîb) ve korku (terhîb) düalitesini başarılı bir şekilde uygulama üzerinedir. Onlara göre mükellef tedbiri asla bırakmamalı tüm plan ve programını hesabını verebileceği ölçüde yapmalıdır. Câhız'a göre ümit ve korku yaşam süresince olabilecek bütün tedbîrlerin özüdür.¹¹⁸⁰ Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre şefaât, tedbirli hareket eden ve işi şansa bırakmayan iyilere has bir durumdur. Bu noktayı vurgulama sadedinde İbn Melâhimî şefaati, günah veya günahkâr ile ilişkili görmemektedir. Ona göre şefaât, tamamen hayır ve hasenatın varlığı halinde gerçekliği olan ilahî bir destektir. Bu yönüyle şefaât, Mu'tezile düşüncesinde sadece iyilerin hakkıdır.¹¹⁸¹ Esasında Mu'tezile, 'günahkâr birinin kurtulmasına vesile olma' anlamıyla şefaati dinin içerisinde yer alan bir uygulama olarak görmemektedir. Dolayısıyla tarihî bağlamı itibariyle de onların düşüncesinde şefaât, dinî inanç olmaktan öte siyasî bir karar niteliği taşımaktadır. Buna dair Câhız, had cezalarını etkisizleştirmek için (ta'tîl) Muâviye b. Ebî Süfyan tarafından şefaât anlayışının üretildiğini söyler.¹¹⁸²

Buradan hareketle diyebiliriz ki Mu'tezile'nin şefaât anlayışı, istihkak görüşleri ile doğrudan ilintilidir. Çünkü onların düşüncesinde bireyin hariçten bir müdahaleyle cezadan kurtulması istihkaka aykırıdır. Mu'tezile şefaati, bireyin hak ederek elde ettiği ilave bir lütuf ve ihsan olarak görmektedir. Doğal olarak şefaât, onlara göre hak edilmelidir. Bu izahın akabinde şefaatin lügavî anlamına yer verip; Mu'tezile düşüncesindeki imkân ve alanını tespit ederek, istihkak ile ilişkisine değinebiliriz.

3.1. Şefaât Kavramı

'Şef', sayı itibariyle bir şeyi çift yapmaktır. Bu anlamıyla 'tek'in (vitr) zıddıdır.¹¹⁸³ Kur'an, "çift ve tek olana" diyerek kelimenin bu anlamına yer vermektedir.¹¹⁸⁴ Teknik olarak çift olmak, bir başkasının yanında yer almaktır. Nitekim şefaât ile tek olan ihtiyaç sahibi kimse, şefaât edenin yardımıyla 'şef' yani çift

¹¹⁸⁰ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 105.

¹¹⁸¹ İbn Melâhimî, *Tuhfetu'l-Mutekellimîn*, s. 192; İbn Melâhimî'nin bu konuda Eş'ariler'e yönelttiği eleştiriler için ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 324-327.

¹¹⁸² Câhız, *Resâilu'l-Câhız (Risâle fi'n-Nâbita)*, II, 11.

¹¹⁸³ Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, thk. Abdülalîm et-Tahavî, Kuveyt 1984, XXI, 279; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, s. 733; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 464; (II, 606); İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 547.

¹¹⁸⁴ Fecr 89/3.

olmuştur.¹¹⁸⁵ Şefi' ise bir başkası adına bir şey talep eden ve yardım isteyen kimsedir.¹¹⁸⁶ Bu göreviyle o, bir başkasının ihtiyaç duyduğu konuda ona yardım eden (nâsır) konumundadır.¹¹⁸⁷

Istilahta ise şefaât, bir başkasına fayda sağlamak için ondan zararı gidermektir.¹¹⁸⁸ Saygınlık ve mevki itibariyle üst konumda olan birinin daha aşağı bir düzeyde olan biriyle bir araya gelmesidir.¹¹⁸⁹ Dolayısıyla şefaât, üst konumda olanın altta olan için fayda talebinde bulunmasıdır. Çünkü şefaât, hem bir faydanın elde edilmesi hem de zararın izale edilmesi talebidir. Ne var ki fayda, herkesin bir diğeri için isteyebileceği bir değerdir. Mevki itibariyle şahıslar arasındaki farklılık, şefaatin tek taraflı bir fayda talebi olduğunu göstermektedir.¹¹⁹⁰

Kur'an, daha çok tevhid hassasiyetini gözeterek Allah'ın dışında bir başkasına şefaât yetkisini tanımamaya odaklanmıştır. Bu doğrultuda Allah'ın izni olmaksızın şefaât etme veya bekleme beklentisi içerisinde olmayı reddeden¹¹⁹¹ katî ifadeler yer vermiştir.¹¹⁹² Örneğin, şefaati, mutlak nefiy üslubuyla reddeden ayet Bakara 254. ayetidir. *“Ey inananlar, ne alışverişin, ne dostluğun ve ne de şefaatin olmadığı gün gelmezden önce, size verdiğimiz rızıktan Allah için harcayın. Kâfirler, zalimlerin ta kendileridir.”* Görüldüğü üzere bu ayet, hiçbir şekilde şefaatin gerçekleşmeyeceğini ve hiç kimsenin şefaatine müsaade edilmeyeceğini mutlak surette bildirmektedir. Şefaatin mukayyet (şarta bağlı) olarak nefiyine ise *“Artık onlara şefaâtçilerin şefaati fayda vermez.”*¹¹⁹³ ...Zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü tutulur bir aracıları yoktur¹¹⁹⁴ anlamındaki ayetler örnek olarak verilebilir. Burada nefiy üslubu, kâfir ve zalimlere şefaatin asla gerçekleşmeyeceğini bildirmek içindir. Ahirette şefaati mümkün gören ayetler ise *“...O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefaât edebilir?”*¹¹⁹⁵ *“O gün Rahman'ın izin verip sözünden hoşlandığı kimseden başkasının şefaati fayda*

¹¹⁸⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXI, 279; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 464; (II, 606).

¹¹⁸⁶ İsfahânî, *Müfredat*, I, 346.

¹¹⁸⁷ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 545.

¹¹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 464; (II, 606).

¹¹⁸⁹ İsfahânî, *Müfredat*, I, 346-347.

¹¹⁹⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 547.

¹¹⁹¹ Bakara 2/48, 123, 254.

¹¹⁹² Akif Akay, *İslam İncasında Şefaât*, (Doktora Tezi), Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012, s. 53-55.

¹¹⁹³ Müddesir 74/48.

¹¹⁹⁴ Mümin 40/18.

¹¹⁹⁵ Bakara 2/255.

vermez”¹¹⁹⁶ anlamındaki ayetlerdir. Bu ayetler, şefaatin ancak bir izin ve yetkiyle olacağını bildirmektedir. Fakat ayetlerde, şefaatin bir koruma ve kayırma olmadığı net bir şekilde görülmektedir.¹¹⁹⁷

Kur’anî bağlamı itibarıyla şefaât, Kur’an’ın kavramlaştırdığı bir terim olmaktan öte muhatabın zihninde önceden var olan yanlış bir kurtuluş algısıdır. Bu aşamada Kur’an’ın tavrı, şefaati kabul etmek veya dine mal etmek değildir. Böyle bir algının yok edilmesi noktasında gereken çabayı göstermektir.¹¹⁹⁸ Çünkü Kur’an’da şefaatin işlevi, ebedî cezayı hak eden birinin cezasını engellemek değildir. Bireyin yalnızca kendi özgür tercih ve emeği ile korunacağı vurgulanmakta ve insanın yapıp ettiklerinin karşılığını mutlaka göreceği¹¹⁹⁹ açıkça bildirilmektedir. Bu nedenle insanın cezadan kurtulmasının tek yolu olarak samimi bir tövbeye dikkat çekilmektedir.¹²⁰⁰

Öyleyse şefaât, bir beklenti halidir. Bireyin, içerisinde bulunduğu olumsuz durumun düzeltilmesi için hatırı sayılır bir kimsenin yardımını beklemesidir. Mu’tezile ise bireyin bireysel çabasından bağımsız her türlü menfaat beklentisini istihkak düşüncesine aykırı bulmaktadır. Bu nedenle onlara göre şefaât, kurtuluş için alternatif bir yol değildir. Kısacası Mu’tezile’de bireyin özgürlüğü, herhangi bir şekilde kurtarıcı fikrine müsaade etmeyen bir düşünceye sahip olmalarında etkili oluşturmaktadır.

3.1.1. Şefaatin Kapsamı

Mu’tezile ile diğer itikâdî ekoller arasında ihtilaf, şefaatin varlığı konusunda değildir. Görüş ayrılığı daha çok şefaatin kim için olacağı noktasındadır. Bilindiği üzere Mu’tezile, büyük günah sahiplerine şefaatin olmayacağını ileri sürmektedir. Çünkü onlar, şefaati, el-va’d ve l-va’id prensibi etrafında tartışmaya açmışlar ve bu doğrultuda yorumlamışlardır. Mu’tezile şefaati, günahkârı azaptan kurtarma olarak anlamamış fayda ve lütfun artırılması şeklinde yorumlamıştır. Bu bağlamda Zemahşerî’ye göre günahkâr biri ziyade iyiliğe daha da fazla muhtaçtır. Çünkü işlediği günahlar mevcut

¹¹⁹⁶ Taha 20/109.

¹¹⁹⁷ Mahmud, Mustafa, *eş-Şefaatu-Muhaveletu li-Fehmi’l-Hilâfi’l-Kadîm beyne’l-Müeyyidîn ve’l-Muarizîn*, Kahire 1999, s. 48-49; Ayrıca Hz. Peygamber’in şefaatine delil olduğu ileri sürülen ayette şefaât kavramı geçmemekte peygamberin kendisi ve diğer inananlar adına af dilemesi istenmektedir. “Allah’tan başka tanrı olmadığını bil ve kendi günahın, inanan erkeklerin ve inanan kadınların günâhı için mağfiret dile.” (Muhammed 47/19); Bu hitap ahirete ait değildir. Dünyada gerçekleştirilmesi istenen bir emirdir. Çünkü bil ve yap emri, teklifin devam ettiği zaman aralığına işaret etmektedir.

¹¹⁹⁸ Yaşar Düzenli, *Uslûb ve Semantik Açısından Kur’an ve Şefaât*, Pınar Yayınları, İstanbul 2006, s. 45.

¹¹⁹⁹ Necm 53/9.

¹²⁰⁰ Subhî, *fî-İlmi’l-Kelam*, II, 158.

taat ve iyiliklerini düşürmüş; ihbat veya tövbeden sonra amel yönünden oldukça eksik kalmıştır. İhtiyaç duyduğu fayda ve lütfun sağlanması için şefaate gerekmektedir.¹²⁰¹

Şefaate, istenilen ve beklenen bir yardım olunca bunun iki şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Ya taatiyle bir kimse şefaati umuyordur ya da günahı nedeniyle kurtuluşu şefaate bağlamıştır. Asıl değinilmesi gereken nokta şefaatin, öncesinde bir günahı zorunlu kılıp kılmadığıdır. Çünkü ‘inanın birinin şefaate ehil olması için günahı talep etmesi veya günah işlemesi gerekir’ tarzında bir düşünce doğru değildir.¹²⁰² Fakat şefaate tartışmalarında görülen ciddi hata, şefaatin sadece büyük günahla ilişkilendirilmesidir. Bu sorunun farkında olan Mâtürîdî, şefaate ehil olmak için büyük günahın olması gerektiği düşüncesini yanlış bulur. O, bir kimseye bağışlanman için isyankâr ol denmeyeceğini; aksine “bağışlanman için günahı sakın ve tövbe et” denileceğini söyler. Ona göre şefaate nâil olabilmenin yolu itaatkâr olmaktır.¹²⁰³

Mu’tezile de şefaate bağımlı kurtuluş beklentisinin beyhude olduğunu söyleyerek bireyi itaat etmeye ve günahlardan tövbe ile arınmaya yönlendirmiştir. Onlar günahın neden olacağı zararı izale etmenin en kolay yöntemi olarak itaat ve tövbeye esaslı vurgu yapmışlardır.¹²⁰⁴ İbn Melâhimî bu hususu vurgulama sadedinde, ‘iman ve amel bağı güçlü olan birinin şefaate ihtiyacı yoktur’, der. Bu açıdan bakıldığında şefaate, hak edilen faydanın daha da fazla olmasıdır.¹²⁰⁵ Öyleyse farklı izah şekilleriyle birlikte İslam kelam düşüncesinde genel anlamda dört farklı şefaate yaklaşımından söz edilebilir.

1. Hz. Muhammed’e has kılınan şefaate yetkisine makul bir izah getirmek. Daha açık ifadeyle peygamberin şefaate yetkisini imkân sınırlarına çekerek mutlak şefaati Allah’a has kılmak ve böylece her iki karar arasında bir tezat oluşturmamak.

2. Hesapsız cehenneme girecek bir topluluğa şefaate etme.

3. Derece ve nimetin artırımı anlamında şefaate.

4. Günahları sebebiyle cehenneme giren bir kimseyi veya kavmi oradan çıkarma şeklinde şefaate.¹²⁰⁶

¹²⁰¹ Zemahşerî, *Minhâc*, s. 57-58.

¹²⁰² İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fî-Usûli’l-Dîn*, s. 546.

¹²⁰³ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 475.

¹²⁰⁴ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fî-Usûli’l-Dîn*, s. 546-547.

¹²⁰⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik fî-Usûli’l-Dîn*, s. 547.

¹²⁰⁶ Ali eş-Şabî ve dğr. *Mu’tezile beyne’l-Fikri ve’l-Amel*, s. 133; Ayrıca bk. Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî-Akâidi Ehli-İslam (Kelam İlmine Giriş)*, Ter. Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul 2016, s. 252-253.

Mu'tezile birinci ve üçüncü maddedeki şefaati kabul eder. İkinci ve dördüncü maddeyi ise peygamberin büyük günah sahibine şefaati etmeyeceği düşüncesiyle reddeder.¹²⁰⁷ Ebu Ali el-Cübbâi cehennem ehli olan birinin Allah'ın öfke ve gazabını hak ettiğini söyler. Böyle birine peygamberin şefaati etmesi nasıl caiz olur, der. Çünkü bu anlamıyla şefaati, günahkâr ve cehennemlik birinden peygamberin razı olması ve onu sevmesidir. Bu durum, Allah'ın gazap ve lanetine uğramış birinden peygamberin hoşnut olması anlamına gelir ki böyle bir şey mümkün değildir.¹²⁰⁸ Ona göre ilahî karar ile peygamberin iradesi arasında bu tarz bir tezaatın olması mümkün değildir. Daha doğrusu Allah ile peygamberin bir hükümde çatışması beklenmemelidir. Dolayısıyla Ebu Ali, cehennemi hak eden birinin şefaati ile cennet ehli olması mümkün olmayacağını düşünür. Çünkü bir kimsenin ceza ehli iken mükâfat ehline dönüşmesi aralarındaki zıtlık sebebiyle imkân dışıdır.¹²⁰⁹

Burada ayrıca bir başka problem daha ortaya çıkmaktadır. Şefaati konusunda peygamber Allah'tan daha merhametli ve iyi niyetli bir konumda gösterilmektedir. Allah'ın ise intikam alma ve cezalandırma isteği ön plana çıkartılmaktadır. Bu ise meselenin oldukça ironik yönünü oluşturmaktadır. Mu'tezile'nin eleştirdiği şefaatin konusu, menfaat sağlanarak bir ihtiyacın karşılanmasıdır. Bu ihtiyaç, tıpkı mal mülk edindirme, kayırma ve imtiyaz sağlama, vs. yollarla menfaat sağlama veya zarara engel olma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda Mürcie gibi gruplar, şefaati olunandan zararın giderilmesini kabul etmektedirler. Bu tarz şefaati anlayışında peygamber veya şefaate ehil olan kimse menfaat sağlayarak kişi ile günahı arasına girmektedir. Mu'tezile ise istihkak anlayışı gereği böyle bir hukuksuzluğu kabul etmemektedir. Çünkü onlara göre şefaatte zararın giderileceği kişiler büyük günah sahipleri olmamalıdır.¹²¹⁰

Buna rağmen Mu'tezile içerisinde şefaate, Ehli Sünnet ile aynı eksenle yaklaşımların olduğu gözlenmektedir. Şefaati konusunda Ebu Haşim'in Mu'tezile içerisinde istisnâ bir konumu vardır. O, şefaati edecek olanın kızmasıyla şefaatin gerçekleşebileceğini kabul eder ve "tövbe etmeksizin şefaati mümkündür" kaydını

¹²⁰⁷ Ali eş-Şabî ve dğr. *Mu'tezile beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, s. 133.

¹²⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 208-209.

¹²⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 209.

¹²¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 465; (II, 608).

düşer.¹²¹¹ Ona göre bir kimse günahında ısrar üzere olsa dahi onun için şefaât, bağışlamada olduğu gibi iyidir. Kâdî Abdulcebbar, Ebu Haşim'in söz konusu düşüncesini kabul etmez ve Mu'tezilî doktrinine aykırı bir çıkış olarak lanse eder.¹²¹² O, kapsamını daraltarak ve Ehli Sünnet'in aksine, şefaatin cezalandırılan için olmayacağını sadece mükâfat ehlinin bir hakkı olduğunu söyler. Ona göre peygamberin şefaati, cennette müminlere olan övgü ve lütuftan ibarettir.¹²¹³

Ehli Sünnet'in şefaât anlayışında ise günahkâr ve cehennemlik bir müminin cezaya çarptırılmasına engel olma anlamı hâkimdir. Nitekim şefaât, günah ve bunun karşılığı olan azabın varlığı durumunda devreye giren bir yardımdır. Bu açıdan iki farklı anlama sahiptir. İlki, cezayı hak eden günahkâr birinin azabının sonlu olması; diğeri de Allah'ın tefaddulen bağışlamasıdır. Mu'tezile'ye göre her ikisi kabul edilebilir değildir. İlk önce 'ceza kınama gibidir' ilkesince kınamanın sürekli olması cezanın da kalıcı olmasının nedenidir. Tefaddulen bağışlama seçeneği ise insanın mükâfat veya cezayı hak etme dışında bir alternatifi olmadığı için doğru değildir. Dolayısıyla cehennemden çıkıp cennete giren bir kimse ne cezalandırılan ne de mükâfatlandırılan olabilir.¹²¹⁴

Diğer yönden şefaatte bir kimsenin bir başkasına şahitliği söz konusudur. Câhız'a göre delil, kanıt olma noktasında kişilerin şهادetinden daha üstündür. Çünkü delil, değişim ve dönüşüme uğramaz, artmaz, eksilmez ve asla yalan söylemez.¹²¹⁵ Kur'an bu söylenilene şu ayet ile katılmaktadır. “*O gün gelince ağızlarına mühür vuracağız. Fakat elleri yaptıklarını dile getirecek, ayakları da hayatta iken yaptıklarına tanıklık edecektir.*”¹²¹⁶ Ayette insanın kendi iradesiyle yaptıklarının delil olmasına hiçbir şeyin engel olamayacağı açıkça bildirilmektedir. Yargılamanın üslûbu gereği delillere bir başkasının müdahale ederek tersi bir sonucu üretmesi imkân dışıdır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre cezayı hak eden birine peygamber şefaât edemediği gibi onun bir başka yardımcısı da yoktur. O, bu konuda son derece mutlak ayetleri delil getirerek ayetler arasında bir şekilde tahsisin vukûnu da kabul etmez.¹²¹⁷ Nitekim “*ve hiçbir insanın ötekine en ufak bir yararının dokunmayacağı, hiç kimseden şefaatin*

¹²¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 208-209; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 464; (II, 606); Ali eş-Şabî ve dğr. *Mu'tezile beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, s. 133.

¹²¹² Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akâide Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Şîati'l-İmamiyye*, s. 344.

¹²¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 207; *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, s. 367.

¹²¹⁴ Natık bi'l-Hakk, *Tavâliu'l-İlmi'l-Kelami'l-Mu'tezilî*, s. 288.

¹²¹⁵ Her ne kadar Câhız bu ifadeyi dünyevi işler için kullansa da uhrevî planda bunun doğruluğu yine sabittir. Ayrıntı için bk. Câhız, *Felsefetu'l-Ciddi ve'l-Hezl*, s. 103.

¹²¹⁶ Yasin 36/65.

¹²¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 90.

kabul edilmeyeceği, kimseden fidye alınmayacağı ve hiç kimsenin yardım görmeyeceği günün mutlaka gelip çatacağı bilinciyle yaşasanıza."¹²¹⁸ vb. ayetlerin sadece kâfirler için şefaatin olmayacağı şeklinde yorumunu Kâdî, doğru bulmaz. Ona göre bu hitap, azabı hak eden herkesi içerisine almaktadır.¹²¹⁹ Aksi halde peygamber azabı hak edenlere yardım etmiş ve onları kayırmış olur. O, bir kimse zulüm ve günahında ısrar üzere ölürse kendisine şefaate edecek hiç kimsenin olmayacağını düşünür.¹²²⁰

Esasında Kur'an, böyle bir kurtuluşun önünü açmamaktadır. Şu ayetlerde açık bir şekilde bir kurtarıcının olmayacağı vurgulanmaktadır. "...onları yüreklerin sahibini boğarcasına gırtlığa dayanacağı dehşet gününe karşı uyar: o gün zalimler ne samimi bir dost, ne de sözü geçen bir şefaate bulacaktır."¹²²¹ ...O'nun hoşnut ve razı olmadığı hiç kimseye şefaate edemezler.¹²²² Mu'tezile'nin vaîd anlayışına göre günah dışında bir şeye sahip olmayan birini Allah'a karşı koruyacak bir şefaate yoktur. Aynı zamanda böyle birinin azabına son verecek bir aracı da bulunmayacaktır.¹²²³ Bu açıdan Mu'tezile, şefaati, iyilere ve mükâfata ulaşanlara has kılarak kişinin derecesinin yükseltilmesi veya şariat sahibi olan şahsı onure etme olarak yorumlamıştır.¹²²⁴ Böyle bir karşı çıkışın arka planında kanaatimizce büyük günah işleyen kimseye peygamberin şefaate edeceği kabul edilirse, diğer peygamberlerin, mümin ve veli kulların da şefaate yetkisinin olduğu inancı yaygınlık kazanabilir. Hatta bu durum kişinin kendi kendisine şefaate bulunma aşamasına kadar götürülür ki böyle bir ihtimal olası değildir.¹²²⁵

Çünkü Kâdî Abdulcebbar'a göre şefaate, peygamber veya velinin, günahkârın hak ettiği cezaya müdahale etmesidir. Tövbe ise bir kimsenin hak ettiği cezayı yardıma ihtiyaç duymadan hür iradesiyle düşürmesidir.¹²²⁶ Mu'tezile düşüncesinde Ehli Sünnet ve Mürcie'nin af ve şefaate görüşü, insan davranışlarıyla ilahî karar arasında bir tezat olabileceği fikrine dayanmaktadır. Çünkü yanlış şefaate anlayışı ve sorumluluktan arındırılmış af beklentisi esasında insanın bilinçli ve özgür davranışı ile uhrevî karşılığın

¹²¹⁸ Bakara 2/48.

¹²¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 90.

¹²²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 177; II, 442.

¹²²¹ Mü'min 40/18.

¹²²² Enbiya 21/28.

¹²²³ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 363.

¹²²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 404; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 600.

¹²²⁵ Bugün şefaate ehil olan kimselerin sayısında görülen inanılmaz artış bu söylediğimizde haklı olduğumuzu göstermektedir.

¹²²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 404.

çatışması demektir. Bu ise Mu'tezile'nin adalet ilkesinin, istihkak kanunu ve aynı zamanda el-va'd ve'l-vaîd ilkesini anlamsız ve amaçsız kılan bir anlayıştır.¹²²⁷

Şu halde onların düşüncesinde şefaât, inanan ve tövbe edenlerin cennetteki hakkıdır. Fakat ister istemez şu soru akla gelmektedir. Cennet ile mükâfatlandırılmış birine şefaât yoluyla fayda sağlamanın ne tür bir tutarlılığı olabilir. Eğer şefaât, fayda sağlama ve derece artırımı ise cennet en yüce makam ve fayda değil midir? Böyle bir anlayış cennetin kusursuz değil, noksan olduğunu akla getirmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin şefaât anlayışı oldukça semboliktir. Bu düşüncesiyle onlar, Ehli Sünnet'e zıt bir duruşla şefaati yorumlamış böylece benimsediği istihkak kanununa uygun bir yöntem izlemişlerdir. Ehli Sünnet düşüncesinde ise peygamberin büyük günah işleyene şefaât edeceğine dair en güçlü Kur'anî delil, *"Allah'tan başka ilah olmadığını bil ve kendi günahın, inanan erkek ve kadınların günahı için Allah'tan bağışlanma dile"*¹²²⁸ anlamındaki ayettir. Şefaât, kitap ve icma ile sabit olan, Mu'tezile'nin anladığı şekliyle fayda talebi olarak yorumlanamayan hakikattir. Çünkü onlara göre şefaati fayda isteği olarak anlamak, Hz. Peygamber'in kereminin artırılması talebiyle müminlerin de aynı şekilde peygambere şefaâtçi olması gibi bir duruma tekabül etmektedir.¹²²⁹ Malum olduğu üzere böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü şefaât üst-alt ilişkisinde üstün, asta yardımıdır. Altın üste fayda sağlaması şefaât anlayışı ile bağdaşmamaktadır.

Sonuç olarak Kâdî Abdulcebbar, her bir insanın hak ettiği miktarda cezaya uğrayacağını ve kötülük yapan birinin bunun karşılığını mutlaka göreceğini söyler. Fakat iyi biri için durum farklıdır. Onun iyiliğine karşılık gelen mükâfata ek olarak bir de kendisine tefaddulde bulunulacaktır.¹²³⁰ Hiç kuşkusuz cennet, ahirette değil; bu dünyada elde edilecektir.¹²³¹ Bu bakımdan şefaât, ahirette mükâfata götüren bir illet değildir. Dahası insanı azaptan koruyacak olan bir dost veya şefaâtçi değil; bilgi, iman ve ameldir. Şu halde Mu'tezile, şefaati, büyük günahattan arınan iyilerin hakkı olarak yorumlarken; Ehli Sünnet büyük günah işleyen kimselere yardım olarak izah etmiştir.

¹²²⁷ Vâd, *İlmü'l-Kelam ve'l-Felsefe*, s. 33.

¹²²⁸ Muhammed 47/19.

¹²²⁹ Şerif Murtazâ, *Şerhu-Cümelî'l-İlm ve'l-Amel*, s. 156-157; Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 393; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 157; *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelam*, s. 111.

¹²³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 362.

¹²³¹ Buraya şöyle bir açıklama düşülmelidir. Mükâfat ve cezanın bu dünyada hak edilmesi demek bunların sebebi olan kasıt, irade, ihtiyar ve fiilin bu dünyaya ait olmasıdır. Her iki değer kaynağı insanın dünyada yaptıklarıdır. Fakat mükâfat ve cezanın uygulanması ancak ahirettedir. Çünkü mükâfat ve ceza ile teklifin birlikteliği imkânsızdır. Şayet mükellef, teklif sürerken itaati karşılığında mükâfatlandırılma itaatte bulunmaya zorlanmış olur. Böyle bir hal, bilindiği üzere teklifi sonlandırır. Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 512-513; Simîrî, *Kadıyyetu's-Sevab ve'l-İkâb*, s. 320-321.

Dolayısıyla onların şefaât anlayışlarında istihkakdan ziyade iltimas vurgusu daha hâkim görünmektedir.

3.1.2. Şefaât-İstihkak İlişkisi

Câhız, dünyada ve ahirette iki tür cezanın olduğunu söyler. Dünyada yaşanan ceza bir açıdan felaket, diğer açıdan nimettir. Çünkü yaşanan acı ve üzüntü sonuçta bir nimete dönüşüyorsa iyidir. Bundan başka dünyada yaşanan acı ve hüznler günah işlemeye direnç oluşturan bir engelleyici; diğer insanlar için ise bir ibret alma vesilesidir. Bu yönüyle iyi ve faydanın taşıyıcısıdır. Ahiretin cezası ise sırf felaket, zarar ve üzüntüdür. İkinci bir ihtimalin söz konusu olmadığı bir yer olarak bu cezadan kurtulmanın yolu yoktur. Buradaki ıstırap ve cezanın nimete ve sevince dönüşmesi ise mümkün değildir.¹²³² Bunun aksi bir düşüncenin Ehli Sünnet inancında şefaât olarak tezahür ettiği malumdur.

Şefaât, Mu'tezile'de istihkak kanununa tâbî olmaksızın günahkâra kurtuluş imkânı tanıyan bir yardım olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle şefaât ve tövbe onlara göre birbirine zıt iki kurtuluş yöntemidir. Genel anlamda tövbe etmeyen bir kimseyi bağışlamanın imkânı şefaât şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla tövbesiz bağışlanmayı caiz gören şefaati kabul etmiş; tövbe etmeksizin affın olamayacağını iddia eden şefaati inkâr etmiştir.¹²³³ Çünkü şefaât, günahkârı cehennemden çıkarma veya cezasını sonlandırmadır. Tövbe ise günahkârın cehenneme girmesine engel olmalıdır.¹²³⁴ Şefaât tamamen pasif ve birey dışı bir müdahale iken; tövbe, bireyin faal olduğu bir hak etmedir. Aynı zamanda şefaât, mükâfat ve cezanın eşitliği durumunda veya muvazene işleminde tercihin mükâfat yönünde olmasını gerektiren bir müdahale görünümündedir.¹²³⁵ Kısacası şefaât, hak edilmemiş ödül iken; hak ederek elde etme tövbedir. Mu'tezile teolojisinde hak etmediği halde bir şeyin bir kimseye verilmesi ise bilindiği üzere kabihtir.¹²³⁶

Mu'tezile'nin, şefaati salt itikâdî bir mesele olarak gördüğünü iddia etmek yaptıkları açıklamalar muvacehesinde isabetli bir çıkarım değildir. Onlar, sosyal hayatın dokusunu bozacak inanışlara temkînle yaklaşmayı bir yöntem olarak tercih etmişlerdir.

¹²³² Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, V, 100.

¹²³³ Hanefî, *Mine'l-Akîde İla's-Sevra*, IV, 408.

¹²³⁴ Hanefî, *Mine'l-Akîde İla's-Sevra*, IV, 410.

¹²³⁵ Hanefî, *Mine'l-Akîde İla's-Sevra*, IV, 410.

¹²³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 464; (II, 606.)

Kanaatimizce Allah'ın veya bir başkasının insaf ve inayetine kurtuluşu bırakmak, dünyevî ölçekte amelî-ahlakî bozulmalara neden olabilmektedir. Bu söylediğimizle alakalı Kâdî Abdulcebbar bir söz aktarır ve sonuna bir yorum ekler. “İnsanları af ve mağfirete olan güvenleri aldattı. Böylece onlar kendileri için iyi olan bir son olmaksızın dünyadan ayrıldılar. Onlar, şöyle diyorlardı. Rabbimiz hakkında hüsnü zan içerisindeyiz.” Bu cümlelerin sonuna Kâdî, şu ifadeyi ekler. Şayet onlar, Allah'ın tasarruflarına hüsnü zan ile yaklaşırsalardı ona itaati en iyi addederlerdi.¹²³⁷ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Mu'tezile, dünyada iyi olduğu ve kötülükten kaçınıldığı takdirde iyi bir sonun olacağını iddia etmektedir. Fayda ve mükâfat kazanımını ahirete ertelemeyi onlar kabul etmemektedir. Bu nedenle fayda ve mükâfatın sadece teklif yurdunda iyi olanların hakkı olduğunu düşünmektedirler.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, kulların tercihleri neticesinde karşılaştıkları zararı, kendisiyle ilişkilendirmemiştir. O, Kur'an'ın, “*o gün ki, dünyada haksızlık yapmaya meyledenlere, tadın o tükenmeyen azabı denecek, sanki yapageldiğiniz işlerin karşılığında başkasıyla mı cezalandırılıyorsunuz?*”¹²³⁸ buyruğunu delil olarak sunar. Ona göre bu ayet, Allah'ın yalnızca hak ve doğru olanı yaptığına işaret etmektedir. Çünkü Allah, cezalandırmaktan kendisini tenzih etmiştir. Öyleyse kişinin bizatihi irade ve ihtiyarıyla kazandığı cezaya dönüşmüştür.¹²³⁹ İnsan sadece ameli karşılığında ahirette mükâfat veya cezayı hak edecektir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, ahirette şefaatin olmayacağına dair “*o gün her insan yaptığıнын karşılığını görür. O gün hiçbir şekilde haksızlık yapılmaz.*”¹²⁴⁰ ayetine özellikle vurgu yapar. Çünkü ayette insanın eylemleri ‘kesb’ olarak belirtilmiştir.

Kesb, fâilin eylemiyle kendisine fayda sağlaması ve başına gelecek zararı bertaraf etmesidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın bu kavramla kastettiği esasında mükâfat ve cezadır. O, Allah'ın, istihkakı vurgulamak için özel olarak kesb kavramına yer verdiğini düşünür. Bunu da tecrübi âlemle ilişkilendirerek insanın kazandığı mal veya paranın kendi kesbi olduğunu söyler. Çünkü hak edilen kazanç, emeğin karşılığıdır. Bunun ahiret boyutunda anlamı ise dünyevî kazanımların uhrevî bir karşılığa dönüşecek olmasıdır.¹²⁴¹

¹²³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 205.

¹²³⁸ Yunus 10/52.

¹²³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 364.

¹²⁴⁰ Mümin 40/17.

¹²⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 600; *el-Muğnî*, VIII, 155-156.

Kâdî Abdulcebbar bu nedenle “*her bir insanın, yaptıkları eylemlerden dereceleri vardır. Allah, onlara yaptıklarının karşılığını tam olarak verir; kendilerine asla haksızlık edilmez*”¹²⁴² anlamındaki ayetin zâhirini dikkate almaz. Ayetin zâhirinden anlaşılan büyük günah işlese dahi bir kimsenin amelinin zâyî olmayacağıdır. Ancak Kâdî’ya göre fiillerin karşılığını hak etmek için engelin olmaması gerekir. Büyük günah, mükâfatı hak etmeye engel teşkil ettiğinden mevcut amellerin fonksiyonu kalmamıştır. Dolayısıyla büyük günah işleyen, kendisini mükâfatı hak etmekten çıkarmış, cezayı hak eden durumuna sokmuştur. Bu açıdan ona göre fâsığa amellerinin karşılığının verilmemesi ona karşı bir zulüm değil, adaletin gereğidir.¹²⁴³ İbn Melâhimî, Mu’tezile ashabının; “*o gün zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatchisi vardır*”¹²⁴⁴ ayetini, ister fiilleriyle bir başkasına isterse işlediği günahlarıyla kendisine zulmetsin her zalimi kapsadığı şeklinde izahına yer verir.¹²⁴⁵ Ayrıca İbn Melâhimî ahirette, Allah’ın üstünde bir yetkiyle itaat edilecek bir güce hiç kimsenin sahip olmadığını belirtir.¹²⁴⁶ Bu düşünceye göre ahirette yargılamanın merkezinde yalnızca istihkak yer alacaktır. Çünkü ahirette yargılamayı âdil kılan en esaslı dayanak, kişinin özgür iradesiyle yaptıklarıdır.

Ehli Sünnet bu yönü, yani kişinin yaptığı ile yüzleşecek olmasını inkâr etmiş değildir. Fakat onlar, Mu’tezile’nin günahkâr mümin hakkındaki ebedî azab anlayışını reddetmek için alternatif çözümler üretmişlerdir. Ehli kiblede günahkâr müminler tövbe etmeden ölürlerse Allah’ın onları affetmesi mümkündür. Bir miktar azap edip daha sonra onları cennete sokabilir veya bir şefaatchinin şefaati ile azaptan kurtarabilir.¹²⁴⁷ Onlara göre kim zerre miktarı iyilik yaparsa onu görecektir ayeti¹²⁴⁸ bunun açık kanıtıdır. Çünkü günahkâr, taatin en büyüğü olan mârifet, tevhid, muhabbet ve tâzime sahiptir. Allah, taati oluşturan bu unsurlara sahip olan birini sevaba ulaştıracağını bildirmiştir. Kur’an bu bağlamda, hiç kimsenin amelinin göz ardı edilmeyeceğini,¹²⁴⁹ en ufak bir iyilik yapanın mükâfatının teminat altında olduğunu¹²⁵⁰

¹²⁴² Ahkâf 46/19.

¹²⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, II, 614-615.

¹²⁴⁴ Mü’min 40/18.

¹²⁴⁵ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik-fi-Usûli’d-Din*, s. 545.

¹²⁴⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu’l-Fâik-fi-Usûli’d-Din*, s. 545.

¹²⁴⁷ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 379-380; Bağdâdî, *Usûlü’d-Din*, s. 267-268; Nesefî, *Tefsîratu’l-Edille*, II, 368, 397.

¹²⁴⁸ Zilzal 99/7.

¹²⁴⁹ Ali-İmran 3/195.

¹²⁵⁰ Kehf 18/30.

bildiren açıklamalarda bulunur. Bütün bunlar günah işleyen bir müminin ebedî bir azaba maruz kalmayacağını gösteren delillerdir.¹²⁵¹

Görüldüğü üzere Ehli Sünnet, ahirette bir değerlendirmenin olacağını kabul etmektedir. Onlar Mu'tezile gibi kesin bir yargı ifade etmekten uzak durmuşlardır. Genel anlamda olasılık cümlelerini tercih ederek günahkârı kurtarmanın değişik yollarını aramışlardır. Çünkü fâsıkta hiçbir günahın yok edemeyeceği iman vardır. Ehli Sünnet'e göre günahkârın imanı, ebedî azab düşüncesini imkânsız kılan en sağlam dayanaktır.¹²⁵²

Sonuç olarak şefaatin hakikati istisnalar haricinde kabul edilmiştir. Fakat keyfiyeti noktasında ortak bir görüş oluşmamıştır. Cennette derecelerin yükseltilmesi, cehennemde girmeye mani olma, cehennemden çıkarma veya hesapsız cennete girme olarak farklı şekillerde anlaşılmıştır. Günümüzde ise şahit olunan en ciddi problem, şefaate tanınan önceliktir. Kategorize etmek gerekirse şefaate, hak etmenin unsurları olan tövbe ve muvazeneden sonra gelmelidir. Hak edilmeden elde edilen bir menfaatin, hak edilerek elde edilene üstün olması doğrusu mantıklı değildir. Dolayısıyla bugün ahiret ile ilgili hususlarda asıl vurgu, daha çok tövbeye ve amellerin adil bir değerlendirilmesinin yapılacağı muvazeneye olmalıdır. Çünkü herkesin yaptığına yanına kar kalacağı bir gün, güvenden çok tedirginlik ve korku üretir. Öyleyse ahirette aslah ve adil olan herkesin yaptığı ile yüzleşmesidir. Şu halde sorumsuzca yaşamayı şefaate ile iyi bir fırsata dönüştürmek izahtan hâli bir durumdur.

3.2. Ebedî Azap Düşüncesi ve Kurtuluş Telakkileri

Bilindiği üzere Allah, kâfir ve münâfıkları ebedî azab ile tehdit etmiştir. Bu vaîdin sadece bu iki grupta mı sınırlı olduğu yoksa büyük günah işleyen kimseleri de kapsayıp kapsamadığı, tartışmanın mihenk noktasını oluşturmaktadır. Mu'tezile, tövbe etmeden ölen bir günahkârın sonsuz bir azabı hak edeceği söylemiyle simgeleşirken, İslam toplumunun çoğunluğu buna ciddi tarzda muhalefet etmiştir. İmamiyye, Mâturîdîler, Eş'ariler ve Mu'tezile'den bir grup günahkâr hakkında kesintili azabın varlığını kabul etmiştir.¹²⁵³

¹²⁵¹ İbn Fürekan, *Mücerredü-Makâlât*, s. 164.

¹²⁵² Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'nin El-Menzile beyne'l-Menzileteyn Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 14, Sayı. 1, 2016, s. 27.

¹²⁵³ Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 391.

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, Kur'an'da ebedî azabın kuralını belirlemiştir. *“Evet! İşte böylesine büyük bir kötülük işleyen ve bunun günahıyla çepeçevre kuşatılan kimseler var ya, bu kimselerdir içinde kalmak üzere ateşe mahkûm olanlar”*¹²⁵⁴ Ayete göre azabın ebedî olmasına sebep olan şey, kişinin yaptığı kötülüklerin mutlak manada Allah'ın rahmetinden tam bir kopuşa götürmesidir.¹²⁵⁵ Zemahşerî, ayette yer alan 'seyyiat' ifadesinin büyük günahlara işaret ettiğini söyler. 'İhatayı' ise kişinin işlediği günahın taatinden daha fazla olması veya bireyin tövbe ile telâfi yolunu tercih etmemesi nedeniyle ebedî azabın kendisini kuşatması olarak anlar.¹²⁵⁶

Ebedî azabın varlığına delil olduğu öne sürülen ve üzerinde ciddi tartışmaların süregeldiği ayetlerden biri de Nisa suresinin 93'üncü ayetidir. Bu ayette Allah, mealen şöyle buyurmaktadır: *“Fakat her kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezası, ebedî olarak cehennemde kalmak olacaktır. Allah ona gazap edip onu lanetleyecek ve onun için korkunç bir azap hazırlayacaktır.”* Mu'tezile bu ayetin yoruma açık olmadığını ve ebedî azabın teolojik gerekçesi olduğunu iddia eder.¹²⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, bu ayete “eğer cezalandırırsa hak eder” kaydının eklenmesini de doğru bulmaz. Ona göre ayetin zâhirî yapısı, böyle bir tasarrufa müsaade etmemektedir.¹²⁵⁸ Bunun aksine ayet, Ehli Sünnet âlimleri tarafından birkaç yorum eklenerek müminleri kapsamayacak şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Burada cinayet suçunu işleyen, bir mümini taammüden öldüren kâfirdir.
2. Katil, mümin biri ise gelecekte gerçekleşeceği bildirilen bir azapla tehdit edilmektedir.

Ehli Sünnet'e göre bu ayette azabın varlığı teorik olarak bildirilmektedir. Kesinleşmiş bir azabın varlığı henüz söz konusu değildir. Buna göre müminlere yönelik vaîdinden Allah'ın dönmesi lütuf ve fazilettir.¹²⁵⁹ Buna ilaveten Kur'an'da ebedî azabın varlığına işaret eden ayetleri bazı Eşârî âlimler, 'uzun bir müddet' olarak

¹²⁵⁴ Bakara 2/81.

¹²⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 97.

¹²⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 289.

¹²⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 201.

¹²⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 445; (II, 564); Ehli Sünnet, İbn Abbas'a dayandırarak bu ayeti Mu'tezile gibi anlamaz. Ayet, bir mümini kasten, imanı sebebiyle öldürme sonucunda bu cezanın kaçınılmaz olduğunu bildirir. Dolayısıyla ayetin kapsam alanı daraltılarak kâfirler ile sınırlandırılmıştır. Bk. Nisâbüri, *el-Ğunye fî-Usûli'd-Din*, s. 171.

¹²⁵⁹ Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, Amman h. 1412, s. 160.

yorumlamışlardır.¹²⁶⁰ Fakat böyle bir yorum, cennet hakkında da benzer bir anlamı çağrıştırmaktadır. Bu durumda müminlere va'd edilen cennetin ebedî olduğunu bildiren benzeri kullanımların (huld, müks, lübs, ebed vb.) da uzun müddet anlamı ihtiva etmesi gerekir.¹²⁶¹ Aynı kavramla ifade edilen ebedîliğin, fâillerin itikâdî tercihlerine göre değişmesi haddizatında çelişik bir durumdur.

Ebedîliği 'uzun müddet' olarak anlamak, "mümin ömrü boyunca günah işlese dahi ateşten bir gün çıkacak" demektir. Bu söylemin temel sebebi, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağı iddiasını çürütme isteğidir. Ancak bir başka çelişik durum daha ortaya çıkmaktadır. Günahkâr müminler için 'hulûd' uzun müddet anlamına geliyorsa kâfirler için de aynı anlama gelmesi gerekir. Çünkü aynı kavramın kâfir ve mümin için farklı bir anlamı ihtiva etmesi mümkün değildir.¹²⁶² Bu durumda inkâr içerisinde olan biri de bir gün cehennemden çıkacaktır.

Mu'tezile, Ehli Sünnet'in yukarıda zikredilen ayete yaptığı yoruma itiraz etmiştir. Onlara göre birinci yorum tutarsızdır. Çünkü lafız, umum ifade etmektedir. Bu suç işleyen herkes, ebedî azabın kapsamına dâhildir. Ayrıca bir önceki ayet, hatayla ölüme sebep olma durumunda yapılacak olan işlemlerden bahsetmekte ve Müslüman için bir takım müeyyidelere işaret etmektedir. Sonra gelen ayetin, bağlamından koparılıp sadece kâfire tahsis edilmesi doğru değildir. Zira bir önceki ayet hataen; bir sonraki taammüden öldürme fiilinden bahsetmektedir. Her iki katl şeklinde fâiller, mümindir. Ardışık iki olay içerisinde yer alan fâillerin bir anda değişmesi bağlamın göz ardı edildiğini göstermektedir. Bu duruma açıklık getirmek üzere usulü fıkıhtan da yararlanılmıştır. Bir hüküm tespit etmek için illet olmaya uygun bir vasfın varlığı gereklidir. Örneğin, el kesme hükmünü zorunlu kılan illet, hırsızlıktır. Celde cezasını gerektiren, zinanın varlığıdır. Buna göre va'di yani ebedî azabı zorunlu kılan, kasten adam öldürmektir.¹²⁶³ Diğer yönden ebedî azap, cinayet suçunu işlemiş kâfiri kapsıyorsa zaten kâfir için

¹²⁶⁰ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 377; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 289; Râzî de ebedilik anlamına gelen 'hulûd'un dilde uzun süre anlamında kullanıldığını söyler. Fakat o, ahiretteki durum söz konusu olduğunda istisnanın yapılabileceğini belirtir. Ona göre ebedilikten istisna edilerek belirli bir süre ayrılabilir. Bu nedenle o, ebediliği 'devamlı olmayan uzun kalış' (tûlu'l-müksi min gayri devâmin) olarak izah eder. Onun düşüncesinde ebedilik kendisinde kesinti olmayan süre anlamına geldiği gibi uzun müddet anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla ona göre ebedilik hem sürekliliğe hem de süreli olana nispet edilebilen bir kavramdır. Bk. Râzî, *Nihâyeti'l-Ukûl*, IV, 225-226.

¹²⁶¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik-fi-Usûli'd-Dîn*, s. 575; Halîlî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 155.

¹²⁶² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 575, 578; Halîlî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 155-156.

¹²⁶³ Halîlî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 161-162.

cinayet suçundan önce bu hüküm sabittir. O zaman bu suçun, vaide ayrıca bir etkisinin olmaması gerekir.¹²⁶⁴

İkinci madde de Allah'ın vaîdinden dönebileceği iddia edilmektedir. Bilindiği üzere vaîd, haberin bir türüdür. Gelecekte gerçekleşecek olan bir durumun haber verilmesidir. Ehli Sünnet âlimleri, va'dden dönmeyi kusur; vaîdi terk etmeyi adl saymışlardır.¹²⁶⁵ Mu'tezile'ye göre Allah'ın gerçekleşeceğini haber verdiği vaîdden vazgeçmesi mümkünse, yalan söylemesi de olasılık dâhilindedir. Fakat ümmet, Allah'ın yalandan münezzeh olduğunda ittifak etmiştir. Esasında bu durum şuna benzemektedir. Bir adamın kölesine: "Senin için hazırladığım ceza şudur. Ancak ben bunu yerine getirmeyeceğim" demesi gibidir.¹²⁶⁶

Mu'tezile, Allah'ın müminlere olan vaîdinden vazgeçmesi durumunda aynı şeyin kâfirler için de mümkün olacağını söyler. Onların hak ettiği azaptan vazgeçmesi de bu doğrultuda mümkündür. Yine Allah, vaîdini yerine getirmekten cayıyor ise kisası ve hadleri yerine getirmenin bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü kisas ve had cezasından vazgeçmek, o anda (dünyada) bir maslahatın temin edilmesi açısından daha faydalıdır. Kısacası Mu'tezile'ye göre Allah'ın vaîdinden dönebileceğini iddia etmek birçok probleme neden olmaktadır.¹²⁶⁷ Dolayısıyla bu tarz bir yaklaşım çözüm odaklı bir veri sunmamaktadır. Bu çelişkiye düşmemek için en isabetli yol, Kur'an'ın işaret ettiğiidir. O da, hak edene hak ettiği şeyin mutlaka ulaşacak olmasıdır. Nitekim birçok ayet, bu hakikate işaret etmektedir. "*Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalanır ve o, kendisine Allah'tan başka ne bir yardımcı, ne de bir savunucu bulabilir.*"¹²⁶⁸ "*O gün her insan kazandığının karşılığını görür. O gün hiçbir haksızlık yapılmaz. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.*"¹²⁶⁹ "*Ve kim zerre kadar iyilik yapmışsa, onun karşılığını görecektir, kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onun karşılığını görecektir.*"¹²⁷⁰ Zikrettiğimiz ayetlerde vurgulanan, insanın yaptıklarının karşılığını mutlaka göreceğidir. Şefaât veya belli bir kritere tabi olmaksızın af olgusu ise insanın (kötü) ameline karşılık gelen cezâ bir müeyyidenin olmamasıdır.¹²⁷¹

¹²⁶⁴ Halîfî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 162.

¹²⁶⁵ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 378.

¹²⁶⁶ Halîfî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 162.

¹²⁶⁷ Halîfî, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, s. 162.

¹²⁶⁸ Nisa 4/123.

¹²⁶⁹ Mümin 40/17.

¹²⁷⁰ Zilzal 99/7-8.

¹²⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 600.

Ehli Sünnet kanadı ise bazı ayetleri delil göstererek imanı en üst itaat ve şirk dışında her türlü günahın etkisini yok edebilecek bir güç olarak anlamıştır. “*Kim Allah’ın huzuruna iyi bir iş ve davranışla çıkarsa bu yaptığıнын on katını kazanacaktır; ama kim de kötü bir fiil ile çıkarsa onun aynısıyla cezalandırılacaktır ve kimseye haksızlık yapılmayacaktır.*”¹²⁷² “*Allah yolunda mallarını harcayanların durumu, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz tane bulunan bir buğday tohumuna benzer: Allah dilediğine kat kat verir ve Allah her şeyi kuşatan, her şeyi bilendir.*”¹²⁷³ İman, bütün iyilikleri aşan, onların üzerinde bir hasenedir. İyilik ve kötülüğün miktarı oranında bir karşılığın takdir edilmesi aklen bilinebilecek bir husustur. İman bütün taat ve iyiliklerin üzerinde bir değere sahip olduğuna göre övgü ve mükâfatı elde etmede daha etkindir. Bu durumda büyük günah işleyen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmek, günaha, iman ve iyiliklerin üzerinde bir değer yüklemektir.¹²⁷⁴

Diğer açıdan itaat eylemi, hem itaat eden hem de kendisine itaat edilenin varlığını gerektirmektedir. Bu ise bilinçli bir eyleme işaret etmektedir. Öyleyse bir kimse, kime itaat ettiğini bilmektedir. Bu duruma göre fâsığın Allah’a olan bilinçli itaati, cezanın süresine de etki etmelidir. Kâdî Abdulcebbar bu düşünceyi kabul etmez. Ona göre salt itaat edileni bilmek, hak edilen cezaya etki edecekse Yahudi ve Hristiyanlar içerisinde de Allah’ı bilen olduğuna göre onların da cezalarının geçici olması gerekir.¹²⁷⁵ Hatta Allah’a itaat etmeksizin insanın varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Kâfir veya mümin her insan, Allah’ın koymuş olduğu kanunlara itaat etmek zorundadır. Kur’an, bu itaatin gönüllü/isteyerek (tav’an) ve zorunlu (kerhen) olduğunu söyleyerek¹²⁷⁶ esasında inkârın zorla boyun eğilen yasaların yanında daha cüzî olan (gönüllü) tercihle¹²⁷⁷ gerçekleştiğini bildirmektedir.

¹²⁷² Enam 6/160; Zemahşerî “emsal”ın ref şeklinde okunmasıyla anlamın şu şekilde olacağını söyler. Bu durumda iyiliğe biçilen on misli değer, en alt sınırı bildirir. Dolayısıyla bunun bir üst limiti yoktur. Bu tamamen bir fazl olarak gerçekleşir. Kötülülklere takdir edilen birebir karşılık ise adl’dir. Öyleyse sevabın eksiltilmeyeceği, azaba da ilave edilmeyeceği bu okumadan çıkarılabilir. Dikkat edildiği üzere bu yorum ehli-sünnet mükâfat ve ceza anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Ayrıntı için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 419.

¹²⁷³ Bakara 2/261.

¹²⁷⁴ Alaaddin Muhammed b. Abdülhamid el- Üsmendî, *Lübâbu’l-Kelam*, thk. M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, s. 170.

¹²⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 452; (II, 576).

¹²⁷⁶ “Onlar Allah’a imandan başka bir itikat mı arıyorlar? Hâlbuki göklerde ve yeryüzünde olan her şey isteyerek veya istemeyerek O’na boyun eğer, çünkü her şey (sonunda) O’na dönecektir.” (Ali-İmran 3/83); Karşılaştırma için bk. Ra’d, 13/15.

¹²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’an Ani’l-Metâin*, s. 70.

Mu'tezile, amel olmaksızın iman ve mârifetin tek başına cezadan kurtarmaya yetmeyeceğini söylemektedir. Onlara göre iman ile amel arasındaki zorunlu bütünlüğün bozulması halinde mükâfatın hak edilmesi mümkün gözükmemektedir. Onlar açısından iman etmek, kötülük ve günahları meşrulaştırıcı bir anlayışın hâkim olmasına müsaade etmemelidir. Bu düşünceleri sosyal ahlak açısından ahlakî bir normun oluşmasına katkı sağlar niteliktedir. Dikkat edilirse her iki ekolün iman anlayışları düşüncelerinin şekillenmesinde baskın faktör olmuştur. Bu bağlamda İbn Füreke, en büyük itaat olan tevhidin günahı düşürmesi gerektiğini söyler. Ancak Mu'tezile tevhidin, günahları yok edici etkisini kabul etmez. Çünkü iman amel ayırımına Mu'tezilî düşüncede yer yoktur.¹²⁷⁸ İbn Füreke'in bu yaklaşımı yerindedir. Çünkü iman, insana, ebedî saadeti sağlayan güçtür. Fakat imanın günahı silmesi, tövbe ve af düşünüldüğünde makul durmamaktadır. Hatta böyle bir algı, iman eden herkesin günahsız olması gibi bir sonucu doğurmaktadır.¹²⁷⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre esasında büyük bir cezayı hak edenler ancak Yahudi, Hristiyan ve Müşriklerdir. Bundan daha az cezaya çarptırılacak olanlar ise fâsık, fâcır, melûn gibi adlar ile anılır.¹²⁸⁰ Aslında azabın şiddeti farklı ise de ebedilik noktasında kâfir ile fâsık arasında bir farkın olmaması, sorunun temel nedenidir. Çünkü fâsık ile kâfirin günahları aynı değildir. Kâfir inkâr içerisinde iken; fâsık iman hali üzere günah işlemiştir. O halde nasıl bir eşitlikten bahsedilebilir? Mu'tezile, eşitlik problemini cezanın sürekliliği düşüncesi ile çözmeye çalışır. Yani büyük günah ve küfrün cezaî karşılığı, kalıcı azaptır. Kâfir ve fâsığın cezasının daimi olmasında eşitlik, suçun büyüklüğü ile alakalı değildir. Fakat azabın sonsuz olmasında bir denklik söz konusudur. Mu'tezile bu sorunu aşmak için müminler arasında farklı itaat şekillerini örnek olarak verir. Öyle ki müminler arasında itaatin oranı farklıdır. Kimisinin taat ve iyilikleri çok fazla iken; bir başkasının ki aynı değerde değildir. Fakat mükâfatın sürekliliği noktasında her ikisi eşittir. Dolayısıyla taati daha az olan birinin mükâfatının

¹²⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Füreke, *Mücerredü-Makâlât*, s. 159-160.

¹²⁷⁹ Burada şu hususu öneminden dolayı hatırlatmanın yararı vardır. Kur'an'ın en büyük olarak nitelediği günah hiç şüphesiz şirktir. Şirkin dışında her tür günah Allah'ın affına muhataptır. Günümüzde ne yazık ki büyük günah denilince nedense şirk akla gelmemektedir. Oysa çağımızın en büyük hastalığı ve inanç felaketi şirktir. Çünkü şirk, Allah'a yakınlatacak araçların varlığını zorunlu kılmaktadır. Bugün pek farkında olmadan insanlar mehdi, şeyh, şih, kutb, gavs, veli dedikleri şahıslara ilahî bir güç atfederek dindarlık altında gizli bir şirki yaşam haline getirmişlerdir. Böyle bir inanç halinin içerisinde birçok günahı meşrulaştırıcı bir damarın barınabileceği unutulmamalıdır.

¹²⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 87, 471; (II, 618).

kesintili olacağı söylenememektedir.¹²⁸¹ Bu bağlamda kâfir ile mümin, itikâd ve taat noktasında eşit değillerdir. Fakat azabı, ebedî olarak hak etme noktasında eşittirler.

Bir diğer husus, fâsığın günahı sürekli değildir. Fakat o, bunun karşılığında sonsuz cezaya çarptırılmıştır. Bu durum adil bir değerlendirmeden uzaktır. Mu'tezile'ye göre fâsık, günahına tövbe edip pişman olmaz veya günahından daha büyük bir iyilikte bulunmaz ise her an için günahkâr olan kimse konumundadır. Bu hal üzere o, sonsuz bir cezayı hak eder.¹²⁸² Ne var ki bir kimsenin ömrü boyunca taat ve iyilik yapıp bu süre içerisinde tek bir büyük günah işlemesi halinde ebedî bir cezayı hak etmesi mantıklı değildir.¹²⁸³ Çünkü bütün taati, büyük bir günah ile düşmüş ve ibadet ve iyiliklerinin hiçbir faydasını görmemiştir. Yine Kur'an'ın, kötülüklerin iyilikler ile yok olacağını,¹²⁸⁴ yapılan basit bir iyiliğin karşılığının görüleceğini bildiren¹²⁸⁵ beyanına aykırı bir durum söz konusudur.

Mâturîdî'nin bu meseledeki yaklaşımı kanaatimizce en isabetli olanıdır. Ona göre küfrün cezası ebedî olmaktır. Çünkü bir dine inanan kimse belirli bir vakitte o dinin mensubu değildir. Örneğin kâfir, tövbe etmediği sürece ebedîyen küfre inanandır. Bu yüzden İslam dışında bir dine inanan kimsenin cezası sonlu değil, kalıcıdır. Buna sebep, ebediliğin belli bir vakitle kayıtlanamamasıdır. Müslümanlardan günahkâr olan kimse ise belirli bir vakitte ve şehvetin o anki baskısıyla bir suç işlemiştir. Daha sonradan bu günahını terk etmiştir. Böyle bir kimse ebedî olarak bu suçu işlemediği için suçun işlendiği zamanda takdir edilen miktarda cezalandırılır. Bu açıdan küfür ile günah birbirinden farklıdır. Bu nedenle de birbirine denk bir hükme sahip olmaları mümkün değildir. Küfür sürekli bir suç iken; fîsk belli bir zamanla kayıtlı günahdır. Dolayısıyla

¹²⁸¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 581.

¹²⁸² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 581.

¹²⁸³ Bu meselenin çözümü gerçekten zordur. Sonlu ve sınırlı bir zaman aralığında işlenen günahlara sonsuz ceza vermek doğrusu adil bir görüntü vermemektedir. Fakat bu konu birtakım düşüncelerle izah edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle günahı nefsin kirlenmesi olarak görüp; nefsin ebedî varlığından hareketle sonsuz bir cezanın varlığına ulaşılmıştır. Diğer yönden dünyada hırsızlık, cinayet gibi zamanla kayıtlı suçlara müebbet hapis hatta ölüm cezası verilebilmektedir. Buradan yola çıkarak anlık suçların ebedî cezasının olabileceği fikrine ulaşılmıştır. Ayrıca azabın sonlu olduğuna yönelik tarihi süreçte bir takım tahminler yürütülmüştür. Bunları maddeler halinde sıralarsak eğer: a. Bütün günahkârlar cehennemden çıkacaktır. b. Cehennem ve ehli yok olacaktır. c. Azap edilenlere sabır ve güç verilerek azabın acısını unutmaları sağlanacaktır. d. Azaba huzur ve mutluluk bitecektir. e. Azap, rahat ve lezzete dönüşecektir. f. Tür olarak ebedilik farklı şekilde tezahür edecektir. Bk. Muhammed Hasen Karamelîki, *Ecvibetü-Şühuhâtî'l-Kelâmiyye: Adl*, Arapçaya trc. Seyyid Ahmed Matar el-Haşimi, nşr. Dâru'l-Kefîl, (ys.), 2016, s. 347-348.

¹²⁸⁴ Hud 11/114.

¹²⁸⁵ Zilzal 99/7.

azabın süresi de bu doğrultuda küfür halinde sonsuz iken; fîsk durumunda, işlenen suçla kayıtlı olarak, belirli bir zaman aralığında uygulanır.¹²⁸⁶

Diğer yönden Eş'ariler'in müminin ebedî bir azap ile cezalandırılmayacağı, şefaât veya af ile kurtulabileceği veya sonlu bir cezanın ardından mükâfata ulaşabileceği iddiası temelsiz değildir. Onları bu görüşe iten en önemli sebep, fâsıkta iki farklı değer olmasındır. Biri, taat yani iyilik ve iman; diğeri fücür (dini prensiplere aykırılık) ve fîsktan (şerî ve sosyal suçlar) oluşan masiyet. Onlara göre bu ikisinden birinin diğeri düşürmesi mümkün değildir. Çünkü iman ile masiyet birbirinin zıddı değildir. Bu durumda fâsıkta iki fiilden oluşan iki isim ve vasıf bir araya gelmiştir. Bu iki isimden birinin isim ve vasıf yönüyle diğeri üstün olması veya onu düşürmesi mümkün değildir. Üstünlük ve tercih, ancak bu gerekçeye uymayan şeylerde söz konusudur. Bu açıdan onlar, fâsık hakkında katî bir hüküm belirtmekten uzak durmayı zorunlu görmüşlerdir. Ehli Sünnet'in bu duruma dair genel kanaati şu söylem ile ilkeselleşmiştir. "Günah ehli olan birinin ne cennete ne de cehenneme müstahak olduğunu iddia ederiz. Aksine onun hükmünü Allah'a bırakırız. Dilerse ona azap eder; isterse affeder."¹²⁸⁷

Bu ifade kanaatimizce 'el-menzile' düşüncesinin Ehli Sünnet versiyonudur. Bir bakıma işin Allah'a havale edilerek kulun ameliyle irtibatını koparma düşüncesi hâkimdir. Mu'tezile'nin el-menzile düşüncesinde kul, amelinden dolayı orta bir konumdadır. Burada ise Allah'ın ne karar vereceği bilinemediğinden orta bir konum söz konusudur. Ancak Ehli Sünnet'in bu yaklaşımı ümidi daima canlı tuttuğu için tercih noktasında önceliklidir. Mu'tezile ise kuldaki çok zor bir şey istememektedir. Ölmeden önce hem Allah'a hem de hak sahiplerine hesap vermesini talep etmektedir. Kısacası Mu'tezile, tövbe ile garanti kurtuluşu temin etmelerini, kulların kendi özgür tercihlerine bırakmaktadır. Bu yönüyle onlar, Ehli Sünnet'in yaklaşımından daha garantidir. Çünkü kurtuluş anlayışında, Allah isterse formundan kul isterseye bir dönüşüm söz konusudur. Büyük bir günahın bu denli yok edici bir niteliğe sahip olması da pratikte paradoksal bir hale sevk etmektedir. Çünkü bu durumda günahın karşısında hiçbir etkisi

¹²⁸⁶ Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, I, 501; Bununla bağlantılı olarak her ne kadar kâfirin küfrü, sınırlı bir zaman aralığında olsa da kâfir hayatını İslam dışında bir yola tabi olarak sonlandırmıştır. Dolayısıyla küfrü sınırlı; fakat fâil olarak kâfir vasfı süreklidir. Bir diğer açıdan Allah'ın kuluna olan nimeti oran ve sayı ile ölçülemeyecek boyuttadır. Bu sebeple bu eşsiz nimeti verene karşı işlenen suçun büyüklüğü de aynı değerdedir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İtizâl*, s. 209-210.

¹²⁸⁷ İbn Füreka, *Mücerredü-Makâlat*, s. 164.

olmayan birçok iyi ve kötü değer yer almaktadır. Artık halde etkisiz birçok iyilik ve kötülüklerin varlığı, ihbat ve tekfirde açıklandığı üzere hak edilen daimi azaba katkı sağlar niteliktedir.

3.3. Tefaddul Üzere Bağışlama-İstihkak İlişkisi

Hak edilmeden elde edilen karşılıksız iyilik tefaddulü¹²⁸⁸ Mu'tezile, günahkârı af ve bağışlama vesilesi görmemiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre hak etmeyi övgü ve mükâfata layık görmek tefaddul ve ihsan olarak nitelendirilmemektedir. Bu bağlamda istihkakın geçerli olduğu alanda karşılıksız iyilikte bulunmayı Kâdî Abdulcebbar, 'kabih menfaat' olarak tanımlamaktadır.¹²⁸⁹ Allah'ın hak etmediği halde bir başkasına haksız menfaat sağlayabileceğini iddia etmek ona göre kötülüğü Allah'a izafe etmektir. Öyle ki bu düşünce, Allah'ın hakkaniyet ve adaleti göz ardı edebileceği anlamına da gelmektedir. Fakat Allah, va'd ve va'id ilkesiyle uyacağı hukuku öncesinde insanoğluna bildirmiştir.¹²⁹⁰

Buradan hareketle günahkâr bir kimse hakkında iki durum söz konusudur. Allah bu kimseyi ya affedecektir ya da affetmeyecektir. Affetmemesi demek, ebedî olarak cehennem ehli olmasıdır. Şayet affederse cennete girecektir ki bu tamamen onun lütfu ve fazlı ile gerçekleşir. Buna dair en güçlü Kur'anî delil ise şu ayettir. "*Bunların tamamı Rabbinin lütfudur. İşte gerçek kurtuluş budur.*"¹²⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, bu ayette ifade edilen lütuf ve başarıyı teklif ile ilişkilendirir. Çünkü insan, her ne kadar amelîyle mükâfatı hak etmiş olsa da bu başarı, Allah'ın tefaddulü olan teklif ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla mükâfat dolaylı yoldan lütfun; doğrudan istihkakın sonucu olmaktadır.¹²⁹²

¹²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 48-49.

¹²⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 50.

¹²⁹⁰ Günümüzde insan ve medeniyetin gelişimi için dört temel ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalınması oldukça önemlidir. Bunlar, ehliyet, liyakat, adalet ve hakkaniyettir. Bu nitelikleri kendisinde barındıran toplumlar bireysel ve kurumsal alanda son derece ileri düzeydedir. Ehliyet ve liyakatın göz ardı edilerek adam kayırma üslubunu benimseyen toplumlarda ahlakî bozulmaların olduğu buna bağlı olarak da ilmî ve fikrî gelişimin sekteye uğradığı malumdur. Dünyada insanî, ahlakî, adil ve hukukî olan bir ilkenin ahiret ayağında bozulabileceğini düşünmek ise doğru değildir. Ahirette hakkaniyet ve liyakatın göz ardı edilerek haksızca menfaat sağlanacağı veya hak ihlallerinin yapılabileceğini iddia etmek bunu da masumane bir şekilde dinî bir terminolojiyle kayıt altına almak yanlış bir düşüncedir. Çünkü adil yargılama hak etmeyi hak edenle eşitlemek değildir. Herkese lâyık olduğu (istihkak) karşılığı vermektir.

¹²⁹¹ Duhan 44/57.

¹²⁹² Muhammed Hıdr Nabha, *Tefsiru'-Kadı Abdi'l-Cebbari'l-Mu'tezili(Tefsiru'l-Kebir ev Muhit)*, tkd. Rıdvam es-Seyyid, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 325.

Kâdî Abdulcebbar, cenneti elde etmenin yolunun tefaddul veya lütuf olmadığını söyler. Bu nedenle cennetin hak edenlerin yurdu olduğunu düşünür. Çünkü mükellefin konumu, cennetin sakinleri olan hûri, hizmetçi, deli ve çocuklardan farklı olmalıdır. Onlar için tefaddul olan ödül, mükellef tarafından dünyada iken hak edilmektedir. Kâdî, dünya ehli için cennetin elde edilmesini sadece istihkaka dayandırmaktadır. Bu nedenle hak etmeyen birinin her ne şekilde olursa olsun cennete girmesini kabih kabul eder.¹²⁹³

Sonuç olarak Mu'tezilî düşüncede tefaddul ile istihkak birbirine zıt iki değerdir. Bu nedenle tefaddülü, ahirette mükâfatı hak edenlere sağlanan özel fayda olarak anlamışlardır. Tefaddül yoluyla kurtuluşu imkânsız gördüklerinden Kur'an'ın buna imkân tanıyan ayetlerini de istihkak düşüncelerine dayanarak tevil etmişlerdir. İstihkakı dejenere edecek her türlü tasarrufu reddederek, kişinin iman ve ameli dışında gerçekleşecek bir kurtuluş anlayışına teorilerinde yer vermemişlerdir.¹²⁹⁴ Çünkü cenneti tefaddulen elde etme, mütefazzılın, hak edilerek elde edilebilen mükâfat ile hak etmeyen fâili bir araya getirmesine bağlıdır. Fakat Mu'tezilî teolojide bu tür bir tasarruf, belirtildiği üzere 'haksız menfaat sağlama' olarak anlaşılmıştır.

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın günahkârı hak ettiği miktarda cezalandıracağını söyleyerek her ne şekilde olursa olsun cezaya tefaddülü ilişitirmez. Bu nedenle günahattan başka kazanımı olan biri için şefaati mümkün görmez. Fakat o, iyilerin hak ettiği mükâfata tefaddülü ekleyerek 'ziyade fayda'ya vurguda bulunur.¹²⁹⁵ Kâdî, Allah'ın, "muḥakkak ki ben, tövbe eden, inanan ve yararlı iş yapan, sonra (böylece) doğru yolda giden kimseyi bağışlarım"¹²⁹⁶ ayetine atıfta bulunarak şefaet veya tefaddul olarak bağışlanmayı, sadece tövbe ve yararlı eylem şartına bağlar.¹²⁹⁷

Açıkcası Mu'tezile, Allah'ın herhangi bir insana iltimas geçmesini veya haksızlık etmesini mümkün görmediği gibi akıllı varlıklardan birinin diğerine karşı ayrıcalığı olmadığını da ısrarla vurgulamıştır. Hatta hak ederek elde edeni, hak etmeden elde edenden daima üstün görmüşlerdir. Bu bakımdan hak etmenin dışında mükellefin mükâfatı elde etmesini sağlayacak alternatif bir çözüme teorilerinde yer vermemişlerdir.

¹²⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 450; (II, 575).

¹²⁹⁴ Ayrıntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 600.

¹²⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 362.

¹²⁹⁶ Taha 20/82.

¹²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 494.

3.4. Adalet-İstihkak İlişkisi Bağlamında Af ve Mağfiret

Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif devam ederken ve mükellef hakkında nihai karar kesinleşmeden peşin bir ödül ve cezanın varlığı mümkün değildir. Çünkü dünya imtihan alanı olarak her zaman alternatif imkânları mükelleflere sunabilmektedir. Mükellefin sorumluluğu devam ettiği sürece mükâfat ve cezanın hak edilmesi bu nedenle imkân dışıdır. Çünkü teklif ile hak edilen mükâfat veya cezanın birlikte olması teklifi abes ve kabih kılar.¹²⁹⁸ Bu açıdan Kâdî, mükâfat ve cezanın ahirete ertelenmesini maslahat gereği zorunlu görmektedir. Ona göre insanın menfaati için dünya telâfi imkânlarına açık olmalıdır. Aksi halde hak etme olgusunun muhafaza edilemeyeceğini dolayısıyla istihkakın gereksiz olacağını düşünür.¹²⁹⁹ Fakat insandan dünyada iken yaptıklarıyla yüzleşmesi ve telâfi etme uğraşı göstermesi istenmektedir. İnsanın dünyada mükâfatı hak etmesini sağlayacak olan da kuşkusuz tövbe ile günahlarını affettirmesidir.

Mağfiret, cezanın kaldırılmasıyla hem günahın hem de rezil olmayı gerektiren çirkinliğin örtülmesidir. Mu'tezilî âlim Rummânî'ye göre mağfiretin gerçekleşmesi iki şekilde mümkündür. İlki, günahlara tövbe etmek; diğeri de itaat ve iyiliklerle günden kaçınmaktır.¹³⁰⁰ Buna göre küfür ve fık türü bütün büyük günahların bağışlanması, 'aklî iyi' kabul edilmiştir. Ebu Ali ve Ebu Haşim de günahların affını aklen mümkün görür. Çünkü onlara göre mağfiret, Allah'ın hakkı olarak bütün günahlar için geçerlidir. Ebu'l Kasım ise bunun aksi düşüncededir. Ona göre affetme, Allah'ın dışında başkasına da terettüp eden haklardandır. O, daha çok meseleye hukuk açısından yaklaşarak hakkın tarafları olabileceği düşüncesindedir. Dolayısıyla her hak sahibinin hakkını iskat veya îfâ etmeye yetkisi vardır.¹³⁰¹

Günah-ceza ilişkisinde sadece hukukî bir yaptırımın olmadığı bunun yanında psikolojik bir yönün de olduğu dikkate değerdir. Mükâfatın kalıcı, cezanın sonlu olduğu düşüncesi aynı zamanda insanî bir eğilimi ifade etmektedir. İnsanî tecrübe, af ve hoşgörüyle birçok suçun affedilebilirliğine şahit olmuştur. Fakat bir taraftan da bunun zıddı bir durum söz konusudur. İnsanoğlu zalim, zorba ve kâtil birini affetmeme eğilimini duygusal olarak tecrübe etmektedir. Hasan Hanefî'ye göre itaat edenin şuuru,

¹²⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 512.

¹²⁹⁹ Tıpkı yetimin tahakkuk eden bazı haklarını, velinin peşinen vermeyip ertelemesi örneğinde olduğu gibi. Yetimin hakkının ertelenmesi, hakkın muhafazası, acil olarak verilmesi hakkın kaybolması anlamına gelir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 512.

¹³⁰⁰ Rummânî, *Tefsîru-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, s. 151.

¹³⁰¹ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 289.

günahkârı affetmeyi içerdiği gibi bazen de isyankârın ceza görecektir olmasından sevinç duyar.¹³⁰² Şu halde günahın boyutu ve etkisi günahkâra karşı insanî tepkinin karakterini belirleyebilmektedir.

Mu'tezile, görüldüğü üzere bireyden hareketle tecrübî kural ve kâideler koyarak meseleyi izah etmeyi hedeflemektedir. Onlara göre itaatkârı mükâfatlandırmaktan, günahkârı da cezalandırmaktan vazgeçmek zulümdür. Zulüm ise takdir edildiği üzere adaletin zıddıdır. İstihkaka dair konularda adaletten taviz verilmesine Mu'tezile, daima karşıt bir duruş içerisinde. Onlara göre mükâfat ve ceza ise adaletin en hassas tecelli edeceği objektiflikte olmalıdır. Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre itaat eden mümin taatiyle mükâfatı; günahıyla da cezayı hak etmektedir. Günahkâr hakkında cezadan vazgeçmek, itaat eden ile kötülük yapanı eşitlemektir.¹³⁰³ Böyle bir ihtimal ise Allah hakkında muhaldir.¹³⁰⁴ Buradan yola çıkarak Mu'tezile'nin günah-ceza-af ilişkisine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşabilmek için Kur'an'da belirtilen üç farklı günah ve bunlara ait hükümlere yer vermek gerekmektedir.

1. Günahların en büyüğü olan şirk. Bu günah, ancak tövbe ile bağışlanır.

2. Şirkin dışında diğer büyük günahlar. Genel kanaate göre Mu'tezile ile Ehli Sünnet'in ayrıldığı nokta burasıdır. Mu'tezile'ye göre günahkâr biri tövbe etmeden ebedî azabı hak eder. Ehli Sünnet ise onun durumunu Allah'ın irade ve kararına havale eder.

3. Allah'ın kesin olarak affedeceği küçük günahlar. Fakat Allah, bunun kuralını belirlemiştir. *“Uzak durmanız emredilen büyük günahlardan kaçınırsanız, (küçük) kusurlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir meskene yerleştiririz”*¹³⁰⁵ ayetiyle küçük kusurların örtülmesi büyük günahlardan kaçınma şartına bağlanmıştır.¹³⁰⁶ Mu'tezile'ye göre ayetin mefhumu muhalifinden anlaşılan, büyük günahdan sakınmazsanız küçük de

¹³⁰² Hanefî, *Minel-Akide İla's-Sevra*, IV, 356.

¹³⁰³ Mu'tezile'nin söz konusu çıkarımına bir takım karşıt delillerle cevaplar verilmiştir. a) Ceza verme Allah'ın kulu üzerindeki hakkıdır. Allah kulunun hak ettiği cezayı tefaddulen düşürebilir. Bu hususta kabih bir yön yoktur. b) İtaat eden ile isyan edenin eşitlenmesi söz konusu olamaz. Çünkü günah işleyen bir mümin ile işlemeyen konum itibarıyla birbirinden farklıdır. Günah işlemeyen mümin fâsıktan derece olarak daha üstündür. c) Cezaya çarptırılmama ihtimali günaha teşvik olmaz. Çünkü işlenen günaha şiddetli bir azap tehdidi, günahı affetmekten daha etkilidir. Dolayısıyla bu tarz bir tehdidin varlığıyla affin imkân dâhilinde olması günaha teşvik değildir. Bk. Muhammed Cârunebi, *el-Husn ve'l-Kubh beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne*, Mekke 1981, s. 133-134

¹³⁰⁴ Hanefî, *Minel-Akide İla's-Sevra*, IV, 359.

¹³⁰⁵ Nisa 4/31.

¹³⁰⁶ Makbûlî, *el-Âlemu's-Şâmi*, s. 74; Küçük günahların cezası örtüldüğü için 'mükæffer' veya 'mağfur' olarak adlandırılmıştır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XX/II, 219.

olsa günahlarınız örtülmeyeceğidir. Buradan Mu'tezile'nin elde ettiği sonuç ise “büyük günahtan kaçınmaksızın küçük günahlar bağışlanmıyorsa, tövbe etmeden büyük günahların affedilmesi mümkün değildir.”¹³⁰⁷

Mu'tezile'nin bu düşüncesine itiraz eden İbn Füreke, küçük günahların bağışlanma olanağını, büyük günahlardan kaçınma şartına ilâştirmesini doğru bulmaz. Buna dair şöyle bir çıkarımda bulunur. Küfür, zinadan daha büyük bir günahdır. Bu durumda küfre kıyasla zina, küçük bir günahdır. O halde küfürden uzak durulduğu takdirde zinanın affedilmesi gerekir.¹³⁰⁸ Fakat Mu'tezile'nin kastettiği büyük günahlar arasında bir kıyaslama yapmak değildir. Çünkü onlara göre büyük günahın affi sadece tövbedir. Bu açıdan İbn Füreke'in Mu'tezile'ye yönelttiği ilzam pek yerinde değildir.

Diğer yönden İbn Füreke, Mu'tezile'yi başka açıdan köşeye sıkıştırmaya çalışır. Ona göre ‘büyük günahtan kaçınılması halinde diğer günahların örtüleceği iddiası’ çok net olan günahların göz ardı edilmesine neden olabilir. Meselâ bir kimse bir başkasını defalarca ölümden kurtararak iyilikte bulursa sonra kurtardığı kimsenin ihtiyacı olmadığı ve zengin olduğu bilgisiyle 1000 lirasını çalsa, daha önce yapılan iyiliklere dayanarak affedilmesi gerekir.¹³⁰⁹

Fakat İbn Füreke'in burada göz ardı ettiği nokta, hırsızlığın da büyük günah olduğudur. Hırsızlık hem itikâdî hem de hukukî yaptırım olan bir suçtur. Bu nedenle onun, Mu'tezile'ye yönelttiği bu eleştiri de muteber değildir. Çünkü Mu'tezile, büyük bir günahı, etkisi daha güçlü diğer bir büyük günahın örtmesinden söz etmemektedir. Onlar daha çok küçük günah ile birey ve toplum nazarında çok da önemi olmayan basit hataları kastetmektedir. Haddizatında büyük günahlar arasında birbirini örtme (tekfir) olgusu, Mu'tezile'nin hatta hiçbir ekolün kabul etmeyeceği bir durumdur. Şu halde “inkâr etmiyorsan zina edebilirsin” veya “ölümden kurtardıysan malını çalabilirsin” tarzı bir yaklaşımı, Mu'tezile'nin kanaatiymiş gibi ifade edip eleştirmek doğru değildir.

Bundan başka Mu'tezile, Allah'ın -dilediği kimse için- şirkin dışında bütün günahları affedeceğini¹³¹⁰ haber verdiği ayete dayanarak günahları ikiye ayırmıştır.

1. Şirk: İmana zıt olan ve tefaddulen dahi olsa affın asla geçerli olmadığı günah.
2. Şirkin dışında diğer günahlar.¹³¹¹

¹³⁰⁷ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 566, 571.

¹³⁰⁸ İbn Füreke, *Mücerredü-Makâlât*, s. 158.

¹³⁰⁹ İbn Füreke, *Mücerred-Makâlât*, s. 160.

¹³¹⁰ Nisa 4/48.

Kâdî Abdulcebbar, bu taksimatı kabul eder. Ona göre ilk madde katî bir haberdir. Dolayısıyla herhangi bir kayıt ve şarta bağlı değildir. Allah'ın şirki affetmeyeceği bu bağlamda kesindir. Ancak ikinci madde yani şirkin dışında diğer günah çeşitleri aynı katî formata sahip değildir. Burada bir kapalılık (ibham) ve olasılık (ihtimal) söz konusudur. O, katî ve ihtimalî forma sahip olan bir kelâma tevakkuf ile (net hükümlerden kaçınmak) yaklaşmak gerektiğini söyler. Çünkü bu durum, şu cümledeki mantık kurgusu ile benzerdir. “Ben ilim ehli olan kimseleri cezalandırmayacağım. Bunların dışında dilediğim kimseyi cezalandıracağım.” Dolayısıyla bu ifadenin ikinci kısmı ancak bunların kim olduklarının bildirilmesiyle bilinebilir. Bu durum dikkate alındığında ayetin ikinci kısmı, kesin bir yargı cümlesi değildir.¹³¹²

Allah'ın kimleri ve hangi günahları bağışlayacağını haber vermemesi bu noktada katî bir hüküm vermeye engeldir. İbn Melâhimî'ye göre Allah, tövbe olmaksızın şirki tefaddulen dahi affetmeyecektir. Ancak ayetin ikinci kısmında, şirkin dışında diğer günahları affetme gerekçesi yani tefaddul gizlidir. Onun bu cümlesinden anlaşılan o ki, şirkin dışında büyük veya küçük bütün günahları Allah tefaddulen bağışlayabilir. Öyleyse “dilediği kimseyi bağışlar” ifadesinde bu kimselerin kim olduğu bilgisi Allah'tadır. Bu kimselerin büyük günah işlemiş kimseler olması muhtemeldir. Ona göre Allah, şirkin dışında diğer günahları affetmeyi iradesiyle, mağfireti ise fazlı ile ilişkilendirmiştir. Bu bakımdan mağfiret etmek, yine onun iradesiyle ilintilidir. Dilerse bağışlar, dilemezse bağışlamaz.¹³¹³ İbn Melâhimî'nin bu cümlesi ile Ehli Sünnet'in affi ve azabı tamamen Allah'ın iradesine bırakan düşüncesi arasında bir benzerlik olduğu dikkate değerdir. Mu'tezile içerisinde de katî hükümler belirtmeyip büyük günah işleyen kimselerin durumları hakkında nihâî bilginin Allah'da olduğu söylenmiştir.

Mâturîdî ise Mu'tezile'nin gınahtan hareketle bu ayeti yorumlamasını doğru bulmaz. Ona göre, dilediği kimseleri bağışlama ifadesi günahları değil, affedilecek insanlara işaret etmektedir. Ona göre bunun anlamı Allah'ın şirke bulaşmayan herkesi bağışlayabileceğidir.¹³¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, şirk kapsamına girmediği için küfrün affedilme ihtimalinin bu ayete dayandırılmasını doğru bulmaz. Ona göre şirk ile kastedilen, bütün inkâr çeşitleridir. Her ne kadar dil, farklı bir sınıflandırma imkânı

¹³¹¹ Akbânî, Ebu Osman Said b. Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Vesîleti-bi-Zatî'llahi ve Sıfatihî*, thk. Nizar Hammadi, Beyrut 2008, s. 116.

¹³¹² Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 187.

¹³¹³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Uşûli'd-Din*, s. 562.

¹³¹⁴ Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 476.

sunarak muhtelif inanç kategorileri tespit etse de din böyle bir ayrıma fırsat tanımamaktadır. Ona göre tevhide aykırı her inanç, küfür çatısı altında birleşmektedir. Şu halde şirk ve İslam'ın dışında diğer inanç türleri bir küfür çeşidi olarak affin kapsamı dışındadır.¹³¹⁵

Zemahşerî, şirk ve şirkin dışında diğer günah çeşitlerine dair yorumunda şunları zikreder. Allah, tövbe edilmedikçe şirki affetmez. Şirkin dışında diğer günahları ise tövbe edildiği takdirde affeder. O, Allah'ın dilediği kimseyi affetmesini her iki halde de tövbe şartına bağlar. Çünkü Zemahşerî'ye göre Allah'ın dilediğini affetmesi hak etmeyle gerçekleşecek bir durumdur.¹³¹⁶ Fakat şu hususun belirtilmesi önemlidir. Mu'tezile, affin karşısında yer alan bir inanç içerisinde değildir. Onlar Allah'ın affa gücü yetmeyeceği tarzında bir yaklaşımı asla ima etmemişlerdir. Allah'ın günah işleyen birini dilerse affedebileceğini teorik olarak kabul etmektedirler. Ancak Allah'ın affi dilemesi için bir takım kuralların olması gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca onlara göre söz konusu ayette Allah'ın affi dileyerek olması, bir zorunluluk bildirmemektedir.¹³¹⁷

Buna karşın Mu'tezile'nin 'şirkin dışında işlenen büyük günahların tövbesiz affedilmeyeceği' görüşünde tutarsız olduğu birtakım mantîkî örnekler üzerinden kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Örnek 1. Zeyd dilediği kimselerin tamamına bir dirhem verecektir.

Örnek 2. Zeyd birine bir dirhem bağışlamayı isterse verecektir.

İlk örnekte bir dirhem verileceği kesin olarak bildirilmektedir. Şayet Zeyd, vermeyi dilemez ve bir şey vermez ise bu haber yalan demektir. İkinci örnek, kesin bir bağıştan bahsetmemektedir. Dolayısıyla dilemeye bağlı gerçekleşecek olan ve olasılık bildiren bir haberdur. Şayet Zeyd dilemez ve bir şey de vermez ise bu haberde yalan söz konusu olmaz. Buna göre ilk örnek ile ikinci örnek aynı ölçüde değer bildiriyorsa şirk ile şirkin dışında diğer günahlar arasında bir farkın olmaması gerekir.¹³¹⁸ Öyleyse Allah 'şirki kesinlikle affetmez' demekle; 'diğer günahları katî surette affetmeyi dilemez' denilmesi arasında bir fark kalmamaktadır. Buna göre olması gereken Allah'ın şirki kesinlikle tövbe olmaksızın affetmeyeceği; şirkin dışında diğer günahları dilerse

¹³¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 188.

¹³¹⁶ Zemahşerî şöyle bir mesel ile iddiasını somutlaştırır. Kral dilediğine bir dinar bağışlamaz; istediğine servetini bağışlar. Yani hak etmeyene bir dinar bile ihsan etmezken; ehil olana servetini ikram eder. Bu durumda mükellefin af ve mağfireti hak edecek bir eylemde bulunması zorunludur. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 79-80.

¹³¹⁷ Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 116.

¹³¹⁸ Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 116.

affedeceğidir. Dolayısıyla birinci cümle ile ikinci cümle anlam ve mahiyet itibariyle farklıdır. Mu'tezile ise her iki cümleyi aynı kurala tabi tutarak benzer olduğunu iddia etmektedir. Allah “şirki tövbesiz affetmez; diğer günahları da tövbesiz affetmeyi dilemez” sonucuna ulaşmaktadır.

Akbânî'ye¹³¹⁹ göre Mu'tezile, “Allah bağışlamayı isterse diğer günahları affeder” anlayışına takılarak, tövbe etmediği takdirde büyük günah sahibini Allah'ın affetmeyi dilemeyeceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla onlara göre bir af gerçekleşmezse, verdiği haberde yalan unsuru oluşmaz. Çünkü Allah, zaten affetmeyi dilememiştir. Bu durumda O'nun affi dilemesi, sadece küçük günahlara hamledilmiştir. Ancak bu iddianın çıkmazı ilk örnek ile ikinci örnek aynı ölçüde değer bildiriyorsa bu durum, şirk ile şirkin dışında diğer günahlar arasında bir farkın kalmaması anlamına gelir.¹³²⁰ Dolayısıyla Allah, şirkin dışında diğer günahları dilerse affeder demek, şirki de affetmeyi dilerse affeder demekle eşdeğerdir. Çünkü bütün günahları affedip etmeme hususunda O'nun istemesi aynı değerdedir. Ancak tövbe olmaksızın şirk için böyle bir dilekte bulunmayacağı (affetme) kesin olarak bilinmektedir. Zira bu durum, muhal olan bir şeyin varlığının, muhal olan başka bir şeye bağlı olması demektir. Fakat diğer günahların tövbesiz affi, tövbe edilmeyen şirkin affıyla aynı imkânsızlığı bildirmemektedir.¹³²¹

Mu'tezile'ye göre ayette, değer olarak şirkin altında olan günahları, Allah'ın dilemesi halinde affedeceği zikredilmektedir. Yoksa iddia edildiği gibi ayet, Allah'ın şirkin dışında büyük günahları istediği kimse için affedeceği anlamına gelmemektedir.¹³²² Bu yüzden hem şirk hem de diğer büyük günahlar aynı hükme tabi olmaktadır. Açıkçası tövbe olmaksızın her iki günah için af geçerli değildir. Görüldüğü üzere Mu'tezile, burada derece itibariyle bir ayrım yapmaktadır. Onlara göre büyük günahlar arasında sadece dereceleri itibariyle fark vardır. Dolayısıyla şirk ve diğer günahlar arasındaki kategorik ayrım çok belirgin değildir. Ehli Sünnet ve Şîî düşüncede ise bu ayrım daha da keskindir. Günahlar arasında derecelendirme yöntemi tercih edilmemiştir. Daha çok kategorik sınıflandırma söz konusudur. Şu durumda çıkan

¹³¹⁹ Tam adı, Ebu Osman Said b. Muhammed b. Muhammed el-Akbânî et-Tucîbî et-Tilmsânî'dir. Endülüs'ün Ukbân köyüne nispetle bu künye ile anılmıştır. Akbânî, hicrî 720 senesinde doğmuş 811'de vefat etmiş ve çok sayıda eserler kaleme almış Mağribli bir âlimdir. Kelâma dair eserleri arasında “*el-Vesîletu bi-Zâtillâhi ve Sıfâtihi*”, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Burhâniyye*, “*Şerhu Muhtasar İbn Hâcîb el-Usûlî*” vb. sayılabilir. Bk. Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, (Mukaddime içerisinde), ss. 20-30.

¹³²⁰ Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 116.

¹³²¹ Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 117.

¹³²² Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 117.

sonuç, Allah, şirki tövbe etmeksizin affetmez. Şirkin dışında diğer günahları tövbe olmadan affedebilir. Dolayısıyla Ehli Sünnet'e göre şirk ve diğer günahlar tarzında bir ayırım mevcuttur. Buna mukabil Mu'tezilî düşüncede şirkin de dâhil olduğu bütün büyük günahlar söylemi hâkimdir. Bu ise sadece günahın türü ile ilgili bir ayırımdır.

Mu'tezile'nin bu denli hassas olması adaletle bir hâle getirme endişesi sayılabilir. Çünkü Mu'tezile'ye göre adalet, aftan daha aslahtır. İbn Melâhimî'ye göre ahirette affın, bir lütuf ve kerem olarak uygulanması, adaletin aslah olmaması halinde mümkündür.¹³²³ Bu sebeple cezayı hak eden biri için affın varlığı mümkün görünmemektedir. Fâsık, tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî bir cezayı hak edecektir. Buna delil olarak şu ayet gösterilmiştir. *"Hırsızlık eden erkeğe ve hırsızlık eden kadına gelince, işlemiş oldukları fiillere karşılık, Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olarak her ikisinin ellerini kesin."* Bu suçu işledikten sonra tövbe edip kendisini ıslah edene gelince, kuşkusuz Allah onun tövbesini kabul eder: Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.¹³²⁴ Zemahşerî'ye göre bu ayette el kesmeyi gerektirecek şartların oluşması halinde hırsızın elinin kesilmesi emredilmiştir. İşlenen bu suçun affının ise ancak tövbe durumunda gerçekleşeceği bildirilmiştir.¹³²⁵

Başka bir ayette de; ... *"zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun ve eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanıyorsanız, onlara karşı duyduğunuz acıma, sizi Allah'ın bu yasasını uygulamaktan alıkoymasın"*¹³²⁶ denilerek cezayı hak eden erkek ve kadına cezanın uygulanmasını şart koşmaktadır.¹³²⁷ Yine Allah, *"namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. Yapmış olduklarına, dilleri, elleri ve ayaklarının, aleyhlerinde şahitlik edeceği gün onlar için çok büyük bir azap vardır."*¹³²⁸ buyurarak lânetin rahmet ve sevaptan uzaklaşmak olduğunu bildirmektedir.¹³²⁹ Bütün bu ayetler, cezanın uygulanacağından haber vermektedir.

Buna karşın günahkârları affedeceğine delil olduğu söylenen ayetlerden birinde Allah: *"De ki: Ey kendilerine karşı haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin: Allah bütün günahları bağışlar; çünkü yalnız O, çok*

¹³²³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Din*, s. 554.

¹³²⁴ Maide 5/38-39.

¹³²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 234.

¹³²⁶ Nur 24/2.

¹³²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 255-256.

¹³²⁸ Nur 24/23.

¹³²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 437-438; (II, 546)

bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.”¹³³⁰ buyurmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, ehli kıbleden günahkârın bağışlanacağına gerekçe olarak ayetin referans alınmasını, Mürcie özelinde tenkit eder. Çünkü ona göre ayetin zâhiri, kâfirleri kapsama noktasında aynı anlama sahiptir. Nitekim kâfirler kendilerine yazık eden kimseler grubuna dâhildir. Kâdî, bağışlamanın kapsamına dair günahın türü ve günahkâr kimse arasında bir sınırın çizilemeyeceği düşüncesindedir. Bu bakımdan ayetin zâhiri dikkate alındığında ayet, isyan eden her kimseyi veya sınır tanımayacak boyutta günah işleyeni kapsar. Öyleyse söylenilmesi gereken, bağışlamanın tövbe etmedikçe, ne kâfiri ne de fâsığı kapsayacağıdır. Bir diğer açıdan bir kimsenin mutlak bağışlanacağını bilmesi günaha teşvik etmek olur ki, teklifte bulunan hikmet sahibi bir varlık için bu anlamsızdır.¹³³¹

Kâdî Abdulcebbar, fâsığın hatta müşrikin bile cezalandırılmayacağı görüşüne sahip olanların Mukatil b. Süleyman (h.150/m.767), Horasan’dan bir topluluk (Mürcie) ve Kerramiyye olduğunu söyler. Daha ağır bir ithamla onların, “şirkin anlamsız bir şey olduğu” görüşünde olduklarını belirtir.¹³³² Kâdî, bu görüşlerin yanlışlığını, hem aklî hem de naklî delillerle ispatlamaya çalışır. Ona göre aklen, fâsık cezalandırılmayacağını bilse, bu bilgi onu günaha teşvik etmek olur. Ayrıca bunun, “ne istersen yap senin için bunda bir sakınca yoktur” demeye benzediğini söyler. Din ise müşrikin cehennemini alt tabakalarında azap göreceğini haber verir. O, şirki sebebiyle ebedî olarak cezalandırılacaktır.¹³³³

Kâdî Abdulcebbar, Allah’ın fâsığı affetmesi veya cezalandırmasının mümkün olduğunu söyleyen ilk kimsenin Mürcie olduğunu belirtir. Bunu reddetmek için aklî ve semî delile başvurur. Buna göre fâsık için ahirette cennet veya cehennem dışında üçüncü bir mekân yoktur. Fâsık cehenneme değil de cennete girecek olursa bu daha önce de geçtiği üzere hak etmeyle gerçekleşmez. Sadece bir lütuf ile olur ki, bunun imkânsızlığı kendisini cennet sakinlerinden ayıran mükellef olma vasfıdır. Bu da mümkün olmadığına göre cezaya müstahak olması gerekir.¹³³⁴ Kâdî Abdulcebbar daha sonra sadece semî delil ile Mürcie’nin görüşünü geçersiz kılmaya çalışır. Bunu açıklarken vaîde ilişkin ifadeler üzerinde düşünmek gerektiğini bunun da iki esasa dayandığını söyler. İlk olarak o, Allah’ın mükellefe hitabının özelliklerinden bahseder.

¹³³⁰ Zümer 39/53.

¹³³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, II, 595-596.

¹³³² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 438; (II, 548)

¹³³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 439; (II, 550)

¹³³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 439; (II, 550-552)

Allah mükellefe muradını açıkça bildirir. Bununla birlikte ne murat ettiğini açıklayan ve bildiren ifadelerle destekler. Aksi iddia edilirse Allah'ın anlaşılamayan ve kapalı olan ifadeler kullandığı sonucuna götürür. İkinci olarak Kur'an'da yer alan "men" ve "ma" gibi nekra lafızların umum ifade ettiği ve türünün tamamını kapsadığıdır.¹³³⁵

Dilciler, "evime kim (men) girerse ona ikramda bulunurum" sözü bütün insanları kapsayan bir söylemdir. Ancak burada bütün içerisinde istisna etme hakkı vardır. Mesela, "falanca kişiler hariç, evime kim girerse ona ikram ederim" denildiğinde, yine bütün insanları kapsayan bir ifade tarzıdır. Çünkü istisnanın yapılması yine bütünü varlığına bağlıdır.¹³³⁶ Dolayısıyla vaîdin umumi olması fâsığa hak ettiği cezanın muhakkak verileceğine işaret eder. Bu hususu açıklayan ayet ise şudur. *"Kim de Allah'a ve Elçisi'ne isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları ihlal ederse, onu içinde yerleşip kalacağı ateşe atacaktır ve onu alçaltıcı bir azap beklemektedir."*¹³³⁷ Allah, sınırı aşan asilerin cehennem azabını hak ettiğini ve orada sürekli kalacaklarını bildirmiştir. Âsi ifadesi, hem fâsığı hem de kâfiri kapsayan bir isimdir. Şayet Allah, bütünü değil de onlardan bir kısmını kastedecek olsaydı Kâdî Abdulcebbar'a göre onu mutlaka açıklardı. Burada bir istisna olmadığına göre ayetin umum ifade ettiği açıktır.¹³³⁸

Dolayısıyla Ehli Sünnet ile Mu'tezile arasında asıl ihtilafın günah işleyen bir müminin affedilme durumuyla ilgili görüşlerinde olduğunu söyleyebiliriz. Mu'tezile bu görüşüne dayanak oluşturacak birçok ayeti delil olarak sunar.¹³³⁹ Bu ayetlerde görüldüğü üzere günahın karşılığında bir cezanın takdir edilmesi "amm" bir ifadedir. Bu nedenle söz konusu ayetlerde bir tahsise gidilmesi doğru değildir. Onlara göre "men" lafzı, umum ifade der ve büyük günah işleyen herkesi kapsar. Aynı zamanda ayetlerde şart ve cevabın birlikteliği, günahın varlığı halinde cezanın gerçekleşeceğini zorunlu kılmaktadır.¹³⁴⁰

Burada itiraz edilecek husus Allah'ın sınırlarını bütünüyle çiğneyen sadece kâfirdir. Fâsık ise bu noktada haddini bilendir. Dolayısıyla o, bütünüyle Allah'ın

¹³³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440; (II, 552)

¹³³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440; (II, 552-554)

¹³³⁷ Nisa 4/14.

¹³³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 444; (II, 560)

¹³³⁹ Nisa 4/ 14, 93; Zilzal 99/8; Furkan 25/68; Neml 27/90; Kâdî Abdulcebbar, Nisa 14. ayetinin fâsığın ebedî olarak cehennemde kalacağına delil olduğunu belirtir. Buna göre mutlak vaîd hem kâfiri hem de tövbe etmediği sürece fasığı kapsar. Ayetin kapsamı gereği Allah'ın koymuş olduğu sınırlardan birini aşmak, o sınırları koruyup, dikkate almayı terk etmektir. Dolayısıyla Allah'ın belirlediği sınırların birine veya daha fazlasına karşı gerçekleştirilen bir ihlal, bütüne karşı yapılmıştır. Bu da mutlak surette vaîdin tahakkukunu gerekli kılar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 178-179

¹³⁴⁰ Fahreddin Râzî, *Kitabu'l-Erbain*, s. 386-387.

koymuş olduğu sınırları ihlal etmez. Kâdî Abdulcebbar, buna ayet üzerinden cevap verir. O, “hudûd” kelimesinin cem’ ismi olduğunu söyler. Ebu Haşim’in görüşüne dayanarak bunun üç sayısına hamledilebileceğini belirtir. Buna göre Allah’ın koymuş olduğu sınırları üç veya dört defa aşması halinde fâsığın, kâfir gibi (ebedî azap hükmü itibariyle) olacağı kanaatindedir.¹³⁴¹ Ebu Ali ise bu lafzın bütün hakkında geçerli olmasının pek de muteber olmadığını düşünür. Çünkü ona göre kâfirler arasında Allah’ın sınırlarını tamamıyla çiğnemeyen kimseler de vardır. Buna göre kâfir veya fâsığı içine alacak şekilde yorumlanması mümkün değildir. Bunun üç veya daha fazla şeye atfedilerek kullanılmasının örfi olduğunu söyler. Öyle ki, “...Allah’a ve Elçisi’ne isyan edenlere gelince, şüphe yok ki onları içinde sonsuza dek kalacakları cehennem ateşi beklemektedir”¹³⁴² ayetinde ebedî kalma zikredildiği halde Allah’ın hududunu aşma ifadesi yer almamaktadır.¹³⁴³

Mâturîdî farklı bir izah ile Allah’ın günahkârı, bir miktar azabın ardından bağışlayabileceğini veya müminlik vasfına ve kulluk samimiyetine göre doğrudan affedebileceğini söyler.¹³⁴⁴ Ayrıca o, günahkâr müminleri Allah’ın affına layık kılan iki önemli faktörden söz eder.

1. Allah günahkâra bağışlanma ümidini sürekli telkin etmiştir.
2. Allah hiçbir zaman insanların işlediği günahları şeytana tapınma veya ona ibadet etme olarak vasfetmemiştir. Aksine mümin, günah işlerken bile şeytana düşman olmayı sürdürmektedir.¹³⁴⁵ Mâturîdî yine günahların affedileceği hususunda Allah’ın insana umut verdiğini belirtir. Ona göre aklen mağfiret olmasaydı, Allah, insanı bağışlanma konusunda umutlandırmazdı. Çünkü aklen mümkün olmayan bir şey hususunda beklenti yaratmak, caiz değildir. Ayrıca o, inanan birinin işlediği günahı sürekli hale getiremeyeceğini söyler. Çünkü günahkâr işlediği günahın hemen ardından pişman olup tövbe edebilir. Daha doğrusu küfürdeki gibi günahta süreklilik sağlanmayabilir. Bu nedenle insan, daima af beklentisi içerisinde olmaktadır.¹³⁴⁶ Bu

¹³⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 444; (II, 560)

¹³⁴² Cin 75/23.

¹³⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 444; (II, 560-562)

¹³⁴⁴ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 425-426.

¹³⁴⁵ Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 481.

¹³⁴⁶ Mâturîdî, *Tevilat*, III, 202-203.

minvalde Ehli Sünnet'in kuşatıcı kanaati şu cümleyle özetlenebilir. "Allah Teâlâ çok affedicidir. Af ise hak edilen azabı uygulamaktan vazgeçmekle gerçekleşir."¹³⁴⁷

Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler sadece kelimcilerle sınırlı kalmamış filozoflar da ciddi tenkitlerde bulunmuşlardır. Bağdat Mu'tezile'sine göre cezalandırmanın, mükâfata kıyasla daha üst bir konumu vardır. Cezanın mükâfat karşısında daha öncelikli ve vücûbiyet yönüyle daha öne çıkması, İbn Sînâ tarafından tenkit edilmiştir. Bu sebepten İbn Sînâ, mükâfata uğrayacakların sayısında, Mu'tezile'ye nazaran geniş bir çerçeve çizer. O, sayısal olarak mükâfatlandırılacak olanların helâke uğrayacaklardan fazla olacağını düşünür. Bu sayede oldukça iyimser bir anlayışla ahirette kurtulanların daha çok olacağına inanır. Allah'ın rahmetinin çoğunluğu kuşatacağını söyler ve sayısal bir belirlemenin imkânsızlığını vurgular. Bunun doğal sonucu olarak devamlı bir azabın varlığını kabul etmez. Azabın sınırlı olacağını düşünür. Bunu da Allah'ın rahmetinin sayı ile sınırlandırılmayacağı fikrine dayandırır. Diğer yönden o, ahiretin hayrının şerrinden daha çok olacağını ifade eder. Bu düşüncesiyle mükâfatın azaptan daha fazla olacağına işaret eder. O, bu nedenle sayı ile tespitite bulunmanın mantıksız olduğunu düşünür ve Allah'ın rahmetinin eşsiz kapsayıcılığıyla meseleye yaklaşmayı tercih eder.¹³⁴⁸

Bilinmelidir ki Allah, bu sitemi iyilik ve hikmet üzere kurmuştur. Bu bakımdan Allah'ın daha sonra azap edeceği varlıkların mekânı olarak dünyayı dizayn ettiğini düşünmek öteden beri söylediklerimizle çelişki oluşturur. O yüzden insan için zarar olan cehennem bir sebep değil, sonuçtur. Asıl sebep olan sevabın yani cennetin hak edilememesi neticesinde karşılaşılan sonuç, cehennem olmaktadır. Burada değinilmesi gereken bir husus ise inkâr edenler arasında bir farklılık olup olmadığı meselesidir. Ebu Haşim, küfür ile beraber zina, içki içme gibi suçları işleyip ibadetleri yapmayan kâfir ile bu tür kötülöklere yönelmeyen kâfiri eşit görmez. O, küfrüne kötölük ekleyen kâfirin azabının, diğerine oranla katlanacağını söyler.¹³⁴⁹ Diğer yönden inkâr ve inkârı oluşturan sebepler arasında bir takım farklılıklar söz konusudur. Bunları birkaç madde ile özetlersek şunları zikredebiliriz:

¹³⁴⁷ Muhammed b. Muhammed b. Arafet-Tunusî el-Mâlikî, *el-Muhtasaru'l-Kelâmiyye*, thk. Nizar Hammâdi, nşr. Dâru'z-Ziya, Kuveyt (ts.), s. 1007-1008.

¹³⁴⁸ İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah, *İşarât ve't-Tenbihât*, (Tusi'nin şerhi ile birlikte, I-III) thk. Süleyman Dünya, Kahire (ts.), III, 308, 310, 315; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Mefhumu'l Hayr ve's- Şer*, s. 200-201.

¹³⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 418-419.

1. Hakikatin ne olduğunu ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini bildiği halde sırf dünyevî bir amaç uğruna inatla inkâr eden biri ebedî olarak cehennemliktir. Bu konuda ihtilaf yoktur.

2. Yeterince inceleme ve araştırma yapmayan, nazar ve istidlalde bulunmayan bir kâfirin yine ebedî olarak cehennemlik olduğu söylenmiştir. Çünkü bu tip kâfir, gerekli fikrî çabayı gösterseydi hakikate ulaşacaktı.

3. Son olarak nazar ve istidlal ile gerekli uğraşmayı gösterip hakikate ulaşamayan ve doğruyu elde etmede aciz kalan kimsenin ebedî azaba maruz kalacağı hususunda icma vardır. Fakat Câhız, bunun tam aksine bir görüş beyan eder.¹³⁵⁰ Ona göre bu kimse mâzur görülebilir ve affedilebilir. Buna şu ayetin delil olduğunu söyler. "...din konusunda üzerinize bir zorluk, bir güçlük yüklemeyen O'dur..."¹³⁵¹ Ancak Câhız'ın bu aykırı söylemi kabul görmemiştir.¹³⁵² Çünkü idrake kapalı olan bir unsurun varlığı söz konusu değildir. Daha doğrusu hakikat, kimseye kapalı değildir. Hakikatin tespitinde apaçık deliller herkes için mevcuttur. Doğru ve iyi bir nazarla hakikate ulaşmak her daim mümkündür.¹³⁵³ Kâdî Abdulcebbar, bu ayeti, Allah'ın güç yetiremeyeceği şeyi kuluna teklif etmeyeceği şeklinde yorumlar. Kulun yapamayacağı şeyle hesaba çekilmesi bir de bunun üstüne azap edilmesi imkân dışıdır.¹³⁵⁴ Ayrıca Kâdî, insan aklının sorumlu olduğu asgarî miktarı, tevhid ve adalet bilgisi ile izah eder.¹³⁵⁵ Mâturîdî

¹³⁵⁰ Câhız buna karşın şu cümleyi de kurar. Ahiretin mükâfat ve cezası kalıcı, dünya nimetleri ise geçicidir. Bu sebeple kalıcı olan ahiret, sonlu olan dünyaya öncelenmelidir. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, III, 300; Diğer yönden insanlar, yaşadıkları tarihsel zaman, coğrafi, sosyo-siyasî ve ekonomik şartlar gereği eğitim ve öğrenme imkânından mahrum kalabilirler. Böyle bir durumda insanlar, cahil denilen sınıf içerisinde mütalaa edilmektedir. Fakat cahil tek tip bir tanımlama değildir. Bu nedenle iki tarz cehalet vardır. 1. Câhilu-Kâsır: Bir engelin varlığına bağlı olarak veya kişisel durum gereği eğitim ve öğretim imkânı bulamayan kimselere denir. Bu insanlar Allah katında mazurdurlar. Bu hallerinden dolayı cezalandırılmazlar. Çünkü gerekli bilgi ve beyana zorunlu olarak ulaşamamışlardır. 2. Câhilu-Mukassır: İlim elde etme veya bilgilenme imkânı varken kasten veya ihmâl sonucu öğrenmeyi terkeden kimseler. Bu kimseler Allah katında mesuldürler. Bu kusur ve ihmalleri nedeniyle cezalandırılırlar. Zira bu kimseler, bilme imkân ve şartlarına sahip oldukları için ceza ile karşılaşmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Alau'l-Hassûn, *el-Adl*, s. 287-288.

¹³⁵¹ Hacc 22/78.

¹³⁵² Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 120; Hayyat, Câhız'ın Allah'ın cisimleri yok edip yeniden yaratmaya güç yetiremeyeceği söylemini yalanlar. Câhız'ın bu söz ile kasdının şu olduğunu söyler: Kâfirler cehennemde ebedî olarak kalamazlar. Fakat ateş/cehennemin kendisi onları ebedileştirir. Bk. Hayyat, *Kitâbu'l-İntisar*, s. 168.

¹³⁵³ Akbânî bu açık delillerin mucizeler olduğunu söyler. Fakat âlemin varlığı ve insanın ontolojik gerçekliği tek olan bir varlığın olması gerektiği yönünde yeterli derecede bilgi sunmaktadır. Bk. Akbânî, *Kitabu'l-Vesîle*, s. 121.

¹³⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 514.

¹³⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310.

de düşünme yetisi olan insana Allah'ın tümel bir tevhîd anlayışı ve inancı verdiğini söyler. Verilen bu tümel formu, insanın birtakım yollarla bozduğunun altını çizerek.¹³⁵⁶

Câhız ise İbn Abbas'tan nakille, “fizikî âlem hakkında bilgisizliğin artması oranında metafizik âlemin hakikatini idrak edememe oranı doğrusal olarak artmaktadır”, der. Çünkü dünya mevcut ve hazır iken, ahiret şimdide olmayan ve gâib olandır. Bizzat gördüğü şeyde bilgisiz olan birinin görmediğine yönelik cehaleti daha fazladır.¹³⁵⁷ Nitekim Kur'an, buna işaret etmektedir. “*Ve bu dünyada kalbi kör olan, ahirette de kör olacak ve doğru yoldan daha da sapmış bulunacaktır.*”¹³⁵⁸ Bu bağlamda diyebiliriz ki Allah, tecrübe âlemini gâib âlemin bir misalî gibi insana sunmaktadır. İnsana düşen görev ise sadece doğru okuma ve değerlendirmeyeyle hakikate ulaşmaktır. Görüldüğü üzere yukarıdaki ayet, ahirette kör olmaktan bahsetmektedir. Fakat ahiret hakikatin apaçık görüleceği alandır. Orada görememe mümkün değildir. Bu nedenle dünyada tüm algı ve duygularını hakikati görmekten engelleyerek iman etmeyenlerin ahirette mükâfat ve cenneti göremeyecekleri bildirilmektedir.¹³⁵⁹

Sonuç olarak Ehli Sünnet ve Mu'tezile'ye göre günahkârın azaptan kurtulmasının üç yolu vardır. Bunlar tövbe, büyük günahdan kaçınma ve Allah'ın affetmesidir.¹³⁶⁰ Ancak Mu'tezile'de af, Bağdat ekolü hariç akıl cihetiyle hasendir. Dolayısıyla onların nazariyelerinde istihkak vurgusu daha hâkim konumdadır. Bu durumda cezadan kurtulmanın yolu, günahlara duyulan pişmanlık, günahı örtecek derecede çok fazla taat ve büyük günahdan kaçınma ile küçük günahların örtülmesidir. Allah'ın tehdit ettiği şeyi yapmasına engel olacak bir şey vuku bulmadıkça vaîd mutlak surette gerçekleşecektir. Çünkü tehditte bulunan buna neyin engel olduğunu bildirmiştir. Engelleyecek olan bizatihi kulun kendisidir. Birey, ilahî emre aykırı olan davranışlarını telâfi etmezse ebedî bir azap ile karşılaşacaktır.¹³⁶¹

Şüphesiz bu konuda Mu'tezile'nin endişesini yabana atmamak gerekmektedir. Şayet Allah'ın affı, suça duyarsız kalmaya itecekse, böyle bir durum toplumsal alanda ciddi ahlakî bozulmalara sebebiyet verebilmektedir. Çünkü iş sadece Allah ile sınırlı kalmamakta af ve kurtuluş için araçlar üretilmekte böylece de insan emeği değersiz

¹³⁵⁶ Mâtûrîdi, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 150.

¹³⁵⁷ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâş ve'l-Meâd)*, I, 99.

¹³⁵⁸ İsra 17/72.

¹³⁵⁹ Şerif Murtazâ, *Emâli*, I, 88-89.

¹³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 411.

¹³⁶¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi'Usûli'd-Din*, s. 556-557.

kılınmaktadır. Bu açıdan düşünöldüğönde insanın kendi irade ve kudretiyle yaptığını kendisine tanınan imkânlarla telâfi etmesi (akıl-irade-temkîn-tövbe) daha makul görünmektedir. Bu olgu, hem bireysel hem de sosyal açıdan ahlakî ve hukukî bir yaptırımın vicdanlara yerleşmesi demektir. Mu'tezilî düşöncede açıkça vurgulanmak istenen, itikâdın, bir ahlak ve ilkesi olması gerektiğidir. İmanın varlığına olan güven, insanı sorumsuz davranmaya sevk etmemelidir.

Son söz olarak Mu'tezile'de mükâfat ve cezayı hak etmeye götüren süreci şu şekilde bir zihinsel şema ile özetleyebiliriz.



İNSANIN İSTİHKAK SÜRECİ

Allah'ı fayda sağlamaya çağıran zorunlu olmayan dâî + Allah'ın tefaddul olarak yaratması + İnsanı canlı ve sağlam kılması + İnsanı mükellef kılacak bir yapıda yaratması (temkîn) + İnsana fitrat, akıl, kudret, irade ve yapabilme gücü (istitaat) vermesi + Aklî ve dinî yönden bilgilendirmesi + Mükellef oluncaya kadar yaşatması ve teklifte bulunması + Lütüfta bulunması + Bir elçi ile uyarması ve geleceği haber vermesi (va'd-vaîd) + Karşılığını mutlaka vereceği elem ve zorluklarla sınaması + Emir ve nehiylerle desteklemesi + Kötülük yaptığında arınma yöntemini bildirmesi (tövbe) + Son olarak Allah'ın insandan faydalanmasını istemesi + İnsanın bu isteğe olumlu veya olumsuz tepki vermesi



İnsan Allah'ın kendisine verdiği bütün bu imkânları hayır ve iyilik yolunda kullanmalıdır. Bunun için de iman amel bütünlüğü zorunludur. İnsan iman etmeli, iyi biri olmalı, kötülükten kaçınmalı ve kötülük yaptığında tövbe ve iyilik ile arınmalıdır.



Hak Edilen
Ahlakî ve
Hukukî Sonuç

Mükâfat
veya
Ceza

Görüldüğü üzere Allah'ın kurmuş olduğu sistem, insanın mükâfatı hak etmesini sağlamaya yöneliktir. Ceza ise bütün bu imkâna rağmen mükâfatı hak etmeye götüren sistemin ihlâli ile karşılaşılan sonuçtur. Nihayetinde mükâfat ve ceza, istihkakın varlığı için stratejik unsurlardır. Çünkü birinin olmaması halinde diğerrinin de yokluğu kaçınılmaz olmaktadır. Öyle ki cezayı devre dışı bırakmak için yukarıdaki şemadan herhangi birini çıkardığımızda otomatik olarak mükâfatın da elimine edilmesi gerekmektedir. Bu durumda cezanın varlığı dâhi insanın mükâfatı hak etmesi içindir. Sonuç olarak Allah, canlı ve akıllı varlıkları teklif vasıtasıyla yalnızca mükâfatı hak etmeleri için yaratmıştır.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

İstihkak, en genel anlamda değer bildiren eylem ile ahlakî ve hukukî hüküm arasındaki liyâkat ilişkisidir. Araştırmamızın sonunda böyle bir tanımla yapma imkânı bulsak da Mu'tezile'nin istihkak kavramına özel bir tanım içerisinde yer verdiğini tespit edemedik. Genelde onlar, bu kavrama mükâfat, ceza, övgü ve kınama gibi değerlerin tanımla içerisinde yer vermişlerdir. Kanaatimizce bunun nedeni, hak etmenin tecrübe edilebilir bir gerçekliğe sahip olmasıdır. Çünkü hak etme olgusu, zihnî bir çaba göstermeksizin 'iki şey arasındaki nesnel uygunluğu' akla getirmektedir. Bu açıdan Mu'tezilî düşüncede istihkak, 'değer bildiren fiillerin fâilleri hakkında geçerli olan ahlakî ve hukukî kararların, sabit hükümlere uygunluğu' olarak anlaşılmıştır. Buna göre iman eden ve yararlı eylemlerde bulunan biri önceden sabit olan hükme yani faydaya ulaşacaktır. Daha doğrusu yapılan iyi ve yapılmayan kötü mükâfatın hak edilmesini sağlayan fiillerdir. Yapılmayan iyilik ve yapılan kötülük yergi ve cezaya lâyık olan eylemlerdir. Onların istihkak anlayışlarının merkezinde liyâkat ilkesinin egemen unsur olduğu söylenebilir.

Mu'tezile'nin istihkak anlayışına kaynaklık eden tek bir nedenden söz etmek mümkün değildir. Onlar istihkakın ontolojik nedeni olarak yaratılışı göstermişlerdir. Çünkü Allah'ın akıllı ve canlı bir varlık yaratması onların faydayı hak etmeleri içindir. Aynı zamanda akıllı ve canlı yaratılma hak etmeyi zorunlu kılan temel unsurdur. Öyle ki sorumluluk alabilme yetisi istihkakın varlığı için zorunludur. Diğer bir neden ise sosyo-siyasî olayların etkisiyle oluşan itikâdî kimliği savunma refleksidir. Büyük günah işleyen kimsenin orta konumu esasında istihkaka önemli bir dayanaktır. Çünkü onların düşüncesinde el-menzile orta bir konum olarak hak etmenin henüz gerçekleşmediği alandır. Mükellef özgür tercihi ile mükâfat veya cezadan birinde karar kılacaktır. Bunun aksine Hâricîler katî bir hüküm ile büyük günah sahibini kâfir saymış; Mürcie de günahın imana zarar vermeyeceğini söyleyerek adeta istihkakı reddetmiştir. Bu yönüyle onlar istihkakı bir denge unsuru olarak görmüşlerdir.

Başka bir neden ise hak ve hukukun teminatı olan adalet ve el-va'd ve'l-vaîd ilkesidir. Adalet, onlara göre var olanlar arasındaki ilişkinin hukukî dayanağıdır. Bu sayede hakların hak sahiplerine insafî bir şekilde taksimi yapılabilecektir. Korku ve ümit dengesi olarak el-va'd ve'l-vaîd ise tahammül edilerek beklenen mükâfatın değerini ve miktarını artırmakta cezaya karşı da bir önlem oluşturmaktadır. Öyleyse

Mu'tezilî düşüncede istihkak, insanın akli ve özgür iradesiyle mükâfat ve faydayı hak etmesi için Allah'ın ve insanın üzerine düşeni yapmasıdır. Haddizatında Allah'ın şükürü, övgü ve yüceltmeyi hak etmesi de bir anlamda hak edebilen insanın varlığıyla ilintilidir.

Diğer bir tespitimiz ise Mu'tezile'nin istihkakın temel kavramları olan medh, tâzim, mükâfat ve cezaya, merkezinde sadece Allah'ın olduğu bir anlayışla yaklaşmamış olmalarıdır. Adı geçen kavramları onlar insanî ilişkilere de uyarlayarak varlığın saygınlığı ve onuru ilkesini göz önüne almışlardır. Bunun en önemli nedeni onların istihkakı sadece Allah'ın hakkını savunma ve O'nu tenzih etme sâikiyle anlamamalarıdır. Onlara göre istihkak, insan hak ve hukukunu ilgilendiren ve insan haklarının muhafazasını esas alan bir teoridir. Bu hakikate binaen hem Allah hem de insan için bağlayıcı ilkeler tespit etmişlerdir. Fiillere ait ahlakî ilkelerin varlığı üzerinden Allah ve insan için geçerli olacak hükümlerin olduğunu söylemişlerdir. Örneğin 'iyinin fâili övülür', önermesi Allah'ı ve insanı içerisine aldığından nesnel bir ölçüttür. Sonuçta iyi fiilin fâili, fiile ait iyi değer nedeniyle övülmeyi hak eder, cümlesi istihkakı adaletin ve hakkaniyetin merkezine çekmektedir.

Buradan hareketle Mu'tezile, istihkakı akıllı ve canlı varlıkların özelliği kılarak sadece insanın veya diğer canlıların değil, Allah'ın da hak etmesinden söz etmişlerdir. Bu bakımdan onların düşüncesinde 'hak eder' formu çok özel bir anlama sahiptir. Çünkü onlar, istihkakın sadece metafizik anlamıyla ilgilenmemiş, ahlakî ilkeler ile de bağlantısını kurarak sorumluluk paydasında ele almıştır. Hak etmeyi sorumluluk/teklif ile ilişkilendiren ekol, mükâfat ve cezayı insanın özgür fiiline; insanın etkisinin olmadığı ivazı da Allah'ın fiiline bağımlı kılmıştır. Fakat hak ederek elde edilen faydanın tafaddul, ihsan, ivaz türü fiillerden üstünlüğünü belirterek hem dünya da hem de ahirette istihkakın en yüce değer olduğunu vurgulamışlardır. İnsan-insan ilişkisi yönüyle onlar, iyi fiillerin övüleceğini; kötü fiillerin de yerileceğini söylerken kamu hak ve hukukunu gözetmişlerdir. Dolayısıyla kamu vicdanını derinden etkileyen bir suçun uhrevî cezasının da aynı değerde olacağını belirterek insan ve Allah'ın ortak kararını vurgulamak istemişlerdir.

Mu'tezile ile Eş'ariler arasında görülen en önemli farklardan biri Eş'ariler'in Allah'ın kudret ve hukukunu savunma saikiyle paradigmalarını temellendirmeye çalışmalarıdır. Dolayısıyla varlığın maliki olan Allah, onlar üzerinde her türlü tasarruf yetkisine sahiptir. Bu nedenle onların teolojilerinde istihkak vurgusundan öte ihsan ve

adl'in önceliği söz konusudur. Bunun sonucunda insan daha yeryüzüne gelmeden mükâfat veya cezayı Allah'ın lütfu veya adl'i gereği elde etmiştir. Tabiri caizse imtihan başlamadan sonucu belli olmuştur (muvaîfât). Mu'tezile'de ise teklif devam ettiği sürece insanın mükâfat veya cezayı hak etmesi, imkân (muvazene) olarak devam etmektedir. İnsan yaratılış başlamadan mükâfata veya cezaya ulaşmış değildir. Aksine insanın mükâfatı hak etmesi için yaratılış başlamıştır. Şu halde teklif sonlanmadan nihaî karar insana aittir. İnsana teklifin abes ve kabih olmaması için imtihan süreci bütünüyle istihkaka açık olmalıdır. Dolayısıyla insanın va'd edilen bir faydaya haksız yere veya peşin olarak elde etmesi Mu'tezilî düşüncede mümkün görülmemiştir. Haddizatında va'd edilen ve beklenti oluşturulan bir şeyin değeri peşinen verilenden çok çok üstündür. Allah'ın belirlediği faydanın değeri de ancak hak edilmekle ölçülebilmektedir.

Eş'ariler'in aksine Mu'tezile'nin istihkak anlayışında yeryüzü imtihanının sonucu belli değildir. Mu'tezile'ye göre ilahi adalet bunu gerektirmektedir. Dünya her şeyin karara bağlandığı ve bazı insanlara iltimasın (muhâbât) geçildiği alan değildir. Dünya meşakkat ve mihne alanı olarak faydaya ulaştıracak (istihkak) şekilde insanın önüne konulmuştur. Bu nedenle zaafları olan insanın mükâfatı hak etmesini engel olacak illetlere önemli müdahaleler Allah tarafından yapılmıştır. İnsanın günah işleyebilen tabiatla yaratılması ve sonucunda cezayı hak edebilmesi tövbe gibi ıslahı ve iskatı gerektirecek imkânlarla sahip olmasını gerekli kılmıştır. İstihkak açısından tövbe insanın geri dönüşü için oldukça önemlidir. Çünkü tövbe, Mu'tezile'de aktif iskat olarak hak etmenin birey odaklı olmasıdır.

Tövbesiz kurtuluşu kabul etmeyen Mu'tezile ekolü şefaati, kesinleşen cezaya müdahale ederek (pasif) günahkârı ateşe girmekten korumak veya ateşe giren birini oradan çıkarmak olarak anlamamıştır. Onlara göre şefaati ilahî bir destek ve lütuf olarak iyilerin hakkıdır. Çünkü kötülerin hakkı mükâfat, ödül veya kayırma olmamalıdır. Bu nedenle hak etmenin dışında uhrevî alana herhangi bir etkinin olması onlara göre mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Ehli Sünnet inancına göre şefaati büyük günahın varlığı ile ilintili iken; Mu'tezile'de büyük günahın yokluğuna bağlıdır. Çünkü Mu'tezilî düşüncede şefaati dâhil her şey hak edilmelidir. Onların mükellefi, hür, akıllı, irade sahibi ve fiillerinin tercih edicisi olarak tarif etmeleri sorumluluğun ve istihkakın en ciddi dayanağını oluşturmaktadır.

Mu'tezile'nin bu denli istihkak ve adaleti vurgulamasına rağmen tövbe etmeden ölen fâsığın ebedî azaba maruz kalacağını savunması bir o kadar anlaşılması güçtür. Bağdat Mu'tezilesi'nin 'Halku'l-Kur'an' sürecinde yürüttüğü baskıcı politikanın ardından kuşatıcı bir dil üretemeyip ekolün ötekileşmesine neden olabilecek en önemli olaylardan biri de budur. Çünkü ilahî rahmet ve karar ile insanın saadeti arasında yaratılan ümitsizlik toplumsal ret ile karşılık bulmuştur. Ancak araştırmamız süresince edindiğimiz bilgiler muvacehesinde, başlangıç itibariyle sosyal ve siyasî alanı kaosa sürükleyen fitne hareketleri üzerinden yürütülen tartışmanın ürünü olan fâsıklığın, zamanla bütün şerî suçları içine alacak boyuta ulaşmasının tespiti gerçekten zordur. Mu'tezilî dokümanın büyük kısmından mahrum oluşumuz bu tarihi süreci test imkânı tanımamaktadır. Ekolün kendi müntesipleri içerisinde bu hukuksuzluğun farkına varan Ebu Bekr el-Es'am, Ebu Haşim el-Cübbâi ve sonraki yüzyıl âlimlerinden İbn Melâhimî vs. farklı görüşler ileri sürerek istihkak esası üzere izahlar ortaya koymuşlardır. Hayatında bir kez içki içen ve bu günahıyla ölen birinin ebedî cezaya maruz kalması aklen ve dinen istihkaka aykırı bulunarak daha tutarlı yaklaşımlara kapı aralanmıştır.

Belirttiğimiz üzere Mu'tezile'nin istihkak anlayışında açık şekilde eylemin değeri ile hüküm arasındaki liyakat ilişkisi öne çıkmaktadır. Muhtevası gereği bir şeye layık olmak, yalnızca hak edilerek elde edebilen değerlere işaret etmektedir. Mu'tezile'nin insanın pratik hayatına yaptığı en önemli katkı bu noktada aranmalıdır. Onlar mükâfat veya cezaya dünyada ehil ve layık olunacağını söyleyerek bireysel ve sosyal ahlakın yaygınlaşmasına katkı sağlamayı arzu etmişlerdir. Bu nedenle sorumluluk anlayışları tamamıyla ahlakî müeyyideler üzerine inşa edilmiştir.

Bu bağlamda Allah, Mu'tezile'ye göre kendi koyduğu kurallara en fazla riayet eden varlıktır. İstihkaka dair en tavizsiz kuralı ise el-va'd ve'l-vaîd'dir. Mu'tezile teolojisinde va'd ve vaîd'de bulunup daha sonra dilediği gibi hareket edebilen bir ilah imajı çizilmemektedir. Çünkü kendi koyduğu ilke ve yasaları çiğneyen bir ilah, varoluşu anlamsız kılmakta ve değerleri alt üst edilmektedir. Mu'tezilî düşüncede ilkeleri olan Allah inancı aynı şekilde insanın da ilkeler üzere yaşaması gerektiğini vurgulamaktadır. İlkesiz yaşanan bir hayatın karşılığı ise bu durumda hak edilmiş 'iyi zarar' azap olmaktadır. Bu sonuç Mu'tezile'de merhametsizlik veya acımasızlık değil adaletin vukuu olarak rahmet ve hakkaniyettir.

Öyle ki istihkakın insan hayatına egemen olması ahiret hayatında adaleti ve hesabın dengesini bozacak müdahalelere imkân tanımayacaktır. Ahiretin kanunu olarak istihkakı benimsemek, dünyada hak etmeden elde etmeyi va'd eden din istismarcılarına fırsat tanımayacaktır. Nitekim bugün İslam ve insana hizmet adı altında bizzat dinî ve kutsallarını kullanarak insanlara hak etmedikleri menfaat ve cennetleri va'd eden din tacirleri kurtuluşu bireysel çabadan ve Allah'tan alarak karizmatik şahıslara endeksleyebilmişlerdir. Böyle bir tavrın dinsel sömürü kültürünü var edeceği akıldan çıkarılmamalıdır. Sömürünün olduğu yerde haksızlığın ve adaletsizliğin olacağı bunun da ahirette dönülmez kayıplara yol açacağı unutulmamalıdır. Bu nedenle Kur'an'ın, 'insana ancak yaptığıının karşılığı vardır' düsturuna tâbî olmak insan için en garanti ve ahlaklı yoldur.

Son söz olarak istihkak, sadece kelâm alanı bünyesinde incelenmesi gereken bir konu değildir. Aynı zamanda vicdanî ve psiko-sosyal boyutu göz önüne alınarak disiplinler arası bir bakış açısıyla araştırılmalıdır. Özellikle yaşanan hak ihlalleri sonucunda oluşabilen duygusal dejenerasyonun insanın pratik yaşamındaki etkisi izlenebilir. Bunun yanında telkin, ikna, asabiyet, bağlılık, sevgi, saygı, kin, nefret, buğz, öfke, intikam, cinnet vs. duygular istihkaka ne ölçüde etki etmektedir? Bir vicdanî hukuktan söz edilebilir mi? İnsanlar günah ve suça karşı kendilerini nasıl teskîn edebilmektedirler? Sosyolojik açıdan bireyin hukukuna ek olarak toplumların istihkakı olabilir mi? Kur'an'ın 'teğabun' dediği toplanma günü toplumların hukukunu görüldüğü gün müdür?

En nihayetinde istihkak, adaletin bir birimi olarak, klasik ve modern hukukun, insan hakları ekseninde yeniden incelemesi gereken önemli meselelerinden biridir. Malum üzere islam coğrafyası tarihsel zamanın en acı günlerine şahit olmaktadır. Yaşanan olguyu şöyle tasvir edersek: Elem, acı, açlık, yoksulluk, kader, adaletsizlik, haksızlık, siyaset, bürokrasi, çıkar, menfaat, kapitalizm, ahlaksız güç, vicdan, merhamet, birlik, bütünlük, merhametsizlik, parçalanma, dağılma ve ölüm vb. birçok şey. Bütün bunlar, siyasetin, hukukun, kelamın, sosyoloji ve psikolojinin ortak konularıdır. Bu nedenle meselenin daha ileri bir boyuta taşınarak ele alınması ve çeşitli disiplinler tarafından daha ayrıntılı bir çalışmanın yapılması gerekir.

KAYNAKÇA

- Abdulgâki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 2001.
- Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî-Akâidi Ehli-İslam (Kelam İlmine Giriş)*, Ter. Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul 2016.
- Adil el-Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hürr*, Dımaşk (ts).
- Akay, Akif, *İslam İnancında Şefaat*, (Doktora Tezi), Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Akbânî, Ebu Osman Said b. Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Vesîleti-bi-Zati'llahi ve Sıfatihî*, thk. Nizar Hammadi, Beyrut 2008.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.
- Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Akoğlu, Muharrem “Kebire ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 23, (Kayseri, 2007/2): 317-339.
- Ali eş-Şa'bî-Ebu Lubâbe Huseyn-Abdalmecid en-Neccâr, *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, Tunus 1979.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Eki*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Amerrecî, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'tezile fî-Bağdad ve Eseruhum fî'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye*, Kahire 2000.
- Âmidî, Seyfeddin, *Ebkaru'l-Efkâr fî-Usûli'd-Dîn* (I-V), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Kahire 2004.
- Âmilî, Hasen Mekkî, *Bidâyetü'l-Mârife Menheciyyetün Hadîyetün fî-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996.
- Ammâra, Muhammed, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsâniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu) çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Aklî ve Ahlakî Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014.

- Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Hüsn ve Kubh) Problemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.
- *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2013.
- “Mu'tezilî Düşünce'de İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16.
- “Doğal Felaket ve İstiraplar Konusunda Kelamcıların Görüşleri”, *Marife Dergisi*, Yıl: 2, sayı:2, 2002.
- “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, (ss. 343-360).
- Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire 1997.
- Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslamiyye fî-Bilâdi's-Şam fî'l-Asri'l-Emevî*, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1986.
- Avn, Faysal Bedir, *el-Usûlü'l-Hamse el-Mensubu ila'l-Kâdî Abdilcabbar b. Ahmed el-Esedî-Ebâdî*, Kuveyt 1998.
- *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, nşr. Dâru's Sekâfe, Kahire (ts.).
- Avvad b. Abdullah el-Mu'tık, *el-Mu'tezile ve Usûluhümü'l-Hamse ve Mevkıfu-Ehli's-Sünneti-Minha*, nşr. Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Aycan, İrfan, “Câhız ve Emevi Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 35, (ss. 285-308), 1996.
- Aytepe, Mahsum, “Kâdî Abdulcebbâr'da Lütuf Teorisi” (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Albert Nasrî Nader, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Muhammed Osman el-Huş, nşr. Mektebetu-İbn Sînâ Kahire 1988,
- *Usûlü'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-Mutemed fî-Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk 1964.

- *Tesaaffuhu'l-Edille*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, nşr. Dâru'l-İlm, Beyrut 1997.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2016.
- “Eş'ârî ve Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi”,
(*Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyum Bildirileri içerisinde*), Beyan Yayınları, İstanbul 2015.
- “Kadî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2006, Cilt:9; Sayı: 26, (ss. 211-232).
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Dâru İbn Kesir, Beyrut 2002.
- Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî, *Felsefetu'l-Ciddi ve'l-Hezl*, şrh. ve tkd. Muhammed Ali ez-Zağbi, (ys. ve ts.).
- *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire 1965.
- *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Harun, nşr. Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1998.
- *Tehzîbu'l-Ahlak*, tkl. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, nşr. Dâru's-Sahabeti- li't-Turâs, Tanta 1989.
- *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire (ts.).
- *Kitabu'l-Usmâniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991.
- *Kitabu't-Terbiğ ve't-Tedvîr*, thk. Charless Pellat, Dimeşk 1955.
- *Resâilu'l Câhız (Kelâmiyye)*, tkd. ve şrh. Ali Ebu Melhim, nşr. Mektebet-u-Hilâl, Beyrut 2002.
- Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010.
- Cârullah, Zühedî, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.
- Cârunnebi, Muhammed, *el-Husn ve'l-Kubh beyne'l-Mutezile ve Ehli's-Sünne*, Mekke 1981.
- Cemâleddin Mikdad b. Abdullah b. Muhammed el-Hillî Suyûrî, *el-Levâmiu'l-İlâhiyye-fi'l-Mebâhisi'l-Kelâmiyye*, nşr. Mu'cemu'l-Fikri'l-İslamiyyi, Kum h. 1382.
- Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi-Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, nşr. Dâru'l İlmi'l Melayin, (1-6), Beyrut 1987.
- Çağrııcı, Mustafa, “Zem”, *DİA*, XLIV, 2013.
- Coşkun, İbrahim, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, Tekin kitabevi, Konya 2001.
- Cüşemî, el-Beyhâkî, Ebu Said el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrame, *Tahkîmu'l-Ukûl fî-Tashîhi'l-Usûl*, (ys.), (ts.), PDF created with pdf Factory Protrial version, www.pdfactory.com.
- *Şerhu-Uyûni'l-Mesâil*, Kral Suud Üniversitesi El Yazmaları Bölümü, No:2/1647F 7783, <http://makhtota.ksu.edu.sa>.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim, Kahire 1950.
- *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992.
- Çağrııcı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, 2013.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sîna-Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayihan Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2015.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- “İvaz” Maddesi, *DİA*, 2001, ss. 488-490.
- Davud, Abdalbârî Muhammed *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, nşr. Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiati, İskenderiye 1996.
- Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fî-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübnaniyyi, Beyrut 1996.
- *Mevsûatu'l-Mustalahati'l-Eş'ari ve'l-Kâdî Abdilcabbar*, nşr. Mektebetü-Lübnan, Beyrut 2002.
- Düzenli, Yaşar, *Uslûb ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Selame b. Hasan el-Ensarî et-Tunusî, *en-Nuketü'l-Müfide fî-Şerhi'l-Hutbe ve'l-Akîde*, thk. El-Habib b. Tahir-el-Meyludi b. Cum'a, Beyrut (ts).
- Ebu Ride, Muhammed Abdulhâdî, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve Erâuhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'n-Neim, Kahire 1989.

- Ebu Zeyd, Ahmed Muhammed, *Mefhûmu'l-Hayr ve's-Şer fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1941.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Küllîyyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut 1998.
- el-Eb Süheyl Kâşâ, *Ru'yetun Cediyyetün fi'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'n-Nazzal, Beyrut 1986.
- Emon, Anver M., "Natural Law and Natural Rights in İslamic Law", *Journal of Law – Religion*, Vol: 20, No: 2, (2004-2005), (ss. 351-395).
- Eş'arî, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tkd. Neîm Zerzur, nşr. Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2012.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdulazim Mahmud, Kahire (ts).
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihayetü'l-Ukûl fî-Dirâseti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, nşr. Dâru'z-Zehair, Beyrut 2015.
- *Kitabu'l-Erbain fî-Usûli'd-Dîn*, (I ve II), thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Beyrut 2004.
- *Meâlimu-Usûli'd-Din*, (neşr ve tahkik eden yok), (ys.) 2004.
- Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*(Kelama Giriş), trc. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts.).
- *Muhassalu-Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn*, tlk. Nasîruddîn Tûsî, thk. Taha Abdurrauf Sad, Kahire (ts.).
- Fazılı Mikdad, es-Suyurî el-Hillî, *el-Levâmiu'l-İlahiyye-fi'l-Mebâhisu'l-Kelamiyye*, tlk. Muhammed Takiyyu'l Misbah el-Yezîdî, thk. Mucmeu'l-Fikri'l-İslami, Kum h. 1424.
- Ferhan, Mevâhib bt. Ali Mansur, *el-Adlu'l-İlâhî fi's-Sevab ve'l-İkab inde's-Selef ve'r-Red Ale'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, (Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-Kura' Üniversitesi, Mekke 2004.
- Ferrâ, Ebu Ya'la Muhammed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, Beyrut 1986.
- Fîrûzâbâdi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Kamûsu'l-Muhît*, thk. Mektebetü-Tahkiku't Turâs, nşr. Müessesetü'r Risale Beyrut (ts.).

- Gazzâli, Ebu Hamid Muhammed, *Kavâidu'l-Akâid, fi't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Hadis, Kahire 1991.
- Güneş, Kamil, *Akıl ve Nass-Bâkillâni ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Halilî, Ahmed b. Hamd, *el-Hakku'd-Dâmiğ*, Amman h. 1412.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde-ila's-Sevra (Nübüvvet-Meâd)*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire, 1988.
- *Mevsûatu'l-Hadarati'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*, nşr. Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1986.
- *Mine'n-Nass-İle'l-Vakı'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1993.
- Hanif, N., *İslamic Concept of Crime and Justice*, Sarup-Sons, New Delhi, 1999.
- Harîsî, Ahmed Muhammed Ali, *el-Mu'tezile ve'l-Ahkâmi'l-Akliyye ve'l-Kanun ve't-Tabî*, nşr. Beytu'l-Verrak, Beyrut 2011.
- Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebu'l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993.
- Hayyun, Reşid, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, nşr. Dâru'l-Hikme, Beyrut 1998.
- Hıfâzî, Abdüllatif Abdülkadir, *Te'siru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şia*, nşr. Dâru'l-Endülüs, Cidde 2000.
- Hıdr Muhammed Nabha, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*, (Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile), cem ve thk. Hıdr Muhammed Nabha, tkd. Rıdvan es-Seyyid, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Houranî, George Fadlo, "Mu'tezilî Ahlak Kelamında İlahi Adalet ve Beşerî Akıl" çev. Fethi Kerim Kazanç, (Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i II içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Hourani, George, *Islamic Rationalism The Ethics of Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, London 1971.
- Hökelekli, Hayati, "Bir Değer Adalet", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi (DEM)*, Yıl: 2, Sayı: 5, (ss. 132-137).
- İbn Fâris Zekeriyya, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu-Mekâyısı'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru'l-Fikr, (ys.) 1979.

- İbn Füreke, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret, Beyrut 1987.
- *Kitabu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, tkd. ve tkl. Muhammed Süleyman, nşr. Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi, Beyrut 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel el-Ehva ve'n-Nihal*, (I-VI), thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.
- İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed ed-Dâli, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Süneni İbn Mâce*, tkl. Muhammed Nasîriddin el-Bânî, Riyad h.1406.
- İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâr Sader, Beyrut (ts.).
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkira fi-Ahkami'l-Cevâhir ve'l-Araz*, thk. Faysal Bedir Avn-Sami Nasr Lutf, nşr. Dâru's-Sekâfe, Kahire (ts.).
- *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, (II), cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut 1981.
- *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, (III), cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986.
- İbn Miskeveyh, Muhammed b. Yakub, *Tehzîbu'l-Ahlak*, thk. İmad el-Hilâlî, Beyrut 2011.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah, *İşarât ve't-Tenbihât, (Tusi'nin şerhi ile birlikte, I-III)* thk. Süleyman Dünya, Kahire (ts.).
- *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasen Âsî, Tahran h. 138.
- *et-Tâ'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut (ts.).
- *Risâle fi-Sırrıl-Kader*, (Mecmûu'r-Resâil içerisinde), nşr. Dâru'l-Meârifî'l-Usmâniyye, İstanbul h. 1354.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdulhalim, *Şerhu'l-Akâdeti'l-İsfahâniyye*, thk. Said b. Nasr b. Muhammed, Riyad 2001.
- İbn Tilmsânî, Şerefuddîn Abdullah b. Muhammed el-Mısri, *Şerhu-Mealimi-Usûli'd-Din li-İmamî er-Râzî*, thk. Nizar b. Ali Hammadi, Amman 2010.

- İbnu'l-Melâhimî-el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- *Kitabu'l-Mu'temed fî-Usûli'd-Din*, thk. Martin McDermott-Wilferd Madelung, Londra 1991; *Kitabu'l-Mu'temed fî-Usûli'd-Din*, thk. Wilferd Madelung, Tahran 2012.
- *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fî'r-Reddi-Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008.
- Îcî, Adudiddîn, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî-İlmi'l-Kelâm*, nşr. Âlemu'l-Kutub, Beyrut (ts).
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*(Teklîf), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (XI), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Adl-İrade), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (VI/I-II), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tövbe), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XIV), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (el-Lütf), thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XIII) Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (el-Mahlûkât), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (VIII), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (İcâzu'l-Kur'an), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XVI), Beyrut 2012.
- Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (XVII), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (İmamet) thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XX), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Nübüvvet), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XV), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Ru'yetullah), thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (IV), Beyrut 2012.

- *el-Muhît-bi't-Teklîf*, (I), cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965.
- *el-Muhtasar fî-Usûli'd-Din* (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd (I) içerisinde), thk. Muhammed Ammara, nşr. Dâru's-Şark, Beyrut, 1988.
- *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsamuddîn Muhammed Ali, (ys.) 1985.
- *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları(I-II), İstanbul 2013.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlf. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012.
- *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Hadîse, Beyrut (ts.).
- *Fazlu'l-İtizâl*, thk. Fuad Seyyid, Kahire 1986.
- Karadeniz, Osman, "Hasan el-Basrî ve Kelâmi Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, , (ss. 135-156), İzmir 1985.
- Karameliki, Muhammed Hasen, *Ecvibetü-Şühuhâtî'l-Kelamiyye: Adl*, Arapçaya trc. Seyyid Ahmed Matar el-Haşimi, nşr. Dâru'l-Kefîl, (ys.), 2016.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehli Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984.
- Kindî, Yakub b. İshak, *Resâilu'l-Kindî'l-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1950.
- Kohlberg, Etan, "Muwafât Doctrines in Müslim Theology (İslam Kelamında Muvafât Nazariyeleri)", çev. Kadir Gömbeyaz, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 1-2, 2009.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezîlî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- "Ebu Hâşim el-Cübbâî'nin Düşüncesinde Zemmin Hak Edilmesi (İstihkaku'z-Zem)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, (ss. 219-244).

- Lütf, Sami Rıza, *el-Hurriyyetü'l-Mesuliyye fî-Fikri'l-Felsefî'l-İslamî*, nşr. Mektebetu-Hurriyyeti'l-Hadise, Kahire 2002.
- Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought (Abd al-Jabbar-Ibn Sina and al-Ghazali)*, The Edition Published in the Taylor-Francis e-Library, Newyork 2006.
- Mahmud, Mustafa, *eş-Şefaatu-Muhaveletu li-Fehmi'l-Hilâfî'l-Kadîm beyne'l-Müeyyidîn ve'l-Muarızîn*, Kahire 1999.
- Makbilî, Salih b. Muhammed Mehdi, *el-Âlemu's-Şâmihi fî-İsâri'l-Hak ale'l-Ebâi ve'l-Meşâyih*, Mısır, h. 1328.
- Makdisî, el-Beşşar, *Ahsenu't-Tekâsim fî-Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetü-Medbûlî, Kahire 1991.
- Maraz, Hüseyin, "Mu'tezile'nin El-Menzile beyne'l-Menzileteyn Savunusu ve Doğuşu ile İlişkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 14, Sayı. 1, 2016.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhamed b. Muhammed, *Tevîlatu'l-Kur'an*, thk. Mücdî Basillum, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, tlk. es-Seyyid Abdulkaksûd b. Abdurrahim, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut (ts.).
- Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.
- Mennâî, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akîde Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmamiyye*, nşr. Dâru's-Sekâfe, Katar 1996.
- Meyhûb, Seyyid Abdussettar, *Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Mektebetu's-Sekafeti'l-Diniyye, Kahire 2005.
- Meysem b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâidu'l-Kelâm fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397.
- Muhakkik Allame Hillî, Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ, *Meslek fî-Usûli'd-Din*, thk. Rıza el-Estadî, nşr. Mucmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye, İran, h. 1421.
- *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, thk. Seyid Rıza es-Sadr, nşr. Dâru'l-Hicre, Kum h. 1421.

- Muhammed b. Muhammed b. Arafe et-Tunusî el-Mâlikî, *el-Muhtasaru'l-Kelâmiyye*, thk. Nizar Hammâdi, nşr. Dâru'z-Ziya, Kuveyt (ts.).
- Muhammed Ebu Zehra, *el-İmam es-Sâdik*, Kahire (ts.).
- Muhammed Yusuf Musa, *el-Kur'an ve'l-Felsefe*, tkd. Muhammed Hilmi Abdülvehhab, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-Mısr, Kahire 2012.
- Mukrî, Kutbeddin Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasen el-Nisâbûrî, *el-Hudûd-el-Mu'cumu'l-Mevzuıyyu-li'l-Mustalahâtı'l-Kelâmiyye*, thk. Mahmud Yezdî Fâzıl, Kum, h. 1414.
- Murad, Said, *Medresetu'l-Basrati'l-İtizâliyye*, nşr. Mektebetu-Enculu'l-Mısriyye, Kahire 1992.
- *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*, nşr. Mektebetu-Enculu'l-Mısriyye, Kahire 1991.
- Murtazâ Mutaharrî, *el-Kelâmu'l-Urfân*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1993.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed el-Fârâyâbî Ebu Kuteybe, nşr. Dâru-Tıbe, Riyad 2006.
- Nabha, Muhammed Hıdr, *Tefsiru'-Kadı Abdi'l-Cebbari'l-Mu'tezili(Tefsiru'l-Kebir ev Muhit)*, tkd. Rıdvam es-Seyyid, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, Bağdat 1951.
- Necrânî, Takiyuddîn Muhtar b. Mahmud b. el-Uceylî, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, thk. Es-Seyyid Muhammed eş-Şahid, nşr. Lecnetu-İhyai't-Turâs, Kahire 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fi'Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Neşşâr, Ali Sami, *Neşetu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslam*, nşr. Dâru'l-Mearif, Kahire 1974.
- Neşşâr, Muhammed Abdüssettar, *Nazratün-Nakdiyyetün-fi-Usûlü'l-Mu'tezile* (el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, Katar (ts).
- Nevbahtî, Ebî İshak İbrahim, *el-Yakût fi'İlmi'l-Kelam*, thk. Ali Ekber Zıyâî, Kum 2007.
- Nevbahtî, Ebû'l-Hasen Musa, *Kitabu-Firaku's-Şia*, nşr. Matbaatü't-Devleti, İstanbul 1931.
- Nisâbûrî, Ebi Reşid Said b. Muhammed b. Said, *fi-Tevhîd-Divânu'l-Usûl*, nşr. Müessesetu'l-Mısriyyeti'l-Amme, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride, Kahire 1965.

- *Mesâilu'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvane-Seyyid, Beyrut 1979.
- Nisâbü'rî, Ebû Sa'd Abdırrahman, *el-Ğunye-fî-Usûli'd-Din*, nşr. Müessesetu-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdicabbari'l-Kelâmiyye*, Beyrut 1971.
- Ömer Hamdan-Sabine Schmidtke, *Nuketü'l-Kitabi'l-Muğni*, nşr. el-Ma'hadu'l-Almanî li'l-Ebhasi's-Şarkıyyi, Beyrut 2012.
- Öz, Mustafa, "İbnu'l-İhşid", *DİA*, XXI 2000.
- Öz, Mustafa, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, (9. Baskı), İstanbul 2013.
- Özdemir, Metin, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, (ss. 499-521), Sivas 1998.
- Özel, Ahmet, "Makbilî", *DİA*, XXVII, İstanbul 2003.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Hans Peter, nşr. Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2003.
- Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ-Mekârimi's-Şer'â (İslam'ın Ahlakî İlkeleri)*, trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi, Trabzon 2003.
- *Müfredatu-fî-Garîbi'l-Kur'an*, nşr. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, (ts.) ve (ys.).
- Râvî, Abdüssettar, *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fî-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbari'l-Mu'tezilî*, Beyrut 1980.
- *Felsefetü'l-Akl-Rü'yetün Nakdiyetün-li'n-Nazariyeti'l-İ'tizâliyye*, nşr. Dâru's-Şuuni'l-s-Sekâfet'l-Amme, Bağdat 1986.
- Râzî, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zîneti-fî'l-Kelîmâtî'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, haz. Hüseyin Hamedani, Yemen 1994.
- Richard M. Frank, "Moral Obligation In Classical Muslim Theology" *The Journal of Religious Ethics*, 11/2, (ss. 204-223), Malden 1983.
- Rummânî Ali b. İsâ b. Ali b. Abdillâh, *Tefsîru-Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, haz. Hudr Muhammed Nabha, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

- Rusânî, Abdürrezzak, *Muhtasaru'l-Firâk-beyne'l-Firâk*, Mısır 1925.
- Saleh, Fauzan, *The Problem of Evil In İslamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadı Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought*, Institue of İslamic Studies-McGill University, Montreal 1992.
- Salim, Abdurrahman, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile Hattê Nihâyeti'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, nşr. Dâru's-Sekâfe, Kahire 1989.
- Sedîduddîn Mahmud el-Hımsî er-Râzî, *el-Munkızu mine't-Taklîd*, nşr. Müessesetu'n-Neşri'l-İslamiyye, Kum h. 1414.
- Seyyid Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevakıf (I-VIII)*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.
- *Mucemu't-Târifat*, thk. Muhammed Sıddîk, el-Minşavî, nşr. Dâru'l-Fazîle, Kahire 2004.
- Seyyid, Muhammed Salih Muhammed, *el-Hayr ve's-Şer inde'l-Kâdî Abdi'l-Cebbar*, nşr. Dâru-Kabâu, Kahire, (ts.).
- Schwarz, Michael, "Mu'tezilî Kelamda İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar", Çev. Orhan Şener Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13; Sayı: 1, (ss. 261-178), Bursa 2004.
- Simîrî, Câbir Zayed, *Kadiyyetu's-Sevab ve'l-İkab beyne-Medârisi'l-İslamiyyîn Beyenan ve Te'sîlan*, nşr. Dârus-Sudaniyye li'l-Kutubi'l-Hurtum, Sudan/Hurtum 1995.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanîfe ve Vâsıl bin Ata*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2102.
- Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, Beyrut 1985.
- *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikri'l-İslâm*, nşr. Dâru'l-Meârif, Kahire (ts.).
- Sübhanî, Ayetullah Cağfer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Müessesetü İmam es-Sadık, Kum h. 1428.
- Şevki Dayf, *Mu'cemu'l-Vasît*, nşr. Mektebetu's-Şurûku'd-Düveliyye, Kahire 2003.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- *Nihâyetü'l-İkdâm-fî-İlmi'l-Kelam*, tkh. Ahmed Ferid el-Mezîdî, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *Şerhu-Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Yakub el-Cağfer el-Merâğî, nşr. Dâru'l-Usvetî li't-Tabâati ve'n-Neşr, (ys.) h. 1414.
- *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resail'uş-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405.
- *ez-Zehîratu fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1431.
- *Emâli'l-Murtazâ-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (ys.) 1954.
- Şevaşî, Suleyman, *Vâsıl İbn 'Ata' ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb, Tunus 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. el-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî, *Evâilu'l-Makalat*, thk. İbrahim el-Ensârî, (ys.) h. 1413.
- Taftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer Abdillâh, *Şerhu'l-Makâsîd, (I-V)*, thk. Salih Musa Şeref, nşr. Âlemu'l-KütÜb, Beyrut 1998.
- *Şerhu't-Taftazânî ale'l-Ahâdisi'l-Erbâin en-Nebeviyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Matbaatu's-Saade, Mısır 1912.
- Tahir Ömer, Ahmed Muhammed, *el-Mustalahâtü'l-Kelâmiyye fi-Efalillâhi Teâlâ (Yüksek Lisans Tezi)*, Camiatu-Ümmü'l-Kurâ, Mekke h. 1414.
- Tebrîzeyânî, Alâu'l-Hassûn, *el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt*, nşr. Li'l-Cemi'l-Alemiyyi li-Ehli'l-Beyt, (ys.) h. 1429.
- Tevhidî, Ebû Hayyan, *el-Mükâbesât*, thk. Hasen Senrûbî, Kuveyt 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, tlk. Muhammed Nasîruddin Elbânî, nşr. Mektebetü-Meârif, Riyad h. 1417.
- Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fî-Şerhi't-Tecrîdi'l-İtikâd*, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte), nşr. Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988.
- *Risaletü-Kavâidi'l-Akâid*, thk. Ali Hasen Hâzım, nşr. Dâru'l-Kurbet, Lübnan 1992.
- Tûsî, Şeyh Ebu Cafer b. Hasan, (ö. 460), *el-İktisâd*, nşr. Menşerat-ü-Mektebetü-Cami-i-Çehlustun, Tahran h. 1400.
- *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. Dâru'l-Ezvâî, Tahran 1980.

- Üsmendî, Alaaddin Muhammed b. Abdulhamid, *Lubâbu'l-Kelâm*, thk. Muhammed Said Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Va'd, Huseyn, *İlmu'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, nşr. Dâru'l-Cunûb, Tunus 1995.
- Vasalou, Sophia, *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton University Press, London 2008.
- Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*(İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- Yar, Erkan, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Elazığ 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İhbat", *DİA*, XXI, ss. 529-530.
- Yıldız, Metin, "el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf ve Aidiyeti Meselesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2, 2013.
- Yücedoğru, Tevfik, "Bir Kelam Teorisi-Muvafât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:15, Sayı:1, Bursa 2006.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcul-Arûs-min-Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdülkerim el-İzbavî, nşr. et-Turâsu'l-Arabî Kuveyt 1990.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd 1998.
- *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, Beyrut 2007.
- Zeyd, Ali Muhammed, *Teyyاراتu-Mu'tezileti'l-Yemen fî'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicrî*, Paris 1986.
- Zeynî, Hüsnü, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, Beyrut 1980.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahim, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Yakin, Kahire 2010.