

MU'TEZİLÎ BAKIŞ AÇISIYLA ALLAH'IN İNKÂR EDECEĞİNİ BİLDİĞİ KİMSEYE TEKLİFTE BULUNMASI*

Hüseyin MARAZ**

Öz

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır. Allah'ın mükellef bir varlık yaratmadaki amacı, yüce fayda ve değerlere ulaşma imkânını (temkîn) bütününe tanımaktır. Kâfir veya mümin mükelleflerin tamamı, varoluşsal olarak eşit şekilde yaratılmıştır. Akıl, kudret, istitâa ve ihtiyar sahibi her bir birey, iman ve inkâr edebilme yetisine sahiptir. Bu sayede insan, sorumlu olabilmekte ve yaratıcısına mazeret üretmeden hesap verebilmektedir. Allah'ın iradesi, insanın itaat ederek mükâfata ulaşması yönündedir. Bunun için Allah, mükelleflerin hak ederek mükâfata ulaşmalarını istemektedir. Teklif, mahza hikmet ve hasen olan bu iradenin fayda merkezli tezahürüdür. Teklifte aslî hedef olan mükâfata ulaşamama hali ise cezanın hak edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Teklif, Mümin, Kâfir, Mükâfat, Ceza.



Allah's Proposal to the One Who is Already Known as to Deny According to Mu'tazilite

Abstract

God has created intelligent beings to bid them responsibility. The purpose of Allah in creating a rational being is to allow them to recognize the possibility of reaching the supreme benefits and values (temkîn). All of the disbelievers or believing rational beings are created equal in existence. Every individual who has intelligence, faith and will to power possesses the ability to believe and to deny. At this point, human beings can be responsible/accountable and can account for

* Bu makale, "Mu'tezile'de İstihkak Teorisi (Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi)" adlı doktora tezimizden yararlanmak suretiyle üretilmiştir.

** Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. huseyinmaraz78@hotmail.com.

their creator without making excuses. The will of God is that man should attain reward by obeying. For this, Allah wants the human beings to reach their reward by earning. The offer is a benefit-centered manifestation of this will, which is pure wisdom and goodness. In the case of not being able to attend to the reward in proposal is deserving of the punishment.

Keywords: Responsibility, Believer, Disbeliever, Reward, Punishment.

Giriş

Dünyanın ‘daru’l-mihne’ (çaba ve zorluk alanı) olduğu ve akıllı varlıkların imtihan için yaratıldığı Müslümanların genel kabulüdür. Ancak imtihanın nesnel ve herkesi eşit şekilde kapsaması için sonucun önceden belirlenmiş olmaması gerekir. Bu nedenle Allah’ın insan hakkındaki kararını ezelde vermesi durumunda bu dünyanın imtihan yeri olmaktan çıkacağını düşünenler olmuştur. Esasında doğrudan Allah’ın ezeli takdirinden hareket etmek, sebepten önce sonucun veya istidlalden önce bilginin zikredilmesine benzemektedir. Öyle ki iki temel sebebin varlığı, sonucun hak edilmesi için zorunludur. Öncelikle Allah, mükellefi emrettiği ve yasakladığı şeyleri yerine getirebilecek bir donanıma sahip kılmalı ve bu şekilde imtihan sürecine tabi tutmalıdır. Akabinde adil bir yargılama için insanı fiillerinde özgür bırakmalıdır. Buna göre Allah’ın bilgisi, imtihanın sonunda kulun hak edeceği konumu bildiren sonuç olmaktadır. Dolayısıyla burada sonucun varlığı, sebebin varlığı ile doğrudan ilintilidir.¹

Üstelik yaratma ve teklif olmaksızın ezelde mevcut bir iman ve inkârdan söz etmek mümkün değildir. Bu itibarla teklifin hikmet ve gerekçesi temellendirilmeden uhrevî ödül veya cezayı ilahî bilgiyle ilişkilendirmek hatalı bir çıkıştır. Çünkü teklif, hak edilen mükâfat ve cezanın ontolojik sebebidir. İnsan irade, kudret ve ihtiyarını atıl bırakan her türlü söylem, doğal olarak Cebriyyeci bir düşünceyi beslemektedir. Böyle bir kabulün problem sayısını artırmanın dışında bir fonksiyonu olmadığı da tecrübe ile bilinen bir gerçektir. Diğer yönden inkâr sonucunda cezayı hak edecek bir varlığa teklifte bulunmayı Mecusî ve Mâneviyye gibi öğretiler zulüm, şeytanın fiili ve hikmetsiz bir iş olarak nitelemişlerdir.² Ayrıca bu düşünceye göre

¹ 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, s. 116-117.

² Kâdî Abdulcebbar, Ebu’l Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğni fî-Ebvabi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2012, XI, 180-181.

Allah'ın teklif ile amacı mükellefin salt menfaati ise cezanın hasen olmaması gerekir. Daha doğrusu ceza fayda olmadığı için cezalandırmayı Allah tercih etmemelidir.³ Esasında bu düşünce, yaratmayı, teklifi, yaşatmayı, yeniden diriltmeyi, iyi, fayda, zarar ve kötü her şeyi sorgulamayı gerektirmektedir. Bu tür fikirlerin oluşabilmesi için de yaratılmış ve sorgulayabilen bir kapasiteye sahip olmak gerekmektedir. Mu'tezile düşüncesinde ise yaratma ve teklif, ilahî hikmet ve garazın taşıyıcısı olan fiillerdir. Çünkü Allah, mahlûkatı yaratmış, sadece canlı ve akıllı olan insanı muhatap almış ve mükellef kılmıştır. Fakat insan, mükellef olmayı başlangıçta tercih etmiş değildir. İnsanın kendisinin tercih etmediği teklifin hiç şüphesiz bir hikmeti olmalıdır.

Mu'tezile teolojisinde Allah'ın fiillerinde hikmet ve garazın olmaması, abes ve anlamsızlıktır. Allah, hikmetsiz işten münezzehtir olduğuna göre teklifte bulunmakla zorlu imtihan sürecine tabi olduğu akıllı varlıkların, çok değerli övgü ve mükâfata ulaşmalarını istemektedir.⁴ Öyleyse teklifin fayda sağlama garazı ile Allah'ın küfre gireceğini bildiği kimselere teklifte bulunmasının tutarlılığı test edilmelidir. Allah'ın fayda garazı, bütün mükellefleri kapsamına alarak kendisine ulaşma imkânı tanıyan bir kriterdir. Kâfir veya mümin arasında bu hedefe ulaşmada bir ayrıcalık söz konusu değildir. O halde eşit imkânlar içerisinde iman ve inkârın varlığı nasıl izah edilmelidir? İman ve inkârın varlığında ilahî ve insanî dahlin etkisi nedir? Allah'ın bilgi, irade ve kudreti açısından meseleye nasıl yaklaşılmalıdır? Tecrübe âlemin verilerinden hareketle inkâr ve teklif ilişkisi nasıl temellendirilmelidir? Makalemizde bu türden sorulara, tasvîri yöntem ve ilave yorumlarla Kâdî Abdulcebbar özelinde Mu'tezilî bakış açısını yansıtarak cevap vermeye çalışacağız.

1. Teklif Kavramının Dilbilimsel Anlamı

Teklif, lugavî olarak, “muhatapı külfete mecbur etmek”⁵, “içerisinde zorluk olan/külfet bir şeyi ondan talep etmek”⁶, “sorumluluk

³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 181.

⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 152.

⁵ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mucemu't-Târifat*, thk. Muhammed Sıddık, el-Minşâvî, nşr. Dâru'l-Fâzile, Kahire 2004, s. 59.

⁶ 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 kapsa-

yüklemek”, “yükümlü tutmak” “sıkıntı, zorluk”, vb. anlamlara gelmektedir.⁷ Mu'tezile ekolü teklifi, lügavî anlamını dikkate alarak; “mükellefe meşakkat içeren bir fiili bildirmek ve ondan yerine getirmesini istemek” şeklinde tanımlamıştır.⁸ Ebu Haşim el-Cübbâî, “*Nakzu'l-Bedel*” adlı eserinde teklifi, “mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu her hangi bir fiili irade etmek” şeklinde ifade etmiştir.⁹ Diğer eseri “*el-Askeriyat*”ta,¹⁰ “külfet olan bir şeyi emretmek ve irade etmenin” teklif olduğunu söylemiştir. Her iki tanıma dilsel yönüyle yaklaşılarak teklif, meşakkat anlamında külfet kökünden türemiştir.¹¹

Kâdî Abdulcebbar, tanımda emir ve irade kavramlarının yer almasını teklifin sıhhatine engel olacağını düşünmektedir.¹² Ona göre Ebu Haşim'in tanımında dikkati çeken husus, mükellefe yöneltilen emrin, akliyyât denilen zarurî bilgileri teklifin kapsamı dışında bırakmasıdır. Zira emir, özel bir ifade tarzı olarak sadece şerî yükümlülükleri içermektedir. Diğer tanımda ise teklif, mükellefe meşakkat içeren fiili bildirmek ve ondan yapmasını istemektir (irade). Bu tanımda Allah'ın kullarına meşakkat içeren fiili bildirip onlardan yerine getirmesini istemesi, kul açısından zorunluluğu/ilcâ¹³ ifade etmektedir. Burada ‘irade etme’ ifadesi, nesnesini eylemde bulunmaya zorlayan bir güç olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle irade veya emir şeklinde olsun ilcâ (özgürlüğü kısıtlama) teklifi nakzeden bir durumdur. Her iki tanımdaki problemin farkında olan Kâdî, lügat anlamını dikkate alarak teklifi şu şekilde tanımlar. “İlcâ seviyesine ulaşmayacak şekilde ihtiva ettiği meşakkatle birlikte bir fayda elde

mına dâhil etmiştir. Bkz. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısıfî, Beyrut 1998, s. 299.

⁷ İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâr Sader, Beyrut (ts.), IX, 307.

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965, I, 11.

⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî* XI, 296; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 11.

¹⁰ Bu iki eser günümüze ulaşabilen Mu'tezilî kaynaklar içerisinde yer almamaktadır.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296; *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 11; Ancak bir kimsenin Allah'tan istekte bulunması onu sorumlu tutması değildir. Yine bir kimseden yürümesini istemek, meşakkat içerdiğinden teklif olarak kabul edilirken, lezzetli bir yemeği birisinden yemesini istemek külfet içermediğinden teklif değildir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 296-297; *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 11.

¹³ İlcâ, kadir ve fail birinin, özgürlüğü kısıtlanarak, kendisine zorla yaptırılan veya yaptırılmayan her şeydir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 390.

etmek veya bir zararı defetmek için bir fiilin yerine getirilmesini veya fiilden kaçınılmasını mükellefe bildirmektir.”¹⁴

Kâdî Abdulcebbar tanım içerisinde ‘bildirme’ ifadesine özellikle yer vermiştir. Bildirme hem aklî bilgileri kapsamakta hem de ilcâya engel oluşturmaktadır. Makalenin muhtevasıyla bağlantılı olarak Kâdî'nin tanımında dikkati çeken husus, mükelleflerin tamamını ontolojik ve epistemolojik olarak eşitleme düşüncesidir. Ona göre Allah, insanı sorumlu kılmak için gerekli olan bilgilendirmeyi yapmıştır.¹⁵ Allah, aklî ve semî teklifin konusunu bildirip sorumluluğu sağlayan aklî olgunluk, organların selameti, tercih ve irade hürriyeti gibi şartları yerine getirdikten sonra teklifte bulunmuştur. Kâdî Abdulcebbar, bütün bu şartların oluşmasından sonra teklifin olmaması halinde, bilgilendirme (târif), şehvet ve nefret duygusunun kabih olacağını ileri sürmektedir.¹⁶ Kâdî'nin düşüncesinde aklî olgunluk öncelikle bilgi ve bilme imkânının (nazar) teklifini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Allah, aklî vaciplerin bilgisine ulaşabilecek imkânı herkese eşit şekilde tanımıştır. Çünkü kâfir veya mümin kim olursa olsun teklif edileni yerine getirmesi dışında kendisini mükâfata ulaştıracak başka bir seçenek yoktur. Bu nedenle kabihlerin ve vaciplerin bilgisi herkese ontolojik olarak açık olmalıdır.¹⁷ Diğer yünden teklif, kabihe şehvet duyma ve iyiden de nefret etmeyle (nüfûru't-tab'/doğal eğilim) iyi değer bildirmektedir. Şehvet ve nefret ikilemi ise mükellefi değer bildiren eyleme yönelten potansiyel bir donanım (temkîn) konumundadır.¹⁸

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr-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 bkz. Nasîruddîn Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *Keşfu'l-Murâd fî-Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Muhammed b. el-Hasen, şrh. Cemaluddîn el-Hasen b. Yusuf, nşr. Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1988, s. 297; Meysem b. Meysem el-Bahrânî, *Kavâidu'l-Kelâm fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397, s. 114.

¹⁵ 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. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 402-403.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 301.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 183-184.

¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 140; Nisâbü'rî, Ebî Reşîd Said b. Muhammed b. Said, *Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, s. 369.

Kısacası mümin veya kâfir her bir insan 'ontolojik yeterlilik' ve aklî teklifin bilgisine sahiptir. Kâdî Abdulcebbar, insanın hazırbulunuşluluğunu merkeze alarak mükâfat ve cezaya ahlakî ve hukukî bir ilke yerleştirmektedir. Buna göre mükâfat ve ceza Mu'tezile teolojisinde kulun tercihiyle hak ettiğinden başkası değildir.

2. Teklifte Bulunmanın Teolojik Gerekçesi

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır. O, teklifte bulunmakla mükelleften vacibi yapmasını, kabihten de kaçınmasını istemiştir. Böyle bir isteğin nedeni, her türlü kusur ve eksiklikten soyutlanmış olan eşsiz menfaatleri övgüyle hak etmeleri içindir.¹⁹ Aslında Allah, teklifte bulunmakla mükellefe tefaddulde bulunmuştur.²⁰ Tefaddul, Allah'ın yapmak zorunda olmadığı ve yapmakla kendisine dönen bir faydanın da bulunmadığı iyiliktir. Allah, kendisini iyilik yapmaya iten bir güç olmadığı halde sırf insana fayda sağlamak için onu mükellef kılmıştır.²¹ Bundan dolayı Allah'ın kâfirin küfrünü irade etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın küfür için yarattığı bir varlığa nimetler ihsan etmesi imkânsızdır. Oysa Allah, kâfir veya mümin herkesi hayat sahibi ve akıllı varlıklar olarak yaratmıştır.²²

Kâdî Abdulcebbar da mükellefi, güç yetiren, bilen, idrak eden, irade eden canlı olarak tanımlar.²³ Bu doğrultuda Allah, teklifte bulunmanın hasen olacağı bir vasıfla mükellefi yarattığında, teklifin konusunu ona bildirmelidir. Bu bilgilendirme aynı zamanda Allah'ın, insandan sorumlu davranma isteğidir.²⁴ O'nun sadece canlı olarak insanı yaratması nimet veren olması için yeterli değildir. Çünkü hayat, hem zarar hem de faydanın taşıyıcısıdır. Yaratmayı ve yaşatmayı anlamlı kılan bir kasıt olmalıdır. Bu kasıt hiç kuşkusuz Allah'ın faydaya ulaştırma iradesiyle mündemiçtir. Dolayısıyla Allah'ın, temkin vücuhlarıyla donattığı varlığa yönelik emri, nehyi, terğîb ve terhîbi, mükâfatı hak edeceğine dair delilleri ortaya koy-

¹⁹ İbn Melâhimî, el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fi'r-Reddi-Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008, s. 135.

²⁰ İbn Metteveyh, Hasan b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhîtibî't-Teklif*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 176.

²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 184.

²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

ması, geleceği ile ilgili haber vermesi (el-va'd ve'l-va'îd) vs. fayda yönlü iradesini izah etmektedir.²⁵

Teklif ile Allah'ın gayesi, kulunu yüce ve eşsiz övgü ve menfaatlere ulaştırmak daha doğrusu elde etmesi için gerekli bütün imkânları ona sağlamaktır. Fakat Allah'ın bu istek ve kastı, o anda meydana gelmemektedir. İnsan, ancak zorlu bir teklif süreci sonunda mükâfatı hak edebilmektedir. Allah'ın isteğinin o anda gerçekleşmemesi, teklifin amacına aykırı bir durum değildir. Bu yönüyle Allah'ın fayda sağlama iradesi bizzat menfaatin kendisidir.²⁶ Çünkü teklif, çok yüce övgü ve mükâfatı içermektedir. Hak etme ise formel olarak bir şeye layık olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle mükellefi başlangıçta hak etmeksizin doğrudan mükâfata ulaştırmak Mu'vezile düşüncesinde hasen değildir. İnsan hayatında da bu hakikat tecrübe edilmektedir. İnsan, küçük bir çocuğa, bir âlime gösterdiği saygıyı göstermemektedir. Aynı şekilde bir yabancı, anne baba düzeyinde hürmete lâyık değildir. Bütün bunlar hak ederek elde etmenin değer ve önemini ortaya koymaktadır.²⁷ Allah'ın iradesi de insanın hak ederek mükâfata ulaşması yönündedir. Hak etme olgusu bütün insanları kapsayan adalet ölçütü olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan kâfir ve mümin arasında bir farklılık yoktur. Her biri sorumlu ve özgür varlıklar olarak hak edebilecek yapıdadır. Kısacası hak edebilen varlık düzleminde ontolojik bir üstünlük söz konusu değildir.

Bunun yanında teklif nesnel bir talep bildirmektedir. Bu istek, en genel anlamıyla varlığa karşı sorumlu davranmayı kapsamaktadır. Teklifte talebin mümkün olması ise akıllı varlık adına bütün şartların elverişli hale getirilmesiyle ilişkilidir. Yani akıllı, iradeli, canlı, şehvet ve nefret sahibi, kabih ve vacibin bilgisinin hazır olduğu, fiillerin vacip, kabih, hasen ve mendub şeklinde kategorik ayrımının bilincinde olan bir varlığa teklifte bulunmak hasen hatta vaciptir.²⁸ Bütün bu sayılanlar insanın faydası için yaratılan yetilerdir. Teklifin hasen olmasının en önemli nedeni de Allah'ın fiili olmasıdır. Hasen olan gerekçe ise teklifin mükâfata ulaştırıcı yapısıdır. İbn Melâhimî'ye göre bu evrensel payda, mükelleflerin tamamı için

²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 189.

²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 168.

²⁷ İbn Melâhimî, *el-Havârizmî*, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 254.

²⁸ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 257.

ortaktır. Mümin için ne anlam ifade ediyorsa inkâr eden için de aynısı geçerlidir. Şu halde mümin ve kâfir ayrımı, doğrudan teklif ile ilişkili değildir. İnsanın iman ve inkâra ihtiyar sahibi olması, bu ayrımın insan odaklı gerekçesine işaret etmektedir. Bu nedenle kötü tercihin ceza ile sonuçlanması, teklifin aslî amacı olan yüce menfaat idealiyle çelişmemektedir.²⁹

Nitekim mükellef, kendisinden istenileni yerine getirip getirmemede serbesttir. Mükellefin fiillerinde muhtar olması teklifin aynı zamanda bir emir olmadığına kanıtıdır. Çünkü emir, zorla veya istemeyerek de olsa yerine getirilmesi gereken bir fiildir.³⁰ Bu bakımdan teklifin muhtevası hakkında bilgilendirilen birey, sorumlu davranıp davranmamakta özgürdür. Bu özgürlüğün bedeli, mükâfat veya ceza şeklinde tezahür etmektedir. Ancak önemli olan husus, bu bilgi ve talebin, kâfir veya mümin için farklı olmadığıdır. Şu halde mükellef, ancak varlığı mümkün olan şeyleri tercih edebilir. İman ve inkâr da mükellefin seçmesi için varlığı imkân dâhilinde olan fiillerdir. Aksi halde istenilen talebi yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi adalet ve hikmete aykırıdır. İnsana teklifte bulunmanın tutarlılık bildirmesi, özgürce eylemde bulunabilmesine bağlıdır.³¹ Çünkü özgürlüğü ve tasarrufu kısıtlayan her türlü eylem, inanç ve ahlaka dayalı sorumluluğu askıya alınmasıdır. İnsan da özgür olduğu ölçüde iman ve amelle sorumlu olan bir varlıktır.

İnsanın özgür eylemde bulunmasını sağlayan temel unsur Mu'tezile teolojisinde temkîndir. Temkîn, kudret ve istitâatın özüdür. Şerif Murtazâ, teklif edilen şeyi mükellefin yapmasına imkân tanıyacak her şeye temkîn der.³² Cürcânî temkîni, istikamet üzere istikrar ve sağlam bir duruş olarak tarif eder.³³ Buna göre insanın fitrî yetileri, iman ve inkâra eşit şekilde bir duruş sergilemektedir. Aynı kökten gelen 'el-mükne' de kudret ve istitâat demektir.³⁴ Temkîn, hiç şüphesiz teklif ile doğrudan bağıntılı olan bir kavram-

²⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

³⁰ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fî-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996, s. 96.

³¹ Zühdî Cârullah, *el-Mutezile*, Beyrut 1984, s. 96.

³² Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu's-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405, s. 266.

³³ Cürcânî, *Târifat*, s. 70.

³⁴ Zebidî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî, nşr. Dâru't-Turâs, Kuveyt 2001, XXXVI, 192.

dır.³⁵ Kâdî Abdulcebbar, teklif ve temkîni Allah'ın nimeti olarak görür. Ona göre Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseyi bu özel nimetten mahrum bırakması mümkün değildir.³⁶ Bu da göstermektedir ki insan, bizzat kendi özgür tercihleriyle iyi veya kötünün fâili olabilmektedir. Buna göre canlıların tamamına ihsan edilen temkîn nimeti, mükellef olmada her birini bağımsız kılmaktadır. Böylece bir kimsenin iman etmesi, diğerinin inkâr etmesine bağlı olmamaktadır.³⁷ Çünkü imanın oluşabilmesi için mükellef aklî olgunluğa ulaşmalı, iyi ve kötüyü ayırt edebilmeli, kabihe şehvetle yönelip iyilikten doğal bir nefretle kaçınabilmelidir. Allah'ın bu sıfatlarla yarattığı bir varlığı vacibi yerine getirmeye çağırduğunda onun için mükâfata ulaştırma şartları gerçekleşmiş demektir. Öyleyse Mu'tezilî düşüncede insan sadece faydalandırılmak için yaratılmıştır. Her insan teki, mükâfat ve cezayı hak etme imkânına eşit şekilde sahiptir.³⁸ Daha doğrusu insan faydayı talep eden bir yapıda yaratılmış; eşsiz ve bitimsiz menfaatleri hak etmesi için kendisine imkân tanınmıştır.

Burada konumuzla alakalı değinilmesi gereken odak kavramlardan biri de lütuftur. Kâdî Abdulcebbar'ın teolojik sisteminde lütuf, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan temel unsurdur. Allah'ın şefkat ve yardımını ifade eden lütuf, ona göre insanı doğru yola iletmenin ilahî yöntemidir.³⁹ Kâdî'ya göre lütuf, en genel anlamda vacib olan fiili yerine getirmeye kabih olandan da kaçınmaya çağırıcı (dâi) şeydir.⁴⁰ Bu çağırıcı taat eylemini yapmaya sevk ediyorsa tevfiik; günah işlemekten alıkoymuyorsa ismet olarak isimlendirilir.⁴¹ Tefvik, muvafakat anlamında bir fiilin ancak diğeriyle bulunması anlamına gelir. Buna göre taat eyleminin varlığı, lütuf fiilinin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde ismet, men/engel anlamına gelen bir kelimedir. İsmet de tevfiik gibi 'muvafakat' anlamında bir kavramdır. Bu anlam dikkate alındığında lütfun olmaması, kabihten

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XIV, 252.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 226.

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VIII, 227.

³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 188.

³⁹ 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.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 351; (II, 354).

⁴¹ İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhât bi't-Teklif*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut 1981,II, 333-334.

kaçınma eyleminin yokluğu demektir.⁴² Buradan hareketle Kâdî, lütfu, mükellefin yapması gerekeni tercih etmesini sağlayan şey olarak anlar. Dolayısıyla mükellefi lütuftan yoksun bırakmak, teklifi emirleri ihlale götüren bir neden olmaktadır. Lütfun varlığıyla teklif edileni yerine getirmeye mükellefin eğilimi artmaktadır. Bu şekilde teklif edileni mükellefin yerine getirmesi kolaylaşmaktadır.⁴³ Ona göre Allah, lütufta bulunmazsa insanlardan bazıları itaati seçmeyecektir. Üstelik bu insanlar, lütfun varlığıyla itaati tercih edip günah-tan kaçınacak veya itaate yaklaşacak yapıdadır. Bu bilginin Allah'ta mevcut olduğunu söyleyen Kâdî Abdulcebbar, aslında teklifin varlığına yönelecek itirazların önünü kapamak istemektedir.⁴⁴

Kâdî Abdulcebbar bu niteliğiyle lütfu, vâcip kategorisine dâhil etmektedir. Bu şekilde de teklifin varlığı ile lütfun gerekliliği ilişkisini kurmaktadır. Çünkü teklif ile Allah'ın kastı, mükellefi mükâfata ulaştırmak ise bu amacı gerçekleştirecek olan koşul ve unsurların varlığı gereklidir. Lütfu da bu garazı gerçekleştirmede en önemli ilahî veridir. Bu nedenle Kâdî, yokluğu halinde istenilen amacın gerçekleşmesi mümkün değildir, diyerek lütfun teklif ile mutlak birlikteliğini savunmaktadır.⁴⁵ Şu halde tekliften önce gelen lütfu Allah'a vacip iken; teklife bitişik ve tekliften sonra gelen lütfu vacip değildir. Vacip ifadesi bunun tefaddul veya ihsan olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.⁴⁶

Bu noktada 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." Hikmet ve adalet, ilahi fiillere muhâbat/iltimas türü eylemlerin bitişmesine ciddi bir engeldir. Bu nedenle Kâdî,

⁴² İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 333.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, II, 719; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 328.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 720; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 328-329; Mu'tezile ekolü, insanları lütfu yönüyle üçe ayırır. Hz. Ali gibi lütfu olmasa dahi imanı seçenler; Ebu Leheb gibi lütfu olsa da olmasa da küfrü seçenler; son olarak da lütfun varlığı halinde itaati, yokluğu durumunda isyanı seçecek olanlar. Bu açıdan Mu'tezile, lütfu 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 bkz. Metin Özdemir, *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998, s. 91-92.

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 719; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru'l-Hyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012, s. 352.

⁴⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 329.

bütün mükelleflerin fayda ve mükâfatı elde etme hususunda eşit şartlarda olduğunu düşünür. Ona göre bu konuda müminin kâfire bir ayrıcalığı veya üstünlüğü yoktur. Bununla birlikte ancak eşitlik halinde yüce değerlerin teklife konu olacağını da bilmektedir. Mümin ve kâfir arasında eşitliğin ancak teklif ile sağlanacağını farkındadır. O, eşitliğin olmadığı yerde muhâbatın zorunlu olduğunu, buna bağlı olarak da teklifin sona ereceğini vurgulamak istemektedir.⁴⁷ Buna ilaveten Allah'ın mümine teklifte bulunup, inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunmamasını yine muhâbat olarak nitelemektedir.⁴⁸ Şu halde insanların tamamı aklî yoksunluk olmadıkça teklife muhataptır. Bu durum aralarında herhangi bir farklılığın olmadığını da en açık kanıtıdır. Kısaca insan başlangıçta değerinden ayrıcalıklı değil sadece sorumlu olarak doğmaktadır. Sorumluluk ortak paydasında üstünlük veya ayrıcalık temel değerler değildir. Şu halde Mu'tezile'de ahlaki sorumluluk iki aslî değer ile özetlenebilir. Akıl ve irade hürriyeti.⁴⁹

Buradan hareketle Mu'tezile, insanın gerçek özne olduğunu deklare etmiş böylece iman ve inkârı, ilahî iradeden ayırarak insan iradesine bağlamıştır. İnsanın özgür olmasını tabii zorunluluk; mümkün olan bir alanda eylemde bulunmasını da ihtiyarî zorunluluk olarak nitelemiştir. İnsanın kâdir ve fâil olduğu vurgulayarak fiillere bitişen değerlerin yaratıcısı (muhtar) olarak insanı görmüştür. Çünkü Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek teklifi ve sonuç itibarıyla va'd ve va'di geçersiz kılmaktır. Kâdî Abdulcebbar'a göre insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir.⁵⁰ Çünkü insanın fiilleri, insan ile ilintilidir ve insan, Allah'ın kendisine bahşettiği güç sayesinde eylemde bulunabilmektedir. Bu fiilleri Allah'a ait kılmak hem Allah'ın hem de insanın özgürlüğünü engellemekle eşdeğerdir. Bu nedenle bir fiilin iki fâil tarafından yerine getirilmesi mümkün değildir.⁵¹ Dolayısıyla insan, Mu'tezile teolojisinde fiillerinin mutlak yaratıcısı veya zorunlu eyleyicisi değildir. İnsan sadece bilinçli ve faal yapıcıdır. Bu ise insanın tercih edebildiğine işaret etmektedir. Tercih ise özgür bireylerin fiilidir. Çünkü yalnız özgür olan bireyler

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 284.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 285.

⁴⁹ İbrahim Türki, *es-Sebebiyye inde'l-Kâdî Abdilcebbar*, nşr. Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2004, s. 51.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 28.

yaptığının hesabını verebilecek yapıdadır. Bu sebeple Mu'tezile düşüncesinde insanın özgürlüğü önündeki her türlü engelin izale edilmesi temel hedef olmuştur.

Nitekim insan ancak hür olduğu ölçüde şahsiyet sahibi, fiillerini hiçbir zorlama olmadan iradesiyle yaptığında sorumluluk sahibi olmaktadır. Ancak bu şekilde ahlakî süje olan sorumlu varlığın, teklifin kaynağına hesap verebilmesi mümkün hale gelmektedir. Böylece metafiziksel açıdan Allah'ın ahlakî faile verdiği karşılık da (müeyyide) mükâfat veya ceza şeklinde yansımaktadır.⁵² Dolayısıyla mükellefin fiilde bulunabilecek imkânının olmaması, kendisine talepte bulunmanın imkânsız olması anlamına gelmektedir. Bu durum ahiret ile ilgili meselelerde ciddi paradokslara neden olmaktadır. İstenilen talebi yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi mutlak bir hukuksuzluğu barındırmaktadır. Öyle ki insan, hiçbir şekilde kendi tasarrufu olmadığı eylemleri neticesinde mükâfat veya cezaya çarptırılacak; bunun doğal sonucu olarak Allah'ın adalet vasfı zedelenecektir. O halde teklifte bulunmanın bir anlam ve amaç bildirmesi, iyi olanların mükâfatı, kötülerinde cezayı hak etmesinin imkânı, insanın tercih edebilmesine bağlıdır.⁵³ Bu bağlamda Sümame b. Eşres insanın fiilleri ve fail ilişkisini kategorik olarak üç farklı şekilde izah etmektedir.

204 | db

1. Fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda kullara ait bir fiil olmadığı için mükâfat ve cezayı hak etmezler.
2. Fiiller yaratıcısı hem insan hem de Allah'tır. Bu durumda övgü ve yergiyi her ikisi de birlikte hak ederler.
3. Fiillerde tasarruf yetkisi sadece insana aittir. İnsan, mükâfat, ceza, övgü ve yergiyi kendi bilinçli ve kasıtlı tercihi sonucunda hak eder.⁵⁴

Mu'tezile'ye göre üçüncü madde insanın özgür olduğunu ve eylemlerine bağlı olarak hesap verebileceğini bildirmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre bir fiilin tek bir faili ve tek bir sorumlusu vardır. O da insanın kendisidir.⁵⁵ Öyle ki insanların eylemleri neticesinde

⁵² Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003, s. 45.

⁵³ Cârullah, *el-Mutezile*, s. 96.

⁵⁴ Cârullah, *el-Mutezile*, s. 96.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

kendilerine ait olan iyi, dürüst, adil, zalim, cimri, kötü vb. nitelikler özgür tercihin ürünüdür.⁵⁶ Bu durumda bir fiili varlık sahasına çıkarılan sadece o fiilin fâilidir. Öyleyse iman ve inkârın fâili de teklifin son anına kadar insanın kendisidir. Zir temkîn de sona ermemiş teklifin varlığına bağlıdır. Teklifin sona ermesi temkînin de son bulması demektir. Bu nedenle inkâr hali bilinen biri için teklifin sürdürülmesi temkîn nedeniyle mefsetet değildir.⁵⁷

Bu doğrultuda teklifte bütün mükellefler için eşit imkânların olduğunu ifade etmede odak kavramlardan biri de 'târiz'dir. "Târiz", "bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etme veya bir zararı def etmeyi sağlayacak şeyi, bir başkasına bildirmesidir."⁵⁸ Teklif-mükâfat ilişkisinde bu kavram "târizu's-sevâb" terkibiyle ifade edilmektedir. Bunun anlamı, mükâfata ulaşma imkânını, mükelleflerin tamamına eşit şekilde tanımaktır. Teklif sürecinde müminin bir ayrıcalığı olmadığı gibi kâfir için bir haksızlık söz konusu değildir. Bu açıdan hem kâfir hem de mümin için teklifin hasen olmasını zorunlu kılan illet tektir. O da bütün mükelleflerin mükâfatı elde etme noktasında varoluşsal olarak eşit imkânlarla sahip olduğudur.⁵⁹ Sevaba ulaşma imkânını vermek aynı zamanda temkin anlamındadır. Bununla da kastedilen, teklif edileni yerine getirmeye engel olacak her şeyin bertaraf edilmesidir.⁶⁰ Târiz ayrıca çağrı (dua) manasındadır. Çağrı, çağırılan kimse çağrıya kulak vermeyecek olsa da hasendir. Teklif de aynı şekilde bir çağrıdır. Buna çağrıyı kabul etmeyen kimse kâfir, dinleyen kimse mümindir. Ancak çağrının eyleme zorlayıcı bir etkisi yoktur. Buna göre kabul etmeyecekleri bilirse de kâfirleri islama çağırarak hasen bir davranıştır.⁶¹ Bu nedenle inkâr eden biri, teklifin varlığı ile zarara uğramış değildir. Kaldı ki Mu'tezile'de teklifin temel gayesi sorumlu davrananı çok değerli menfaatlere ulaştırmaaktır. Allah'ın muarriz (faydaya ulaşma imkânı veren) olması ise bu faydayı irade etmesiyle mümkün olmaktadır. Allah'ın fayda sağlama yönünde iradesi olmadığında menfaatlere ulaştırma iradesinin

⁵⁶ Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu), çev. Vahdettin, İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998, s. 147.

⁵⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 383.

⁵⁸ Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, II, 265.

⁵⁹ Nasîruddîn Tûsî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 302.

⁶⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 193.

⁶¹ Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010, s. 232.

zarara ulaştırma iradesinden bir farkı da kalmamaktadır. Kâdî'ya göre Allah'ın yönsüz/nötr (ne iyi ne kötü) bir fiili yoktur ve tek yönlü iradesi vardır ki o da sadece faydalandırmaktır.⁶² Fakat insan iradesi fayda ve zararı kendisine mümkün kılacak çift yönlü bir iradî harekete sahiptir. Allah da hem faydaya hem de zarara ulaşabilecek eylemi yapabilme imkânını her bireye eşit şekilde tanımıştır.⁶³

Buna rağmen teklifle kâfirin zarara uğradığı iddia edilmiştir. Burada altı çizilen zarar olgusu, teklifin abes ve anlamsız olduğuna kanıt olarak sunulmuştur. Kâdî Abdulcebbar bu ilzamu, öncelikle abesi tanımlayarak çürütmeye çalışır. Ona göre abes, "fâilin makul bir gerekçeye dayanmaksızın (kast) yaptığı her türlü fiil"dir. Fâilin herhangi bir amaç taşımaksızın yaptığı anlamsız fiiller abes kapsamına girmektedir. Bu anlamın teklife hamledilmesi ise olanaksızdır. Çünkü teklifte amaçsızlık veya anlamsızlık söz konusu değildir. Üstelik Allah'ın teklif ile amacı, insanı faydalandırmak ise bu isteğin zarar veya kabih olduğu iddia edilemez. Kâdî'ya göre hikmet odaklı bu cümle, Allah'ın iradesinde dolayısıyla teklifte abes bir yönün olmadığı en net delildir.⁶⁴ Öyleyse teklif, zararın kendisi veya sebebi değildir. Teklif, akıl sahibi olgun her birey için temkîn konumundadır. Mükâfat ve ceza ise irade ve ihtiyarın hak edilen ürünleridir. Sonuç olarak teklifin iyi olmasını gerektiren şartları maddeler halinde özetleyerek bu başlığa son verebiliriz.

206 | db

1. Öncelikle Mükellifin amacı, mükellefi sadece faydalandırmaktır. Nitekim Allah, hikmet ve adalet üzere hareket etmektedir. Fiilleri de garaz⁶⁵ (amaç) odaklıdır.
2. Şu halde teklif, hiçbir şekilde mefsedet/kötüye sebep değildir.
3. Mükellef aklî ve semî teklifin bilgisine hazır olmalıdır.
4. Bu nedenle teklif, fiilden önce olmalıdır. Bu sayede mükellef, teklif edileni bilme ve yapma imkânı elde edebilmektedir.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 84-85.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 201.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar'a göre garaz, önceden yapılan bir fiilin gelecekteki durumunu bilmektir. Bu anlamıyla garaz, fiilin gelecekteki ürünü/semeresidir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 58.

5. Teklifî emir, mümkün kategorisinde olmalıdır. Bu aynı zamanda teklife konu olan fiillerin değersel içeriklerine de işaret eder. Vacip, kabih, tefaddul, mubah vs. insanın ortak fiilleridir. Ayrıca teklifte meşakkat, eylemle birlikte olmalıdır.
6. Mükellefin özgürce eylemde bulunabilmesi için engeller kaldırılmalıdır. Mükellef ontolojik olarak kudret, akıl, irade, ihtiyar gibi yetilere sahip olmalıdır.
7. Mükellif itaate yaklaşıp masiyetten de uzaklaştırarak lütufta bulunmalıdır.
8. Mükellef, tereddüt yaşatabilecek düzeyde faal güçlü güdülere sahip olmalıdır. Bu sayede vacibi yerine getirebilir ve kabihden kaçınabilir.
9. Mükellif, geleceğe yönelik mutlaka bilgi vermeli, va'd ve va'idini yerine getirmelidir.⁶⁶

3. İnkâr-Teklif İlişkisinde İlâhi ve İnsanî Boyut

Allah'ın hikmet sahibi oluşu, zâtı ve fiilleriyle alakalı bir durumdur. Allah'ın zâtıyla hakîm olmasından kasıt, alîm (bilen) olması iken; fiiliyle hakîm olması, kabihî asla yapmayacağı ve vacibi de ihlal etmeyeceği anlamındadır. Bu bağlamda hikmet, Allah'ın teklif için gerekli olan her şeyi yapması demektir.⁶⁷ Dolayısıyla iman veya inkârı tercih eden her bir insan, Allah'ın bu kuşatıcı hikmetine dâhildir. Teklifi iyi kılan ilke de, Allah'ın hikmet odaklı ihsan fiili olmasıdır. Şerif Murtazâ, karşılıksız iyilik olan tefaddul eyleminin, vâcip ve mubah fiillere nazaran önceliği olduğunu söylemektedir.⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre de Allah'ın salt iyilik yapma eylemini ifade eden tefaddul, tekliften önceki fiilidir. Bu muhtevasıyla da teklif, tefaddul olmaktadır. Tefaddul ise bir başkasının faydası için yapılan kasıtlı ve karşılıksız iyiliktir.⁶⁹ Şu halde teklif her insan iyi nitelikli fiil olarak iyiliktir.

Buradan şu çıkarıma ulaşmamız mümkündür. Allah'ın iman edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması hasen ise inkâr edece-

⁶⁶ Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi'Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 36-37.

⁶⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-Muhîr bi't-Teklif*, II, 173.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 48-49.

ğini bildiği kimseye teklifi emri kabihtir denilemez. Çünkü Allah'ın teklifte bulunması hasen ise mümin ve kâfir ayrımı önemini yitirmektedir. Allah, teklif ile insana iyilik ederek ikramda bulunmuş, tekliften faydalanarak yüce ve eşsiz değerlere ulaşma imkânını hep-sine tanımıştır. Kâfirin bu imkândan mahrum olması aynı şekilde müminin de mahrum olması demektir. Teklif nimetinden faydalanmak istemeyen birinin varlığı, teklifin hasen ve hikmet olmasına engel değildir. O halde insanlar arasında teklif nedeniyle zarar gö-recek bir kimsenin olması mümkün değildir.⁷⁰ Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, mükellefin tekliften faydalanmadığı için değil; sorumsuz davrandığı için cezayı hak ettiğini söyler. Ona göre tecrübe âleminde insanlar yapmaları gereken şeyleri yapmayı; yasakları ihlal ettikleri için kınanmaktadır. Dolayısıyla mükellef, vacibi terk edip kabih yaptığı için kınanmakta ve cezaya maruz kalmaktadır.⁷¹ Çünkü insan potansiyel olarak sorumluluk alabilen ve fiillerine değer biçebilen bir varlıktır. Sorumlu davranabilen insan, bilen, dileyen ve aynı zamanda yapabildir. Öyleyse Allah ile insan arasındaki ilişki şekli, ilahi fiillerin fonksiyonu açısından değerlendirildiğinde yol gösteren Allah ve sorumluluk üstlenen insan formuyla izah edilebilir. Böylece zorunlu kılma formatından sorumluluk alanına geçiş yapılması sağlanabilir.⁷²

208 | db

Bu doğrultuda Ebu Haşim el-Cübbâi, “Allah bizi tevhitte nehyetse dahi biz tevhidin vücûbiyetini aklen biliriz” der. Çünkü ona göre bu nehiy, tevhide vacip olmaktan çıkarmaz. Ayrıca bu nehye aykırı hareket etmek, sevabı hak etmeye engel teşkil etmez. Çünkü burada dikkate alınması gereken emir ve nehiy değildir. Asıl muteber olan bizzat tevhidin aklen vacip olmasıdır.⁷³ Bunu izah sadedinde Kâdî, önemli bir kural koyar. “Vacibin vacip olmasının şartı, Allah'ın mücib olması değildir.” Ona göre mükellef, mükâfatı hak edecek imkânlarla donatıldığında Allah'ın vacibi kuldan isteyip istememesi eşit seviyededir.⁷⁴ Çünkü vacibin özleri/vücut, bilgi düzeyinde insanda sabittir. İnsanı sorumlu kılan bu özler, varlıkla-

⁷⁰ 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 bkz. Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, s. 231.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

⁷² Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik (İslam Kelamında Ahlak Problemi)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 63.

⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

rını bir emir veya nehiyden almazlar. Bu bakımdan insanın fitrî yapısı, kendisini sorumlu kılması için yeterlidir.⁷⁵ Öyleyse kâfir ve müminin fitrî yapısı, hem tevhid ve hakikate hem de küfür ve batıla yönelebilecek yetkiye sahiptir.

Bununla birlikte Allah'ın insanda yaratmış olduğu şehvet, kötülüğü yapmaya çağıran güdüler (dâi) takviye etmek değildir. Çünkü şehveti vermek Allah'ın fiilidir. Allah'ın fiili olması kabih olmasına engeldir. Buna sebep, teklifin varlığının, kabihe yönelik şehvete ve hasene duyulan nefrete bağlı olmasıdır. Bu açıdan kabihe duyulan şehvet kabih değildir. Aksi halde teklifin de kabih olması gerekir. Bu nedenle şehvet, temkin konumundadır ve meşakkat olan kabih-ten kaçınmakla mükâfatın hak edilmesinde etkindir.⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, insanı günaha teşvik etmek için mükellef kılmamıştır. Kaldı ki O, insana tanıdığı imkân (temkin) ölçüsünde istekte bulunur. O'nun bu iradesi, kabihi içermemektedir. Çünkü kabihi irade etmek başka bir kabihin oluşması demektir. Allah'ın insandan tek isteği, iman ve itaat etmesidir. Bu iradedeki amacı/garazı insanın yüce değer ve faydaları elde etmesidir. Zira bu faydanın elde edilme yolu tefaddul (karşılıksız iyilik) değildir. Allah yaratılıştan sonra insanın hak ederek mükâfata ulaşmasını istemektedir.⁷⁷

db | 209

Dikkat edildiği üzere Allah, mükellefin küfrü tercih edip bununla zarara uğrayacağını bildiği halde ondan iman etmesini irade etmektedir. Burada Allah'ın iradesi ile bilgisi arasında çelişkinin farkında olan Kâdî Abdulcebbar çözüm olarak kulun yararına olan ve imana yaklaştırmayı sağlayan şeylere işaret eder. Ona göre Allah'ın mükellefe yönelttiği emirler, iyi ve güzele teşvik etmesi (terğib), kolaylıklar sağlaması ve lütuf ile desteklemesi imana yaklaştırmacı unsurlardır. Bunun karşısında nehiyeler, yasaklar, korkular, kötü ve zarar olan ile caydırma, tehditte bulunma vb. fiiller yine küfürden uzaklaştırıp imana yaklaştırmacıdır. Kâdî'ya göre bütün bunlar Allah'ın irade ettiği imanı gerçekleştirmeye yönelik ihsan ve ikramlarıdır. Aynı zamanda Allah'ın imanı irade ettiğinin küfrü de kerih gördüğünün kanıtıdır.⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar'a göre bütün bu fiilleriyle Allah, küfre engel olan; imana da çağıran konumundadır.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 188.

⁷⁶ Nisâbü'rî, *Mesâilü'l-Hilâf*, s. 369.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199-201.

Mükellefe yüce mevki ve menfaatlere ulaşma imkânı vermesi de O'nun sadece faydalandırmayı irade ettiğini kanıtlar niteliktedir.⁷⁹ Diğer açıdan Allah'ın menfaatlere ulaştırma kastı da fiilini zarar olmaktan çıkarmaktadır.⁸⁰

Öyleyse insan, şehvet ve nefret duygusuna sahip, tereddütler yaşayan ve çağırıcıların etkisiyle (devâî) iradî eyleme yönelebilen bir varlıktır. Allah'ın şehvet, kudret ve temkin sahibi bir varlık yaratıp, teklife onunla başlaması kabih değildir. Çünkü insanın mükellef olması, kâdir ve şehvet sahibi olması demektir. Buradan şehvet ve kudretin, kötülük yapmaya teşvik olduğu anlaşılmamalıdır. Kaldı ki şehvet ve kudret, iyi ve kötü fiillerin varlığına imkân tanıyan bir alet konumundadır. Bu yetilerin, zarar ve faydalı olan yönleri ve bunlarla neler yapılabileceği akli ve semî bilgiyle insana bildirilmiştir. Örnek vermek gerekirse, bir kimse bir başkasına kesici bir alet verse, fayda ve zararlarını açıklasa, amacı doğrultusunda kullandığında elde edeceği faydayı bildirse, amacına aykırı kullandığında bir cezayla korkutsa, böyle bir durumda kesici aleti vermekle kötülüğe teşvik eden olmaz.⁸¹ Çünkü iyilik amacıyla verilen bir aleti birey, hem iyi hem de kötü değerler için kullanabilir.⁸² Şu halde kötülük veya iyiliğe sebep olan alet değil, aleti kullanan insanın kendisidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif ister hasen isterse kabih görülsün en nihayetinde eşsiz faydalara ulaşmanın başka bir alternatifini yoktur. Bu sebeple inkâr eden, kötü olanı tercihi neticesinde zarara maruz kalmaktadır.⁸³ Yoksa teklif kötü olduğu için ceza gibi bir son ile karşılaşmış değildir. Kötü tercih, hak edilen cezayı gerekli kılmıştır.

Aslında burada en ciddi sorulardan biri, Allah'ın teklifte bulunmadan niçin tefaddul yoluyla fayda sağlamadığıdır. Çünkü mükellef, teklif edileni yaptığı mükâfatı; yapmadığında cezayı hak etmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde teklifte risk ve zararın olduğu görülmektedir. Allah'ın hiçbir risk içermeyen tefaddulu bırakıp tehlike ve risk barındıran teklifi tercih etmesi ne ile açıklanabilir?⁸⁴ Öyle ki görünen âlemde bir kimsenin kolay ve garanti yoldan

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 210.

⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 167.

⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 187.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 208.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

çocuğuna fayda sağlama imkânı varken; zor ve tehlikeli yolu tercih etmesi saçmadır.⁸⁵ Bu yönüyle teklif, zor ve riskli bir yöntem olduğu için aynı zamanda abes ve kabihtir. Kâdî Abdulcebbar, bu eleştiriye önemli bir ilke ile cevap verir. “Tecrübe âleminde, elde edileceği katî surette bilinen bir fayda, ondan daha yüce olan fakat edini-minde şüphe barındıran bir fayda uğruna terk edilebilir.” Buna göre bir kimse rahat yaşamak için meşakkati 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.⁸⁶

Ayrıca insanı faydalandırmayı isteyen Allah'tır. Allah'ın faydalandırma iradesi, içerisinde şüphe olmayan kesin bilgidir. Bu açıdan insanın teklife ve sonuçlarına dair şüphesi dikkate değer değildir. Örneğin bir babanın, gerçekleşme şüphesi olsa da, evladının menfaatini düşünmesi iyidir. Çünkü çocuğun iyiliğine yönelik babanın fayda kastı, katî bilgidir. Faydanın elde edilip edilemeyeceği noktasında çocukta şüphe olsa da babası söz konusu olduğunda aynı şüpheyi duymamaktadır. Çünkü babasının faydalandırma amacını çok iyi bilmektedir.⁸⁷

db | 211

Allah'ın teklif ile kastının yüce övgü ve mükâfata ulaştırmak olduğu bilindiğinde, kulun şüphesi, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi etkisiz kalmaktadır. Buna ek olarak baba çocuğuna hak etmesizin doğrudan bir menfaati sağlayabilir. Ancak her ne kadar elde edileceğine dair şüphesi de olsa, daha üst menfaatler için bundan vazgeçip daha zorlu bir sürece çocuğunu yönlendirebilir. Üstelik tefaddulen fayda, hak edilmeden elde edilen faydadan iyidir. Teklif ise faydanın hak edilerek elde edilmesidir. Hak edilerek elde edilecek basit bir fayda emeksiz elde edilen büyük bir faydadan çok daha değerlidir. Bu nedenle Allah, teklifle yüce faydalar sağlamayı yeğlemektedir. Allah'ın bu tek yönlü tercihi bütün insanları kapsamaktadır.⁸⁸ Buraya bir ekleme daha yaparsak şunları söyleyebiliriz. Tefaddul karşılıksız iyiliktir ve vacip değildir. Teklif ise bundan farklıdır. Allah, teklifte bulunmakla sevabı kendisine vacip kılmıştır. O'nun mükâfatı hak eden birini mükâfatlandırmaması bu nedenle

⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 164.

⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 165.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 165.

kabihtir. Vâcip olana sebep olan teklifin tercihe bağlı olan tefaddule üstünlüğü tartışılmaz bir gerçekliktir.

Buradan hareketle Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması güç yetirilemeyi istemek değildir. Çünkü gücü aşan bir isteği emretmek, Mu'tezile teolojisinde kabihtir. Ancak Allah, bir kimsenin iman etmeyeceğini biliyor ve buna rağmen imana zorluyorsa güç yetirilemeyi istediği anlamını da çağrıştırmaktadır. Bu çıkarım, hiç şüphesiz bilginin nesnesini zorunlu kıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Bilmek ile var etmenin aynı anlama geldiği iması hâkimdir. Bu durumda bilgi ile bilinenin ezeli olduğu aynı zamanda teklif ve varoluşun anlamsız olduğu sonucu kaçınılmaz olmaktadır. Fakat Allah'ın bilgisi, "falanca şahıs asla imana güç yetiremez. Çünkü Allah, böyle biliyor", şeklinde açıklanamaz. İbn Melâhimî'ye göre O'nun bilgisi "iman etme kudreti olmasına rağmen mükellef iman etmeyecek", şeklinde merkezinde insan iradesinin olduğu bilgidir. Mükellef, '(Allah'ın ilminde), iman etmeye güç yetirebilir olduğu bilgisi' sebebiyle iman etmektedir.⁸⁹ Esasında söylenmek istenen insanın iman edebilme kudret ve iradesine sahip olduğudur. Bu bilgi, Allah'da mevcuttur. Bunun aksine bilgiden hareketle imanın gerçekleşeceğini savunmak, Cebriye düşüncesine kapı aralamaktır. Böyle olduğu takdirde yeryüzünde iman ve inkârın sabitlenmesi söz konusu olur ki bu ihtimal teklifin dolayısıyla varlığın sona ermesi demektir.

Buna ilaveten Allah, mükellefin iman etmeyeceğini biliyorsa buna aykırı bir fiilde bulunmak mükellef adına zordur. Bu bakımdan kulun imana kudretinin olduğu nesnel ve makul bir izahtır.⁹⁰ Fakat bu kudret, Allah'ın bilgisinde, bilgisizliğin vuku bulacak olması anlamında değildir. Çünkü Allah, kudreti olmasına rağmen şu anda namaz kılmadığını bildiği kimse de namaz fiilini yaratmaya kâdirdir. Ancak bu kudret makdurunu zorunlu kılan değildir. Yine bu kudret, Allah'ın ilmimi cehalete dönüştürecek bir güç anlamında değildir. İbn Melâhimî'ye göre burada yapılan yanlışlık, kulun iman etme kudretiyle Allah'ın iman etmeyeceğine dair bilgisini birlikte ele almaktır. Buna göre bir şahısta imanın mevcut olduğunu söyledüğümüzde Allah'ın ezelde bu imanı bildiğini kastediyoruz. Çünkü Allah zâtıyla alim olduğundan şeyleri zorunlu olarak bilir.⁹¹ Zemah-

⁸⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

⁹⁰ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 258.

⁹¹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 259.

şerî 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.⁹² Allah'ın bilgisi, zâtı olduğu için tikellerin bilgisi, onun bilgisinde bir değişikliğe neden olmamaktadır. Öyleyse bildiği bir şeyi irade etmemesi söz konusu şeyin o anda olması anlamına gelmemektedir.

Bununla birlikte ilim, bir şeye olduğu hal üzere taalluk etmektedir. Kelamî terminolojide 'ilim, maluma tâbidir,' cümlesi bu tanıımı izah etmektedir. Ancak ilim, malumu zorunlu kılan ve onun kudretine engel olan değildir.⁹³ Buna göre Allah'ın zâtı maluma olduğu hal üzere taalluk eder. Fakat malumatta değişim, zatta bir değişime neden olmaz. Çünkü Mu'tezile teolojisinde Allah'ın zâtından ayrı bir ilim sıfatı olduğu kabul edilmemektedir. Allah'ın şeyleri ezelde bilmesi de zâtın bilgisinden başka bir şey değildir.⁹⁴ 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, fâil tarafından seçildiğinde fiilî duruma geçecektir. Dolayısıyla fiil, imkândan reele dönüşecektir. Şu halde Allah, ezelde gerçekleşmiş bir fiili değil, bil-kuvve olan imkânı bilmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz hususlar dikkate alındığında Mu'tezile'nin de bu görüşe katıldığı söylenebilir.⁹⁵

Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde olmayan bir şeyi bilmemek cehalet değildir. Olmayan bir şeyi Allah'ın bilmesi demek, o şeyin var olması anlamına gelecektir ki bu hal, hem var olan hem de yok olan bir şeyin varlığı demektir. Bu ifadenin Allah'ın da bilemeyeceği şeylerin olabileceği düşüncesine götürmemesi için Kâdî, bir çözüm ileri sürer. Olan bir şeyin bilinmesi ile olmayan bir şeyin (bilgisi) arasında bir farkın olması gerekir. Bu nedenle Allah'ın olmayan bir şeyi bilmemekle vasıflanması doğru değildir. İnsan hürriyetinin bu noktadan hareketle temellendirilmeye çalışılması daha makul bir yoldur. Diğer yönden Allah'tan bağımsız denilebilecek bir bilgi alanı yoktur. Bilindiği üzere bu kadimlerin çoğalması anlamına gelir.

⁹² Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007, s. 39.

⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 234.

⁹⁴ İbn Melâhimî, *el-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, s. 259.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 146.

Kâdî'ya göre her açıdan bağımsız olan Allah, mutlak varlıktır. O, mutlaklığını kendisi dışında bir başka şeyden almaz. Bu itibarla, Allah'ın bilgisi insanî bilgiye bağımlı olamaz.⁹⁶

Ayrıca Allah'ın ilminde inkâr ve iman edenin bilgisi şu şekildedir. İnanma ve itaat etmelerine engel olacak illetler izale edilmiş, temkin yönüyle kudret ve istitâa sahibi kılınmış, kendilerine hak ile batıl açıklanmış ve hakikate ulaştıracak tüm deliller ortaya konulmuş şeklindedir. Bu bilginin ihtiyara (tercihe) etki etmesi söz konusu değildir. İyi veya kötü olanı seçmek insanın özgür tercihiyle ilişkilidir.⁹⁷ Bu itibarla Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği birinin imana güç yetiremeyeceği düşüncesi tutarsızdır. Bu bağlamda Zemahşerî, inkâr edenin imana kâdir olduğunu fakat imanın fâili olmadığını söyler. Çünkü kâdir, eylem yapabilme niteliğiyle âcizden ayrılır. Allah, mükellefi faal özne (fâil) olarak bilmektedir. Yani O, kâfiri, imana gücü olmasına rağmen küfrün öznesi olduğunu bilir.⁹⁸ Kâfir, iman etme gücünü, iman yönünde etkin kılmadığı için de küfrün fâili olmuştur.

214 | db

Allah'ın iradesi ise mükellefin iman ve itaat etmesi yönündedir. Allah, mükellef kıldığı kullarının inkâr etmesini irade etmemektedir. Bu iradeye rağmen yeryüzünde birçok insan inkâr içerisinde. Bu söylediğimizi izah edebilmek için iradeye kısaca değinmekte fayda vardır. İrade, var olması istenilen bir şeyle ilintili fiildir. Bu yüzden bir şeyin var olmasını isteyen onu irade etmektedir. Dolayısıyla var olması imkânsız bir şeyi irade etmek, mümkün değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre irade, itikâd türü bir eylem olursa, yani bir şeyin var olmasına dair savuşturulamayan bir inanç bireyde hâkim ise, bu durumda gerçekleşmeyeceği bilinen (ilim düzeyi) bir şeyi irade etmek (itikâd düzeyi) mümkündür. Buna göre ihtiyar sahibi birinden bir fiili yapması istenebilir.⁹⁹ Bir isteğin yerine gelebileceği inancına sahip olmak ise ancak istenileni yapıp yapmamada özgür olan bilinçli bireylerin varlığı ile mümkün olmaktadır.

İradenin ilimden farkını belirten nokta da burasıdır. Bilgi, bir şeye olduğu hal üzere taalluk eder. Dolayısıyla bilginin bir şeye taalluk etmesi için var olan bir şey (nesne) gereklidir. Aksi halde

⁹⁶ Hasan Ocağ, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012, 197-198.

⁹⁷ Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc*, s. 37.

⁹⁸ Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc*, s. 38.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 173.

bilgiden değil, bilgisizlikten söz edilir. Kâdî Abdulcebbar'a göre iradenin ise bir şeye olduğu hal üzere taalluku zorunlu değildir. Çünkü irade, bir şeyin var olmasıyla (ihtimaliyle de) ilgilidir. Yani iradenin bilgiyle ilintisinden bir şeyin varlığı zorunlu hale gelir. Henüz var olmayan bir şeyi irade etmek ise itikâd konumundadır. Zira itikâdın, bir şeyin varlığı veya yokluğu üzerine taalluku mümkündür. İnsan da irade eden (mürîd) bir varlıktır. İrade edilenin var olması veya olmaması insanın mürîd olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu yönüyle irade, murad edileni zorunlu kılan bir fiil değildir. Daha doğrusu var olan bir şeye mutlak taalluku söz konusu değildir. Şu halde var olmayacağına inanılan bir şey de iradenin konusu olabilir.¹⁰⁰ Bu açıdan irade fiili, muhdes sıfatlardandır. İradenin ezeli olması ise iki irade edenin varlığı anlamına gelir. Yani insanın ihtiyarî fiillerini aynı zamanda Allah'ın irade etmesi gerekli hale gelir. Diğer yönden iradenin ezeli olması, bütün murad edilenlerin varlığı anlamına gelir. Bilindiği üzere Allah, hem irade eden hem de kerih görendir. Her iki sıfatın birlikte ezeli olması mümkün değildir. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar'a göre ilahî irade, aklen ve ahlâken ezeli olmamalıdır.¹⁰¹

Kâdî Abdulcebbar bu şekilde Allah'ın iman iradesi ile mevcut inkârın arasında bir tezaadın olmayacağını temellendirmeye çalışır. Her ne kadar Allah'ın ilmi olmayan bir şeye taalluk etmese de O'nun iradesi olmayan bir şeye taalluk edebilir. Bu bakımdan Allah'ın inkâr eden birinden henüz var olmayan imanı irade etmesi söz konusudur. Şu halde Allah, bütün kâfirlerden iman etmelerini istemektedir. Ancak bununla beraber bir kısmının inkârı sürdüreceğini bilmektedir. Bu da göstermektedir ki irade ettiği şey gerçekleşmeyecektir. Öyleyse Allah'ın iradesi murad edilenin varlığını zorunlu kılan değildir.¹⁰² Çünkü kâfir, inkârı irade etmektedir. Buna mukabil Allah, imanı irade etmektedir. Geldiğimiz bu noktayı Kâdî Abdulcebbar'ın Allah'ın iradesine yönelik tasnifiyle izah edebiliriz. O, Allah'ın iradesini ilk önce ikiye taksim eder.

1. Allah'ın gücü dâhilinde olanı irade etmesi. Bu irade mutlak var olmayı gerektirir.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 174.

¹⁰¹ Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 116-117; Ayrıntı için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 194.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 174.

2. Kulların gücü dâhilinde olanı irade etmesi. O, bunu da ikiye ayırır.
 - a. İlca ve ikrah ile irade etmesi. İnsan iradesine doğrudan müdahale ederek fiilin varlığını zorunlu kılması. Aksi halde Allah'ın aciz olması söz konusu olur.
 - b. İhtiyar ve gönüllük (tav') esasına bağlı kalarak irade etmesi. Allah'ın irade ettiği gerçekleşmese de acziyet ve çelişiklikten söz edilemez. Çünkü burası teklif ve mükellef ile ilgili alandır. Buraya müdahale teklifin sona ermesi demektir. Aynı tablo, Allah'ın kerih gördüğü şeyler içinde geçerlidir.¹⁰³ Ulaşılan bu sonucu, aşağıdaki örnek durum üzerinden açıklayabiliriz.
 1. Allah, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini bildirmiştir.
 2. Buna rağmen Hz. Peygamber, Ebu Leheb'in iman etmesini irade etmektedir.
 3. Fakat Hz. Peygamber, Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini zannını galiple bilmektedir. Ancak onun iman edeceği inancını kendisinden savuşturması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle de onu, imana davet etmiştir. Ne var ki bu davet iman ile sonuçlanmamıştır.
 4. Sonuç olarak bir şeyin olmayacağına olan inanç (itikâd) onu irade etmeye engel teşkil etmemektedir.¹⁰⁴ Ebu Leheb, iman etmeyi istememektedir. Burada ikinci maddenin 'b' fıkrası geçerlidir. Ancak Allah'ın verdiği bu bilgiye rağmen¹⁰⁵ peygamber iman etmesini istemektedir. Öyleyse iman etmeyeceğini bildiğimiz kâfirlerden imanı irade etmemize mani bir durum yoktur. Allah da kâfirden ilcâ ve ikrah olmaksızın teklifin gereği olarak iman ve itaati istemektedir. Bu açıdan Allah ile insanın iradesi arasında bir fark yoktur.¹⁰⁶ Aslında buradaki irade bir fayda ve zararı izale etme temennisidir. Temenni ise iradeye zan ve itikadın bitişmesi ile oluşan haldir. Ebu Haşim, temenniye 'kalpteki mana' olarak tarif eder. Temenninin, "keşke şöyle yapsa",

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 200.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 176.

¹⁰⁵ Tebbet 111/1-5.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI/II, 200.

“keşke şu şekilde olsa” tarzında içsel istek olduğunu belirtir. Ancak temenni geçmişe yönelik bir beklenti olduğu için irade değildir.¹⁰⁷

Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar burada önemli bir ilke koyar. “Gelecekte günahkârın günah işleyeceğini bilmek, o günahı bilen, bunu irade ettiği anlamına gelmez.”¹⁰⁸ İnsan, İblis’in ve kâfirin küfrünü bilmiş olmasına rağmen onlardan bunu istemez ve bu durumu kerih görür. Hz. Peygamber, Ebu Leheb ve benzerlerin inkârlarını hoş karşılamayıp kızmasına rağmen iman etmelerini istemektedir.¹⁰⁹ Kâdî’ya göre bir kimsenin inkârından vazgeçmeyeceği zannı galiple bilinse dahi hakikate ve doğruya çağırarak hasen bir davranıştır. Bu durum aç olan birine yemeyeceği bilinse de yemek ikram etmek; boşulan birine tutmayacağı bilinse dahi ip uzatmak mesabesindedir. Görüldüğü üzere bu örnekler sadece fayda sağlamak amacıyla yapılan eylemlere işaret eder. Mükellefin bundan istifade etmemesi zarara uğramasının nedenidir. Ancak fayda için bu tür girişimlerde bulunmak muhatap zarar görse de hasendir. Aynı şekilde mükellef inkâr etse ve bununla zarara uğrayacak olsa teklif, ilahî garazın bir parçası olarak hasendir.¹¹⁰

Buradan hareketle denilebilir ki Kâdî Abdulcebbar aslı fayda olan bir değer ile faydanın mutlak surette vuku bulmayacak olmasının epistemolojik tabanını zannı galip ile ifade eder. Ancak zannı galibi ilim konumunda görür. Buna göre zannı galiple faydalı olduğu veya kendisinde bir zararın olmadığı bilinen bir eylem, birey tarafından sürdürülebilmektedir. Örneğin ticaret, eğitim, tarım vs. işler fayda beklentisiyle ve gelecekte zarardan emin olmak için devam ettirilmektedir.¹¹¹ İşte Allah’ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması bu açıdan hasendir. O halde iki seçenek karşımıza çıkmaktadır.

1. Allah’ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması mümkün değildir.

¹⁰⁷ Nisâbûrî, *Mesâilü'l-Hilâf*, s. 361.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 78.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 78.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 78.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213.

2. Allah'ın kâfirden iman etmesini istemesi mümkündür. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu irade tekliftir.¹¹² Aslında ona göre, "Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması" cümlesi epistemolojik olarak hatalıdır. Çünkü bu durum teklif değildir. Daha doğrusu Allah kullarından inkâr ve iman edecekleri biliyorsa teklifi sürdürmenin ve imtihanın bir anlamı kalmamaktadır. İman ve inkâra zorlamak ise bilindiği üzere hikmet, adalet ve hasen olanın dışındadır. Fakat ikinci maddede yer alan 'iman etme iradesi' teklifin varlığını gerektirmektedir. Kâdî'ya göre Allah'ın iradesinden hareketle teklifi temellendirmek, daha tutarlı bir yoldur.

Haddizatında teklifte bulunmanın hasen olması bu iradenin varlığıyla ilişkilidir. Zira teklifi hasen kılan esas unsur, mükellefe yüce menfaatlere ulaşma imkânını vermektir. Bir şeyin varlığına imkân tanımak, Kâdî'ya göre o şeyin bizzat kendisine ulaştırmak gibidir. Allah, kâfirlerin iman etmelerini irade ettiğine göre bununla yüce faydalara ulaşmalarını istemektedir. Bu irade ile Allah faydaya ulaşma imkânı tanıyan (Muarrız) olmuştur. Allah'ın bu iradesi, mükellefe çift yönlü hareket etme kudret ve istitâtı vermektedir. Mükellef fayda veya zararı bizzat kendi iradesiyle tercih etmektedir.¹¹³ Esasında mükellef olarak yaratılma, sadece teklifle fayda sağlamayı zorunlu kılmaktadır. Mükellef vasfı olmadan Allah'ın fayda sağlaması mümkünse bu durumda teklifin varlığı abestir.¹¹⁴ Mükellefiyet ise iradenin etkin şekilde özgürce kullanımını demektir. Bunun için mükellefin iyi ve kötü seçenekleri arasında tercihte bulunması gerekir.

Şu halde Allah'ın iradesi, mükellefi kabihten kaçınmaya, vacipleri de yapmaya zorlamış değildir. Aksi halde teklif ve istihkakın var oluş gerekçesi anlamını yitirir. Allah, mükellefi akıllı ve canlı olarak yaratmış, fıtraten 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'nin 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. Al-

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176.

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 154.

lah'ın Mükellif olması ise insanın aklî olgunluğa erişip vacibi yapıp kabihden kaçınacağı şartların varlığına bağlıdır.¹¹⁵ Ancak insanda ıslah ve ifsada çağırın 'dâî'ler vardır. İnsanın inkâr ve iman etmesinde dâî, son derece etkilidir.¹¹⁶ Kâdî'ya göre dâî, iradeyi harekete geçiren ve böylece yapma ve terk etmeyi zorunlu kılan istençtir.¹¹⁷ Bu nedenle Allah, mükâfatı hak etmeleri için bütün insanlardan kendi tercihleriyle iman etmelerini istemektedir. İmanı kendi fitri yetilerine bağlı kılmış, ilca veya zorlama ile iman etmelerini istememiştir. Çünkü zorlamayla oluşan iman veya küfrün iman ve küfür olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Allah, yeryüzündeki bütün insanların iman etmesini¹¹⁸ ihtiyaren (tercih üzere) istemiştir.¹¹⁹

Kâdî Abdulcebbar, kudret açısından da meseleye bir izah daha getirir. Kudret, hem imana hem de zıddı olan küfre taalluk eder. İmana güç yetiren biri cins benzerliği nedeniyle küfre de güç yetirebilir. Kudret, kulun gücü dâhilinde olan bütün zıtlara eşit mesafededir. Bu yüzden imana güç yetirebilen biri, inkâra da güç yetirebilir.¹²⁰ Kâdî ayrıca, temkin vücuhlarının tamamını kudret ile eşdeğer kabul eder. Dolayısıyla aklî olgunluk düzeyine ulaşan birey, günah işlemeksizin sadece taat üzere sabit bir duruş sergileyemez. Temkinle birlikte şehvet ve nefret duygusu, insana çift değer yönlü tercih imkânı tanır.¹²¹ Çünkü bir şeyi hasen bir vecih üzere var eden aynı şeyi kabih bir vecih üzere de var edebilir. Somutlaştırırsak eğer insan ontolojik olarak yetilerini iman için de inkâr için de kullanabilir. İnsanın varoluşsal donanımı buna imkân tanımaktadır.¹²² Bu itibarla iman ve inkâr, cins itibarıyla benzerdir. İnsanın aynı cins olan bir şeye güç yetirebilmesi her halükarda mümkündür. Allah da mükellefe sadece itaat etme imkânı tanımamıştır. Çünkü temkîn, tek bir şeye tanınan imkân değildir. Kâdî Abdulcebbar bir şeye güç yetirmeyi hasen ve kabih bir yön üzere var etme gücü olarak anlar.¹²³ Nitekim Allah da ancak tercihen fiili var etmeye gücü yeten

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 176-177.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 225.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 393-394; *el-Muğnî*, VI/II, 201.

¹¹⁸ Yunus 10/99.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/II, 244.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 178.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 179, 181.

¹²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 181.

¹²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

ve fiilin keyfiyetini bilen birine teklifte bulunmuştur.¹²⁴ Kâdî, hasen olan taatin varlığı için kabih olan inkâra engel olmayı, teklifin sona ermesi veya varlığı halinde kabih olmasıyla ilişkilendirir. Çünkü iyi veya kötünden birini tercih etme imkânı olmayan biri mülce (eyleme zorlanan) kimsedir. O, kudretin iki zıttan biriyle ilintili olmaması durumunda teklifin anlamsız olacağını düşünmektedir.¹²⁵

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da Mücebbire'yi kâfirin küfre kâdir olduğu fakat imana kâdir olmadığı görüşünden dolayı ilzam eder. Ona göre kâfirin iman etmeye gücü yoksa muhtar ve fâil olmasının bir anlamı kalmamaktadır. Hatta kâfir, bilinçli olarak küfre zorlanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'e göre kâdir olmayan biri, ne küfür ne de iman edebilir. Çünkü kâdir, bir fiili ve zıddını yapabilen kimsedir. Küfrün zıddına güç yetiremeyen birinin iman etmesi ise imkânsızdır. Mücebbire ise kudretin ancak zıt olan iki şeyden birine taallukunu savunur. Buna göre küfür üzere olan biri iman etmeye güç yetiremez. Dolayısıyla kudretin iki zıt şeyden birine taalluku diğerini imkânsız kılmaktadır. Ebu'l-Huzeyl, bir şeye güç yetirenin zıddına da yetireceğini, bir şeye güç yetiremeyen zıddına da güç yetiremeyeceğini söyleyerek Mücebbire'nin savunusunu saçmalık ve tutarsızlıkla itham eder.¹²⁶

Sonuç olarak Allah'ın günah işleme imkân ve hürriyeti vermeden bir insanı itaat etme sorumluluğu yüklemesi imkân dışıdır. Aynı şekilde itaat etme özgürlüğüne engel olması veya günah işlemekten men etmesi mümkün değildir. Çünkü kabih veya hasen fiili tercih etme imkânı olmayan birine teklifte bulunmak hikmet dışıdır. Böyle bir durum, ilca (özgürlüğü kısıtlama) konumundadır. Öyleyse iki zıt olan iman ve küfürden sadece birine kudretin olması veya yalnızca birine engel olunması teklifin varlığını geçersiz kılar.¹²⁷ Bu bakımdan bir fiile kâdir olan kimse için ilcâ ve diğer engel türleri izale edilmiştir.¹²⁸ Şu halde inkâr edeceği bilinen kimse, inkâr veya iman etme imkânına sahiptir. Çünkü teklifin varlığı, insan iradesinden bağımsız bir belirleme değildir. Diğer açıdan insandan yüce değerlere ulaşması istenmektedir. Böyle bir istek, söz konusu değerlere kabih olan bir şeyin bitişemeyeceğini garanti etmektedir. Bu ba-

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 311.

¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

¹²⁶ Hayyât, *İntisar*, s. 11.

¹²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 182.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 715.

kımdan teklifte kabih bir yönün olması imkânsızdır. Ayrıca teklife bitişen 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. Kısacası yaratılanlar içerisinde sadece hak edebilen bir varlık mükâfat veya cezayla karşılaşmaktadır. Bu iki yönlü değersel hareket, insanın iman ve inkârı irade ettiğini göstermektedir.

4. İstidlal bi's-Şâhid Ale'l-Gâib Metoduyla İnkâr-Teklif İlişkisinin İzahı

“El-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” metodu, tecrübe âleminde hareketle Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri gibi duyu ötesi alanlar hakkında akıl yürütmeden ibarettir. Yöntemin işleyiş şekli kıyasa dayanmaktadır. Kıyas ve istidlal yoluyla şahit âlemde bir olgunun bir illetten dolayı aldığı hükmün, benzer illet sebebiyle gâib âlem için de geçerli olduğunu çıkarılmaktadır. O halde el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib metodunda üç temel unsur ön plana çıkmaktadır. Duyusal alan yani tecrübe âlemi; metafizik alan yani gâib ve son olarak her iki âlemi birbirine bağlayan ortak illet. Bütün bunları analitiğini yapmayı sağlayacak olan akıl ve istidlal de dördüncü bir madde olarak eklenebilir. İnsanın kendi tecrübe dünyasından yola çıkarak Allah'ın bilgisine ulaşma çabası olarak ifade edebileceğimiz bu metoda Mu'vezile ekolü teolojik meseleleri izahta özellikle başvurmuştur. Kâdî Abdulcebbar da teklifle ilgili meseleleri izah ederken bu metodu bir yöntem olarak kullanmıştır.¹²⁹ Çünkü teklif, en basit anlamda sorumlu davranıştır. Bu anlamı gereği Allah ve insan arasında benzerlik söz konusudur. Zira Allah da Mükellif olmakla bir bakıma sorumluluk almıştır.

Bu açıklamadan sonra diyebiliriz ki teklif, âlemin ve insanın yaratılmasının illetidir. Burada illet ile kastedilen Allah'ın yaratma fiilindeki hikmettir. Bu illet, yaratma dâhil Allah'ın bütün fiillerini hasen niteliği katmaktadır. Buradan hareketle denilebilir ki Allah'ın bütün fiilleri hasen ve hikmet üzeredir.¹³⁰ Kâdî'ya göre Allah Teâlâ

¹²⁹ Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şâhid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)”, *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003, s. 70-71, 79; Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhîr bi't-Teklif*, I, 128.

¹³⁰ Allah mahlûkatı yaratmayı zorunlu kılacak bir illet nedeniyle yaratmamıştır. Yani Allah'ı yaratmaya zorlayacak bir illetten söz edilemez. Burada illet daha çok fiildeki

kabih fiilin kabihliğini¹³¹ bildiği ve yapmaya ihtiyaç duymadığı için yapmaz.¹³² Mu'tezilî düşüncede kötülük ve zulmü Allah'a nispet eden her türlü yaklaşım zorunlu olarak Allah'ın zatından adaleti nefy etmektedir. Oysa kötülük, cehalet ve ihtiyaç duyma gibi olumsuz sıfatların O'na nispeti muhaldir. Câhız da bir kimsenin işlerindeki düzensizliği üç şeyin varlığı ile ilişkilendirir. Acziyet, cehalet ve kötülük halinde işlerin dengesi bozulur. Allah hakkında bu üç nitelik imkânsız olduğundan düzensizliğin zuhuru O'nun adına muhaldir.¹³³ Bu tür olumsuz nitelikler Allah için imkânsız ise O'nun kabihin faili olması da aynı şekilde muhaldir. Öyleyse Allah'ın fiilleri, insanın fiillerinden bu yönüyle farklıdır. İnsanın fiilleri kötülük, cehalet ve ihtiyaç duyma nedeniyle, fayda ve zarar yönlü iken Allah'ın fiillerinde sadece tek yön vardır. Yani Allah, yalnızca iyi, hikmet ve maslahat üzere hareket etmemektedir. Allah'ın insana teklifte bulunması ve meşakkat içeren zorlu bir sürece maruz bırakması bu açıdan kabih değildir.

222 | db

Allah'ın meşakkat olan fiillere insanı ilzam etmesi ancak yüce menfaatlara ulaştırma amacıyla. Aksi halde Allah'ın mükellefi, meşakkat olan teklife muhatap kılması kabih bir nitelik kazanır. Diğer yönden mükellefin zarara uğramasına engel olmak için Allah'ın meşakkat olan fiilleri teklif etmesi yine abestir. Çünkü Kâdî'ya göre teklif gerçekleşmeden zarar olan bir fiilden söz edilemez. Daha doğrusu zarar, teklifin varlığıyla gündeme gelmektedir.¹³⁴ Dolayısıyla Allah'ın teklifte bulunması sadece menfaat sağlama kastıdır. Fayda esasına dayanmadan teklifte bulunmak ise bu durumda abes ve hikmet dışı tasarruftur.¹³⁵

Teklif başlangıç itibariyle zarar olan daha sonra iyi ve hayra evrilen bir şey değildir. Buna rağmen teklifin meşakkat olması ve ke-

hikmeti ifade etmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 113-114; Abdulkirim Osman, *Nazarîyyetü't-Teklif*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1971, s. 17, 31.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar'ın kullanmış olduğu 'kubhu'l-kabih' terkibi, insanın kötü bir eylemi yaptıktan sonra bilinebileceğini akla getirmektedir. Çünkü ilim, maluma tabidir önermesi sadece insan için değil Allah için de geçerli bir hükümdür. Dolayısıyla henüz var olmayan bir şeyi Allah'ın bilen olarak vasıflanmasının Kâdî caiz görmemektedir. Bkz. Ocak, *İnsanın Hürriyeti*, s. 196-197.

¹³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VI/143; *el-Muhît bi't-Teklif*, I, 254.

¹³³ Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Delâil ve'l-İtibâr-Ale'l-Halkı ve't-Tedbîr*, nşr. Mektebetü-Külliyeti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nukûleti'l-İslâmiyye, Beyrut 1987-1988, s. 66.

¹³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 180.

¹³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 180.

sin bir mükâfatı garanti etmemesi nedeniyle zararlı olduğu söylenmiştir. Bunu ispat etmek için de şahit âlemde örnek bir duruma işaret edilmiştir. Örneğin, bir kimseyi önce nehre itip daha sonra oradan çıkma sorumluluğu yükleyip çıktığı takdirde ödül vereceğini söylemek, iyi nitelikli bir davranış değildir. Teklifte bu örnekte olduğu gibi meşakkat olan bir fiil ile insanı sorumlu tutup itaat etmesini söylemek ve aksi durumda zarara uğrayacağını bildirmektir. İbn Melâhimî, böyle bir olayın şahit âlemde ne kadar anlamsız ve abes bir davranış olduğu aklen sabittir, der. Kaldı ki fayda ve zarara engel olma amacı gütmeyen bir kimseyi nehre itmek, zarar verme kastına işaret eder. Ayrıca nehirden çıktığı takdirde ödüllendireceğini söylemek ise başlangıcı zarar olan bir şeye zorlayarak menfaat olan bir şeyi va'd etmektir. Kaldı ki böyle bir davranış anlam ve amaçtan yoksundur. Bu açıdan teklif ile bu örnek olay arasında bir bağlantı kurmak olanaksızdır. Çünkü teklif, kendisiyle medh ve mükâfatın hak edileceği en yüce ahlakı mükelleften talep etmektir. Oysa bu davranış, başlangıç itibariyle kasıtlı ahlaksızlıktır.¹³⁶

Dikkat edildiği üzere teklifin varlığına yönelik itiraz, bir tarafı acı ve zarar olması yönündendir. Ancak teklifte ısrarla vurgulanan fayda ve mükâfat idealidir. Şu halde Allah'ın aslı gayesi, fayda sağlamak ise bunu gerçekleştirmenin en garanti yolu herkesi iman üzere yaratmaktır. Bu şekilde inkâr etmesi mümkün olmayan herkes, mükâfatı elde etmiş olacaktır. Üstelik Allah, mükellefin inkâr etmesine engel olacak kudrete de sahiptir. Yani inkâr etmemesi için insanı aciz bırakabilir. İnkâr ile mükellefin arasına girerek iman etmeye zorlayabilir. Bu sayede iman ile küfrün birlikteliğini engelleyebilir. Elbette bu tür temenniler, Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın gücü dâhilinde olan muhtemel durumlardır.¹³⁷ Aynı zamanda bu temenniler, insanın kendisinden savuşturamadığı aklı çıkarımlardır. Çünkü başlangıcı iyi olan bir sürecin sonunda insan zarara uğramaktadır. Bu duruma bir anlam verme ve makul izahlar getirme uğraşı insanlık tarihi boyunca daima süregelmiştir. Buna göre Allah, iman ettirerek herkesi mükâfata ulaştırabilir. İnkâr imkânını hiç kimseye tanımayabilir. İhsan ve inayetiyle de her insanı faydalandırır. Diğer yönden yaratmanın illeti tefaddul; teklifin ise mükâfata ulaştırmaktır. Her iki illetin ortak noktası, hikmet, fayda ve iyi olmasıdır. Buna rağmen insan, ebedî cezaya maruz kalabil-

¹³⁶ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 255.

¹³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 180.

mektedir. Hatta insanların birçoğu inkârı tercih etmektedir.¹³⁸ Bu ise mükâfat ve faydadan yana bir tavrın olmadığını akla getirmektedir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre "eğer şu şey olsaydı daha çok insan iman ederdi" denilebilecek bir şey var mıdır? Sorgulama sürecinde böyle bir soruya cevap verebilmek oldukça önemlidir. Acaba Allah, var olduğu takdirde insanın inanmasına sebep olacak bir şeyi eksik bırakmış mıdır?¹³⁹ Mu'tezile böyle bir şeye ihtimal dahi vermemektedir. Çünkü ekolün temel felsefesinde adalet ve hikmet, ilahî fiillerin en temel özelliğidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin adalet anlayışının merkezinde, insan ve onun menfaati vardır. Hatta insanın hukuku, Allah'ın hukukunu savunmaktan daha öncelikli olabilmektedir. Çünkü ontolojik olarak insanı teklife hazır halde yaratan Allah'tır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, insanı inanmaya yaklaştıracak olan akıl, kudret, ihtiyar, irade, emir, terğîb, peygamber, va'd ve lütuf vs. ile inkârdan uzaklaştıracak yasaklama, tehdit, vaîd, hâtır ve korkutma vb. Allah'ın tüm engelleri kaldırdığının delili olarak kabul eder. Ona göre Allah, insanın inkâr etmesine gerekçe olacak hiçbir şey bırakmamıştır. Lütuf, ihsan, hikmet ve temkin açısından mümin ile kâfir arasında bir fark yoktur. Bu durum şu örnek üzerinden izah edilebilir. Aç olan iki kişiye ikram edilen yemekten biri faydalanır diğeri faydalanmazsa, yemeği ikram eden her ikisine iyilikte bulunmuştur. Allah da lütuf ve temkini inanan veya inanmayan herkese ihsan etmiştir. Her bir birey kendi özgür tercihiyle iman veya inkâr edebilmektedir. Dolayısıyla sağlanan imkânlar açısından her insan eşittir.¹⁴⁰

Esasında söylenmek istenen Allah'ın iradesini ortaya koyan her şey ortak bir anlama sahiptir. Allah bir şeyin olmasını istiyorsa onun dışında bir başka şeyin olmasını istemiyordur. İşte Allah'ın iradesine fayda garazının bitişmesi, imanı istemesi, küfürden de nefret etmesidir.¹⁴¹ Örneğin şahit âlemde bir babanın oğluna emir verip, bu emrin yerine gelmesi için teşvik ve va'dde bulunması hayır ve faydası içindir. Dolayısıyla Allah'ın kullarından iman etmesini istemesi, yüce menfaatlere ulaşması içindir. Çünkü bu menfaatlere ulaşmanın yolu nasıl ki babanın istekleri yerine geldiğinde gerçek-

¹³⁸ Yusuf 12/104; Ra'd 13/1; Mümin 40/59 vb.

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197, 271.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 271.

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 197-198.

leşiyorsa; Allah'ın isteklerini yerine geldiğinde de ebedî mükâfat gerçekleşmektedir.¹⁴² Ayrıca bir baba, kendisini öldüreceğini bildiği halde oğluna bir kılıç verse; fakat oğluna bu kılıçla faydalanmasını emretse, söz konusu emir teklif ve temkin konumundadır. Aynı şekilde Allah, insana teklif ve temkin ile iman ve inkâr etme fırsatı vermiştir. Fakat O, mükelleften iman etmesini ve mükâfatı elde etmesini istemiştir. Allah'ın insana verdiği imkânlar (teklif ve temkin) ve O'nun iradesi insanın faydalanması içindir. Bu açıdan inkâr edeceği bilinen birine teklifte bulunmak hasendir.¹⁴³

Mükellefin en ciddi yanlıgısı ise faydalı bir şeyi zararlı zannetmesidir. Örneğin, bir kimse bir başkasına oldukça leziz bir yemeği sunar; bu kimse de zehirli olduğu zannıyla yemeği yemezse; yemeğin ne zararlı olduğu ne de ikram edenin zarar verme kastı taşıdığı iddia edilebilir. Buna göre fayda olmayan bir şeyle fayda sağlamak mümkün değildir. Aynı şekilde zarar olmayan bir şeyle zarar vermek imkân dışıdır. Bir kimsenin hastalığına çare olmayacak bir ilacı vermek, hastanın faydasına olmadığı gibi fayda sağlama kastını da taşımamaktadır. Buradan hareketle Allah, mükellefe teklif ile fayda sağlamak istemektedir.¹⁴⁴ Fayda olan bir şeyin zarar olduğu zannıyla gereklerini yerine getirmemek zararın nedenini oluşturmaktadır.

Şahit âlemde bir kimse zannı galiple kabul etmeyeceğini bildiği halde bir kimseyi doğru olan yola yöneltebilir; reddedeceğini bildiği halde muhalif olanı hakikate çağırabilir; yararlanmayacağını bildiği halde aç olana yemek ikram edebilir, boğulan birine ip uzatabilir. Bütün bu fiiller zannı galiple de olsa iyidir. İyi ve fayda olana imkân tanıyıp kişinin kendisine zarar verecek şeyi seçmesi kötülük değildir. Bu açıdan düşünüldüğünde Allah'ın inkârı seçeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması hasendir. Kâdî Abdulcebbar burada zannı galibi, ilim konumunda görmektedir. Çünkü kesin olan bilgi, fayda sağlama ve zarardan koruma isteğidir.¹⁴⁵ Dolayısıyla teklif, zarar veren bir süreç değildir. Allah'ın fiili olduğundan mükellefin, teklifle zarara uğraması mümkün değildir. Nitekim mükellefin faydasını isteyen Allah, bu faydaya ulaştıracak en iyi yöntemin teklif olduğunu da bilmektedir. İnsanın faydalanması ise bu durumda sadece teklifin varlığı ile olur. İnsanın teklifin zararlı olduğu yönünde

¹⁴² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 198, 293.

¹⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 285.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199, 241.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 213.

kanısı, teklifin zarar olduğu anlamına gelmemektedir. Hatta teklifin zararlı olduğu zannıyla sorumluluktan kaçmak, insanın zarara uğraması demektir. Çünkü bu aşamada sorumsuz davranarak faydadan yüz çevirmek, zararın gerekçesi olmaktadır. Bu realite, akıllı ve irade sahibi bütün mükellefleri kapsamaktadır.

Bu örneğin diğer bir varyantı da şöyledir. Bir kimse, bir başkasına zehirli olan yemeği faydalı olduğu zannıyla ikram etmektedir. Burada her ne kadar yemeği ikram edenin kastı, fayda sağlamak olsa da yemeği yiyen zarar gördüğünden var olan bir menfaatten söz edilemez. Allah'ın amacı ise katî surette mükellefin faydalanmasıdır. Teklifin zarar iken faydaya dönüşmesi veya şüpheli fayda olması mümkün değildir. Allah, bütün insanlara faydayı ikram etmiştir. Bunun için mükelleflerin tamamını akıl, irade ve temkin yönüyle eşit yaratmıştır. Kâfir veya mümin için burada herhangi ayrıcalık söz konusu değildir.¹⁴⁶ İnsan irade ve ihtiyarıyla kötü olan sonu, kendisi adına mukadder kılmaktadır. Teklifin salt fayda olan yönünü göz ardı ederek zarar olduğunu düşünen birey, sonunda zarara kendi tercihiyle mecbur kalmaktadır.¹⁴⁷

226 | db

Üstelik teklifin kâfir için zarar olması halinde ortak illet nedeniyle mümin için de zarar olması gerekir. Ayrıca burada zararın izah edilmesi gerekmektedir. Zararın meşakkate mecbur etmek olduğu iddia ediliyorsa, sorumluluklarını yerine getirmeyen birinin meşakkat nedeniyle zarara uğradığı söylenemez. Kaldı ki kâfir, meşakkat olan birçok emri yapmamakta nehiyden de sakınmamaktadır. Bu itibarla teklifin inkâr edene zarar verdiği söylenemez.¹⁴⁸ Tabi bu söylenen daha çok dinî emirleri yerine getirmeyle sınırlıdır. Çünkü dünya birçok zorluk ve sıkıntıyı herkes adına barındırmaktadır. Ancak papaz veya rahibe gibi dinî misyona sahip olanlar dinî ritüelleri gereği meşakkat halini yaşamaktadırlar. Bu durumda zararın varlığı eylemin yanında itikadı da kapsamaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşüncede iman ve amelin ahlakî ve hukukî formu, tevhid ve adalettir.

Diğer yönden teklifin zarar olan yönü, sona erdiğinde karşılaşılabilecek olan azap ise teklifin kendisi cezalandırma değildir. Bu durumda kâfir, tekliften dolayı değil; inkâr ettiği için cezayı hak et-

¹⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199.

¹⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 199, 241.

¹⁴⁸ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûlî'd-Dîn*, s. 262-263.

miştir. Dolayısıyla ceza, bizzat kendi istek ve iradesiyle meydana gelmiş ve böylece kâfir kendisine zarar veren olmuştur.¹⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre teklif, tek başına insanı mükâfat veya cezayı hak etmesine sebep değildir. Bireyin kasıtlı ve bilinçli tercihi söz konusu değerlerin belirleyicisidir.¹⁵⁰ Onun düşüncesinde iman etmek doğrudan teklifi hasen kılmadığı gibi inkâr etmek de kabih olmasını gerektirmez. Bu bakımdan teklif, şahısların itikâdî tercihlerine göre iyi veya kötü olarak nitelenemez. Çünkü teklif, iyi ve fayda olan vasfını, insanî tercihin şekline göre alan bir değer değildir. Allah'ın fiili olması özünde iyi olması için yeterlidir.¹⁵¹

Bu nedenle teklif sürerken bir zararın mevcudiyeti söz konusu değildir. Çünkü Allah, zatıyla bilendir. Eşyayı da olduğu hal üzere bilmektedir. Olduğu hal üzere olmayan bir şey onun bilgisi dâhilinde değildir. Bu bakımdan Allah, kâfirin küfrünü isyan edeceğini bildiği için isyan etti olarak bilmektedir. Yoksa 'isyan etti' şeklinde sabit bir hüküm olarak bilmemektedir. Allah, kâfirin isyan edeceğini bilmektedir. Allah'ın bilgisinden dolayı kâfir isyan etmiş değildir. Bu nedenle kâfir, isyanı tercih ettiği için cezalandırılacaktır. Yoksa Allah'ın cezasına hükmetmiş olmasından dolayı cezalandırılacak değildir.¹⁵² Teklif devam ederken kâfir için kesinleşmiş bir hükümden bahsedilememesinin en önemli nedeni de budur.

Burada cevap verilmesi gereken diğer bir ilzam ise şudur. Allah, kâfirin inkâr edeceğini bildiği halde teklifte bulunuyorsa bu durumda kâfirin ceza hükmü kaçınılmazdır. Örneğin, kendisine attığımız ipi tutarak boğulmaktan kurtarmayı istediğimiz birinin, kendisini kurtarmayı tercih etmeyerek uzatılan iple kendisini boğacağını ve öleceğini biliyorsak bu kimseye ip uzatmak kabihtir. Bu ihtimal bilindiğinde -her ne kadar iyilik yapma isteği de olsa- söz konusu kimseye ipi atmak kabihtir. Aynı şekilde koyun kesmesi ve etinden faydalanması için kendisine bıçak verdiğimiz birinin, bu bıçakla kendisini öldüreceğini biliyorsak bıçak verme kabihtir.¹⁵³ Kâdî Abdulcebbar, bu durumu 'hüsün ve kubuhta temkin' olarak

¹⁴⁹ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 263.

¹⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 274.

¹⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 272.

¹⁵² İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 263.

¹⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 226, 230-231; İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 264.

ifade eder. Yani bu kimse kurtulmayı veya helak olmayı seçebilir. İnkâr edebilen bir varlık 'temkin'in varlığıyla iman edebilir.¹⁵⁴

Teklif ile bağıntısını kurarsak, Allah kâfirin inkâr edeceğini ve böylece ebedî bir azaba maruz kalacağını biliyorsa, ona teklifte bulunmanın bir anlamı yoktur. Teklif ile şahit âlemden örnek olarak sunulan bu iki olay arasında bir bağıntı kurmak doğrusu tutarlı değildir. Çünkü teklif, yaratıcının kuluna olan ikram ve izzetinin ürünüdür. Allah'ın teklifte bulunması nimet, fayda ve mükâfat içindir. Mükellefin, Allah'ın eşsiz nimetini takdir ve elde etme imkânına sahip olması sadece teklife bağlıdır. Örneklerde ise kendisine verilen imkânlarla kendilerine zarar vermek isteyen insanlar anlatılmaktadır. Oysa teklifin, insana zarar verme amacı olmadığı gibi insan için zarar olması mümkün değildir. Daha doğrusu teklif, zarar vermenin aleti değildir. Bizzat insanın özgür tercihleri, zararın sebebidir.¹⁵⁵

Hâlbuki mükellef, kötüyü tercih etse bile sorumluluk bilinciyle hareket ettiğinde fayda ve mükâfata ulaşabilir.¹⁵⁶ Öyleyse insanî tercihler zarara uğramanın esas nedenidir. Burada teklife veya Mükellife çıkarılacak bir pay söz konusu değildir.¹⁵⁷ Fakat burada itiraz edilen husus şudur. Hikmet sahibi bir varlığın insanı bu şekilde muhtaç duruma düşürmesi ne anlama gelmektedir. İnsanı mükâfata muhtaç bırakmak ona zarar vermek değil midir? Bu durum, yaşadığımız dünyada birini önce yaralayıp sonra tedavi etmeye veya önce denize atıp sonra kurtarmaya benzetilmektedir. Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın teklifte bulunmakla zarar verdiği düşüncesi temelsiz bir görüştür. Çünkü şahit âlemde, önemli bir görevi üstlenmesi için bir kimseyi meşakkat ve zor bir sürece maruz bırakmak hasendir. Ayrıca ortada mevcut bir iyilik veya fayda olmasa dahi menfaate ulaşma imkânını vermek (târiz) özünde iyidir. Yani mükellef zor bir imtihana tabi olsa da onun mükâfata ulaşma imkânı içerisinde olması teklifi hasen kılar.¹⁵⁸

Bununla birlikte insan çok değerli ve kalıcı bir menfaat için daha basit ve sonlu acılara katlanmayı göze alabilir. Örneğin para kazanmak ve rahat yaşamak için ticaretin külfetine katlanır. Benzer

¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 226.

¹⁵⁵ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 264.

¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

şekilde Allah, yüce ve eşsiz mükâfatlara ulaşması için kulundan meşakkat içeren kısa süreli isteklerde bulunabilir.¹⁵⁹ Bu bakımdan yukarıdaki örneğin teklifle sağlıklı bir ilişkisini kurmak zor görünmektedir. Çünkü teklif, başlangıç itibarıyla faydayı esas alır. Fayda, teklifin ontolojik sebebidir. Fakat boğma veya yaralama, bir işe zarar ile başlamaktır. Aslı zarar olan bir şeyle fayda olan bir şey arasında doğrusal bir bağıntı kurmak çelişkidir.¹⁶⁰

Bir diğer ilzam da şu husustadır. İnkâr eden biri teklifin sona ermesiyle cezaya yani azaba uğramaktadır. Teklifin ise hasen olduğu söylenmektedir. Teklifin hasen olması, mükellefin mükâfat veya cezayı hak etmesiyle değişmemelidir. Buna göre sorumluluklarını yerine getirmediginde mükellefe azap etmenin hasen olması gerekir. Fakat tecrübe âleminde, bir kimseye zarar vermek, ancak bir menfaat söz konusu olduğunda veya bir zarara engel olduğunda iyidir. Bu iki seçenek olmadığında eylem kabihtir. Öyleyse inkâr eden için teklifte bir fayda olmadığı gibi her hangi bir zararın izalesi de söz konusu değildir. Buradan hareketle teklifin kabih olması gerekir.¹⁶¹

db | 229

Kâdî Abdulcebbar'a göre bu çıkarım hatalıdır. Çünkü görünen âlemdede, kötülük yapan birini kınamak, yaptığına karşılık onu cezalandırmak, kendisini üzse ve bundan zarar da görse iyidir. Burada iyi olan mükellefin kınanması değildir. Kınama fiiline iyi bir nitelik katan mükellefin bunu hak etmesidir. Dolayısıyla inkâr edeni cezalandırmanın iyi olduğundan söz edilmemektedir. İnkârın kınama ve cezalandırmayı gerektirdiği söylenmektedir.¹⁶² Azabın hasen olması sadece hak edilmiş olmasındandır. Hak etmenin iyi olması kişiyle ilintili değildir. Suç ve günahın varlığı nedeniyledir.

Bununla bağlantılı olarak şöyle bir soru akla gelebilir. Allah, mükellefin teklifin muhtevasına aykırı davranacağını bunun neticesinde faydaya ulaşamayıp telafisi mümkün olmayan bir zarara uğrayacağını biliyorsa niçin iman etmelerini istemektedir? Örneğin bir baba faydalanmasını istediği şeyi evladının yapmayacağını ve bundan ötürü zarara uğrayacağını biliyorsa, herhangi bir istekte bulunmayarak zararı izale edebilir. Ancak burada babanın oğlundan

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

¹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 157.

¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 161.

¹⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 161.

isteği kendisini öldürmesi veya başka şekilde kendisine zarar vermesi değildir. Çünkü bu durum babayı da üzer ve böyle bir şeyle karşılaşmayı baba arzu etmez. Fakat Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın iradesine aykırı davranarak mükellefin iman etmemesi bundan çok farklıdır. İlk önce mükellefin kendisine zarar verecek olan yolu tercih edeceğini Allah bilse de küfrü irade etmesi söz konusu değildir. Çünkü Allah, mükelleften imanı istediğine; küfrü de istemediğine delalet eden her şeyi mükellef adına yapmıştır.¹⁶³

Peki Allah, teklifte bulunmadan önce insanın rızasını almış mıdır? En azından teklifin karşılıklı rıza doğrultusunda olması gerekmez miydi? Çünkü meşakkat olan bir fiili, birinden yapmasını istemek ancak rızası doğrultusunda olursa tutarlı ve hukukî olur. Burada hak edilecek mükâfatın azlığı veya çokluğu önemli değildir. Açıkçası menfaatin cezbedici yüceliğini öne sürmeden evvel, mükellefin rızasının alınması gerekirdi. Bu durumda mükellefin rızasına dayanmayan teklifin kabih olması gerekir. Kâdî Abdulcebbar bu düşünceyi saçma bulur. Çünkü insanlar, rıza söz konusu olmasa da birbirlerinden bir takım işleri yapmalarını istemekte veya emretmektedir. Örneğin, bir kimsenin emaneti iade etmesini veya borcunu ödemesini bir başkasından istemesi ve bu konuda onu uyarması hasendir. Aslında buradaki fayda, bu davranışı muhataptan isteyen yani uyaran için değildir. Tamamen uyarılanın faydasıdır. Benzer şekilde Allah'ın, rızası olmaksızın insandan bir takım meşakkatli fiilleri istemesi esasında kendi menfaati için değil, salt kulunun faydası içindir.¹⁶⁴ Ayrıca rıza olgusu, alım-satım ve kiralama gibi akde bağlı muamelelerde zorunludur. Teklifi, akdin önemli bir unsuru ile izah etmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü satım ve kiralama akdi, varlığıyla övgü ve yüceltmenin hak edilmediği iş talebidir. Oysa teklifin en önemli unsuru, tâzim ve tebcildir.¹⁶⁵

Burada bir başka mesele, faydalanmak istemeyen birini cezalandırmanın ne kadar doğru olduğudur. Bununla bağlantılı olarak "kulumun menfaatini istediğim için ona teklifte bulundum", cümlesi problemlili görülmüştür. Çünkü Allah, kulundan faydalanması için sorumlu davranmasını istemektedir. Burada herhangi bir sorun yoktur. Ancak faydalanmadığı takdirde cezalandıracağını bildirmektedir. Bu pasaj, inkâr eden açısından düşünüldüğünde oldukça so-

¹⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 159.

¹⁶⁵ İbn Melâhimî, *el-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, s. 255.

runlu görülmektedir. Bu durum, Allah'ın kuluna şöyle demesi gibidir: “Sen itaat ederek ve iyilikte bulunarak kendine fayda sağla. Şayet itaat ederek faydalanmazsan ebedî azapla seni cezalandıracağım.” Öyleyse kendisine sunulan menfaati kabul etmeyen birine azapla zarar vermenin ne tutarlılığı olabilir?¹⁶⁶

Kâdî Abdulcebbar'a göre menfaati kabul etmediği için mükellefin zarara uğradığı iddia edilemez. Zira mükellef kabihî yapıp, vacibi ihlal ettiğinde cezayı hak etmektedir. Görünen âlemde de bir kimse kendisinin menfaatine olan bir şeyden yararlanmadığı için kınanmaz. Faydalanması için kendisine ikram edileni terk ettiği için kınanır.¹⁶⁷ Örneğin aç olan birini faydası düşünüldüğünde doyurmak hasendir. Söz konusu kişi, kendi iyiliği için ikram edilen yemeği yemez ve bunun neticesinde zarara uğrarsa kınanır. Burada zarara uğramanın sebebi yemeğin veya onu ikram edenin varlığı değildir. Mükellefin kendi tercihiyle faydalanmaktan yüz çevirmesidir. Buna göre inkâr edene teklifte bulunmak zarar değildir. Mükellif de teklifte bulunmakla zarar vermeyi istememektedir. Teklifi emrin gereklerini yerine getirmediğinden mükellef, zorunlu olarak zarara uğramıştır.¹⁶⁸

Buna ilaveten bir kimse bir başkasından emaneti iade etmesini istiyorsa bu istek uyarıyı fiile zorlamamaktadır. Yani burada uyarı, fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmamaktadır. Uyarı sadece yapması gerekenin vacip olduğunu muhataba bildirmektedir. Uyarılan kimse aslında emaneti iade etmesi gerektiğini aklen bilmektedir. Bu farkındalık, kendisine karşı uyarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla uyarıdan önce fitrî bilinç hali, insanı eyleme sevk etmektedir.¹⁶⁹ Çünkü mükellefte vacib ve kabihin bilgisini a-prioridir. Bu aynı zamanda Allah'ın kuluna teklifi târif etmesi anlamına gelir. Teklifi yerine getirebilmenin bütün bilişsel ve edimsel tabanının olması gerekir. Bu bakımdan Allah, zorlama veya rıza söz konusu olmadan içsel uyarı ve zorunluluk ile insanın hareket etmesini talep etmektedir.¹⁷⁰ Bu söylediğimizin mükelleflerin tamamı için geçerli olduğunun altı çizilmelidir. Dolayısıyla Allah'ın zorunlu kılması, insanın mütemekkin vasfından sonradır. Bunun

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 162.

¹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 159.

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 160.

için Allah, gerekli bildiriği yapmış, aklî ve semî delillerin tamamını kulları için hazır hale getirmiştir.¹⁷¹ Bundan sonra insanın itaat etmesini istemiştir. Şu halde deliller üzerinde istidlal ederek inanmanın imkânı, bütün insanlar için aynı değeri bildirir.

Bu bakımdan Allah'ın iman etmeyi sağlayacak; inkârdan da uzaklaştıracak her şeyi yapması küfre engel olan; imana da teşvik eden olması için yeterlidir.¹⁷² Kâdî Abdulcebbar bu iddiasını şu örnekle güçlendirir. Örneğin, bir kimse aç olan birine yemek ikram eder, yemesi için her türlü özeni gösterir ve yemekten uzak durmasını sağlayacak her engeli izale eder. Buna rağmen yemeğe davet edilen kendi ihtiyarıyla yemeği terk eder ve zarar uğrarsa bu hareketiyle kınanır.¹⁷³ Aslında Kâdî'nin varmak istediği nokta, herkes için kabul edilebilir evrensel bir paydadır. Buna göre Allah'ın insana olan nimeti, tek bir şekilde tezahür etmez. Bu bazen mahza menfaat şeklinde olur bazen de menfaate sebep olan bir yolla olur.¹⁷⁴ Allah'ın teklifte bulunması, mükellefin nimet veya faydaya ulaşmasına sebep olan şekli ifade eder. Yani Allah, doğrudan insana fayda sağlamamış; fakat faydanın elde edilmesini sağlayacak olan imkânları insana nimet olarak vermiştir. Mükellef, kendisini zarara götüren şeyi yaptığında bu seçim, teklifin fayda olan yapısına bir hanel getirmez. Çünkü teklif, varlığı fayda olan fakat zarara uğrama alternatifi de olan bir süreçtir. Zarar olması ise mükellefin kastıyla ilintilidir. Yoksa Allah'ın kastının zarar verme olduğu anlamında değildir.¹⁷⁵ Kâfir, kötü tercihi ile cezayı hak etmiştir. Bu sonuçtan dolayı teklifi kabih görmek doğru bir bakış açısı değildir. Nitekim kâfir, İslam'a ve hakikate davet edilir, bundan sonra yüz çevirirse kınama ve ceza hakkında zorunlu olur. Kâdî'ya göre bu durum, gitmeyi tercih ettiği yolda vahşi hayvanların olduğu yönünde uyarılan birinin haline benzer. Bu kimse uyarıların aksine diğer yoldan giderse hayvanlar tarafından parçalanabilir. Söz konusu kişinin yanlış tercihi, kendisine nasıl zarar veriyorsa; hak ve batıl kendisine izah edildikten sonra hakikate yönelmeyen biri de aynı şekilde zarara uğramaktadır.¹⁷⁶

¹⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 160.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 202.

¹⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 203.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 216.

Aslında bir kimseyi dine davet eden ve doğruyu açıklayan birinin yaptığı ile Allah'ın yaptığı arasında fark yoktur. Fakat Allah, akıllı bir varlığı yaratıp teklifte bulunmayabilir. Onu imana zorlayabilir veya kabihî yapmaya ihtiyaç duymayacak bir yapıda yaratabilir. Ancak Allah'ın insana iyilik ve kötülük yapma imkânı vermesi ve onda bir 'hâtır'¹⁷⁷ yaratması, insanı vacibin vücûb olan yönünü bilme yetisine sahip kıldığını gösterir. Bu yetinin varlığı, aynı zamanda Allah'ın Mükellif olması anlamına gelmektedir. İnsanın hakikatten ayrılmış birine (sapıtan) yol göstermesi, onu dine davet etmesi, fayda sağlaması, birine yemek ikram etmesi, kurtarmak için boğulana ip uzatması vb. fiiller aklın gerekli gördüğü davranış türleridir.¹⁷⁸ Bu bakımdan teklifin varlığı ve devamı için Allah, küfür fiiline ve fâiline engel olmamıştır. Çünkü küfre engel olma söz konusu olacak ise bu sadece teklif devam ederken olacaktır. Teklifin kendi kuralları ölçüsünde küfre karşı bir direnç var edilecektir. Emirler, nehiyeler, korku ve ümitler, mükâfat ve cezalar her biri küfrün izalesi, imanın ikamesi içindir. Bütün bunların varlığı, teklifin varlığına bağlıdır.¹⁷⁹

Sonuç

Teklif, insanın hür irade sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, aktif iyiyi sembolize eden meleğe ve kötülüğü tercih eden şeytana nispetle daha dengeli bir yerde durmaktadır. Çünkü iyi veya kötüyü tercih edebilmektedir. İnsanın tercih edebilmesi da mükellef olmasının temel tutarlılığını bildirmektedir. Tercih ise öncesinde sorgulamayı aynı zamanda bilinçli ve iradeli bir eylemi akla getirmektedir. Dolayısıyla seçme yetisi, insanı, diğer varlıklardan ayıran en temel unsurdur. Zira insan dışında kendi geleceğini belirleyebilen başka bir varlık yoktur. Bu nedenle sorumluluk, iradeyi kullanabilme özgürlüğü olarak insana iyi veya kötüye yönelme imkânı tanımaktadır. İnanan ve inkâr eden her bir birey, kendi ka-

¹⁷⁷ Hâtır", kişinin nazardan kaçınmasını engellemektir. Nazar ve istidlali terk ettiğinde azabı veya zemmi hak edeceğine dair kişide oluşan içsel/fitri korku. Ayrıntı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 170-189; Ebu'l-Huzeyl 'havâtır'ın araz olduğunu söyler. Nazar, tefekkür ve istidlale çağırın hatır, Allah'ın insanın kalbine koyduğu arazdır. Bununla insan itaate çağırılır ve Allah'ın korkuttuğu ve tehdit ettiği şey üzerinde istidlale yönlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahim ez-Zeyni, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Yakîn, Kahire 2010, s. 176-177.

¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 217.

¹⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 200-201.

rarıyla bu yönelimi yapmaktadır. Çünkü Mu'tezilî düşüncede insan, gerçekten fâil ve kâdirdir. Böyle bir varlığın kendi seçimini yapması kadar doğal bir hal yoktur. Öyleyse iman ve inkâr teklifin sebep olduğu sonuç değildir. Tercihin doğal sonucudur. İmtihan ve hesabın adalet ve hikmet ölçüğünde gerçekleşmesi de bu hürriyet ve tercihe bağlıdır. İnsanın iman ve inkâr neticesinde hak ettiği mükâfat ve ceza da bilinçli ve kasıtlı tercihin ahlakî sonucu olmaktadır.

İlahî bilgi ve iradenin zorunlu kıldığı iman ve inkârın ahlakî ve hukukî karşılığının olmadığı Mu'tezile teolojisinde ısrarla vurgulanmaktadır. Daha doğrusu varoluşun hikmeti insanın hakiki manada mükellef olmasına bağlı olmaktadır. Çünkü mükellef olmadan sorumlu kılan bir Mükellifin olması mümkün değildir. Allah'ın iman ve inkâra karar verdiği bir alanda Mükellif olması da çelişkidir. Dolayısıyla ilahî irade iman ve inkârın zorunlu sebebi değildir. Aynı zamanda ilahî bilgi, bir sonuçtur. Sebep ise teklif ve imtihandır. Sebepden önce kesin sonucu ilan etmek sebebin varlığını izale etmekle eşdeğerdir.

Sonuçta teklifin ontolojisinde insanın zarara uğraması yoktur. Temel gayesi fayda ve mükâfat olan teklifin insana zarar verdiği veya abes olduğu Mu'tezile'de kabulü imkânsızdır. Çünkü Allah, sistemi hikmet, adalet ve yarar üzere kurmuştur. O'nun fiilleri sürekli iyi bir nitelik ve değer bildirmektedir. Çünkü kötüyü bilen ve kötülüğe ihtiyaç duymayan bir varlığın fiillerine kabih ve abesin bitişmesi olanaksızdır. Bu durumda insan, tefaddulen faydalandırmak için yaratılmıştır. O, bu faydayı hak etmeden elde etmiştir. Fakat yaratılışla birlikte kendisinden faydayı hak ederek elde etmesi istenmektedir. Faydaya hak ederek ulaşmasını sağlayacak olan da sadece tekliftir. Bunun imkânı noktasında insanlar arasında bir ayrıcalık yoktur. Çünkü ilahi fiillin temel değeri hikmet ve adalet, insan adına eşitliği gerekli kılmaktadır. Ayrıca başka seçeneğin olmayıp fayda sağlamak için yalnızca teklifin varlığı iyi ve hikmet olmasında yeter sebeptir. İnsan için aslolan iman ve mükâfattır. Arzî sonuç olan inkâr ve ceza ise aslın tahribi sebebiyle karşılaşılan ahlakî sonuçtur.

Kaynakça

- Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1971.
- Ammara, Muhammed. *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)* çev. Vahdettin, İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Arslan, Hulusi, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şahid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003.
- Bahrânî, Meysem b. Meysem, *Kavâidu'l-Kelâm fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Delâil ve'l-İ'tibâr-Ale'l-Halkı ve't-Tedbîr*, nşr. Mektebetu-Külliyeti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nukûleti'l-İslâmiyye, Beyrut 1987-1988.
- Camilla Adang ve dğr., *Ziyâdât-Şerhu'l-Usûl*, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010.
- Cârullah, Zühdi, *el-Mutezile*, Beyrut 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mucemu't-Târifat*, thk. Muhammed Sıddîk, el-Minşâvî, nşr. Dâru'l-Fâzile, Kahire 2004.
- Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-Kader fî-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, Beyrut 1998.
- Ebü Reşid Nisâbüri, Saïd b. Muhammed, *Mesâilu'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maîn Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak Hakikat ve Kimlik (İslam Kelamında Ahlak Problemi)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.
- Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebu'l-Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fî'r-Red Ale'İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut 1993.
- İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâr-Sader, Beyrut (ts.).
- İbn Melâhimî, el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fî'r-Reddi-Ale'l-Felâsife*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008.
- *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklif*, (II), cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut 1981.
- *Kitabu'l-Mecmû-fî'l-Muhît-bi't-Teklif*, (III), cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdilcebbar el-Esedî Âbadî, *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(Adl-İrade)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (VI), 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(Teklif)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (XI), Beyrut 2012.
- *el-Muğnî fî-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl(el-Aslah, İstihaku'z-zem, et-Tevbe)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (XIV), Beyrut 2012.
- *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. El-Huseyn b. Ebî Haşim, nşr. Dâru'l-Hayai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2012.
- *el-Muhît-bi't-Teklif*, (I),cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire 1965.
- *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

- 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.
- Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Nasîruddîn Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *Keşfu'l-Murâd ft-Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Muhammed b. el-Hasen, şrh. Cemaluddîn el-Hasen b. Yusuf, nşr. Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut 1988.
- Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, Ek Kitap, İstanbul 2012.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- *İslam Kelamı'nda Kötülük Problemi* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu'ş-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405.
- *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.
- Turhan, Kasım, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, MÜİF Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003.
- Türkî, İbrahim, *es-Sebebiyye inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, nşr. Dâru'l-Vefâ, İskenderiye 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdulkerim el-İzbâvî, nşr. Dâru't-Turâs, Kuveyt 2001.
- Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Din*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007.
- *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, nşr. ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, Beyrut 2007.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahim, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Yakîn, Kahire 2010

