

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**MUTEZİLİ DÜŞÜNCEDE ADALET İLKESİNİN
AHLAKİ TEMELLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Usame ALTAN

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**MUTEZİLİ DÜŞÜNCEDE ADALET İLKESİNİN
AHLAKİ TEMELLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Usame ALTAN

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut AY**

Ankara, 2025

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**MUTEZİLİ DÜŞÜNCEDE ADALET İLKESİNİN
AHLAKİ TEMELLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

Usame ALTAN

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut AY**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Mahmut AY**
- 2. Prof. Dr. Rabiye ÇETİN**
- 3. Doç. Dr. İsmail KOÇAK**

Tez Savunma Tarihi

16.07.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “**Mutezili Düşüncede Adalet İlkesinin Ahlaki Temelleri (Ankara 2025)**” adlı yüksek lisans tezimideki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

12.08.2025

Usame ALTAN

ÖNSÖZ

Adalet ilkesi, Mu‘tezile ekolünün en belirgin kelâmî esaslarından biri olarak öne çıkar ve bu okulun düşünsel ve ahlaki yapısında merkezi bir yer işgal eder. Mu‘tezile’ye göre adalet, sadece bir ilahî sıfat değil, aynı zamanda insan ile yaratıcısı arasındaki ilişkinin anlaşılmasında, teklif ve sorumluluğun mahiyetinin kavranmasında ve dünyadaki kötülüğün açıklanmasında temel bir ilke olarak işlev görür. Bu anlayış, aklı hüsn-kubh teorisine dayanır ve ilahî fiillerin hikmet ve adalet gerekliliklerine uygun olması gerektiğini savunur.

Bu tez, Mu‘tezilî kelâm geleneğindeki bu önemli yönü ortaya koymaya yönelik mütevazı bir çabadır. Çalışmam, giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır: girişte, ahlak üzerine felsefî tartışmaların temel yaklaşımlarına kısaca değinilerek, Mu‘tezile’nin bu bağlamdaki özgün konumu için bir zemin hazırlanmıştır. Birinci bölümde, adalet teorisinin ilahî boyutları ele alınmıştır. Bu bağlamda, adalet ilkesinin tevhid ilkesiyle ilişkisi, Allah’ın mutlak iradesi karşısında insanın kudreti ve sorumluluğu, kötülük problemi ve ayrıca adalet ilkesine dâhil olan kelâmî meseleler – ilâhî lütuf, salah ve aslah, va‘d ve va‘îd – incelenmiştir. İkinci bölümde, tezin esas eksenini oluşturan adalet ilkesinin ahlaki temelleri ele alınmıştır. Bu kapsamda, Mu‘tezile’nin genel ahlâk anlayışı, ahlakın kaynağı ve nesneliliği, iman ile ahlak, adalet ile ahlak, insan ile mahlûkat ve son olarak adalet ile kötülük problemi arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Sonuç bölümünde, çalışmanın ortaya koyduğu temel bulgular değerlendirilmiş; Mu‘tezile’nin ahlaki ve felsefî derinliği olan bir adalet anlayışıyla, rasyonel ve tutarlı bir kelâmî sistem inşa ettiği ortaya konulmuştur.

Araştırmamın çok uzun olmaması için “adl” ilkesini merkeze alıp, onun etrafında şekillenen ahlâkî meseleleri inceledim: insan ile Hâlık arasındaki, insan ile insan arasındaki ve insan ile diğer mahlûklar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan meseleleri bir araya getirerek, Mu‘tezile’nin ahlâk konusuna bakış felsefesini ortaya

koymaya çalıştım. Her ne kadar onlar bütüncül bir ahlâk felsefesi kurmayı amaçlamamış olsalar da bu konuda belirli bir felsefî bakış geliştirdikleri anlaşılmaktadır.

Araştırmamı kolaylaştırmak için her türlü imkânı sağlayan, yönlendirmeleri, önerileri ve sürekli teşvikiyle bu çalışmanın tamamlanmasına büyük katkı sunan hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mahmud Ay'a teşekkür ederim. Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Muammer Esen ve Prof. Dr. Rabiye Çetin hocalarıma kelim ilminde bana kattıkları için teşekkür ediyorum. Dualarını ve teşviklerini eksik etmeyen anne ve babama da şükran borçluyum. Bu süreçteki yoğunluğuma sabır gösteren ve büyük desteğiyle çalışmamı tamamlamamda bana yardımcı olan sevgili eşime de en kalbî teşekkürlerimi sunuyorum. Yüce Allah'tan, bu çalışmayı faydalı ve kelâmî akademik birikime katkı sağlayan bir eser kılmasını niyaz ediyorum.

Usame Altan

Ankara,2025

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ.....	1
A. TEZİN KONUSU, PROBLEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE SINIRLIKLARI. 1	
A.1. Tezin Konusu	1
A.2. Tezin Problemi.....	6
A.3. Tezin Kapsamı ve Sınırlıkları	8
A.4. Tezin Yöntemi.....	8
A.5. Literatür Değerlendirilmesi	9
B. TEZİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE ADALET İLKESİNİN MUTEZİLİ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ.....	10
1. Adalet İlkesinin Teolojik ve Ahlaki Çerçevesi:	10
2. Kavramsal Çerçeve.....	12
3. Mutezilede Beş Temel Esas ve Adalet İlkesinin Yeri.	21

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLENİN ADALET İLKESİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ

1. Tevhid-Adalet İlişkisi	24
a. Adalet İlkesi ve Tenzih Problemi.....	24
b. İlahi Adalet ve Yaratma	26
c. İlahi Adalet ve Sıfatlar	28
2. Allah ve Adalet	32
a. Allah'ın Hidayet ve Dalalete Hususundaki Meşietini	32
b. Kulların Filleri Üzerindeki Yetki ve Etkisi.....	37
c. Dünyevi Musibet ve Acılar Problemi	39
3. Adalet İlkesi Kapsamına Giren Temel Tartışma Alanları	42
a. İlahi Lütuf	42
b. Salah-Aslah Nazariyesi	44

c. Va'd ve Va'id	46
------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLENİN ADALET İLKESİNİN AHLAKİ TEMELLERİ

1. Mu'tezili Düşüncede Ahlak Tasavvuru	49
2. Mu'tezili Düşüncede Ahlakın Kaynağı	51
3. Mu'tezili Düşüncede Ahlakın Nesnelliği	54
4. İman-Ahlak İlişkisi	55
5. Mutezilenin Adalet Prensibinin Ahlak ile İlişkisi.....	58
a. İnsanın Fillerindeki Failliği	58
b. Kudret ve İstitaat	59
c. Şeytan ve Meleklerin Özgürlüğü	61
d. Emri bil-Maruf Nehyi anil-Münker	63
6. İnsan ve Yaratıcılık	68
a. İnsanın Özgürlüğü	68
b. İlahi Teklif ve İnsanın Sorumluluğu	70
c. İnsanın İradi Filleri-Zorunlu Filleri	73
7. Adalet İlkesi ve Kötülük Problemi	74
a. Tanrı ve Kozmos	74
b. Husun-Kubuh Nazariyesi	78
c. İradi Kötülük.....	81
d. Tabii Afetler	83
e. Allah'ın Hikmeti	87
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	95
ÖZET	99
ABSTRACT	100

GİRİŞ

A. TEZİN KONUSU, PROBLEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE SINIRLIKLARI

A.1. Tezin Konusu

Ahlak ilmi, "ahlak bilimi", "ahlak terbiyesi", "ahlak felsefesi", "pratik hikmet" veya "ahlaki hikmet" olarak da adlandırılır. Bu ilimle, erdemlerin (faziletlerin) ne olduğu ve bunların nasıl kazanılacağı öğrenilir; böylece nefis bu erdemlerle arınır. Aynı şekilde, kötülüklerin (reziletlerin) ne olduğu ve bunlardan nasıl sakınılacağı öğrenilir; böylece nefis bu kötülüklerden temizlenir.¹ İnsanın mutluluğa ulaşması için ne yapması gerektiğini anlamak amacıyla, filozoflar vicdan ve özbilinç (duygu) doğası, iyilik, adalet, görev ve sevgi gibi kavramlar üzerine düşünmüşlerdir. Tüm ahlaki kavramlarını, genel felsefi ilkelerinden türettikleri temeller üzerine inşa etmişlerdir.² Bazı ahlaki kavramları daha iyi anlayabilmek için eski filozofların görüşlerine dönmemiz gerekmektedir. Araştırmacılar, ahlak üzerine yapılan incelemelerin başlangıcını ünlü filozof Sokrates'e dayandırmaktadırlar. Ancak bu durum, ahlak üzerine konuşmaların Sokrates'ten önce hiç var olmadığı anlamına gelmez; aksine, ahlak konusuna yönelik gerçek ilginin Sokrates ile başladığı kastedilmektedir.

Sokrates'ten önceki Yunan filozoflarının ahlak hakkındaki söylemleri daha çok doğal araştırmalar ve metafizik konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak Sokrates, insan davranışlarını incelemeye özel bir çaba ve önem veren ilk filozof olarak kabul edilebilir. Bunun nedeni ise, ondan önceki filozofların ulaştığı sonuçların, insan aklının doğanın sırlarına nüfuz etme konusunda yetersiz olduğu kanaatine Sokrates'i götürmüş

¹İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, ed. es-Seyyid Hüseyin el-Mûminî (Kahire: Merkez İhyâü't-Turâsî'l-İslâmî, 2016).97

² Cemîl Salîbe, *el-Mu'cemü'l-Felsefî* (Beirut, Lübnan: Dârü'l-Kitâb el-Âlemî, 1994).1\50

olmasıdır.³ Madem Sokrates'ten bahsettik, onun ahlak felsefesindeki görüşlerinin Sofistlerin doktrinini yıkan ve onların düşüncelerindeki kusurları ortaya çıkaran fikirler olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Kısaca özetlemek gerekirse: Sofistlere göre, insan her şeyin ölçüsüdür. Yani iyiyi ve kötüyü belirleyen insandır. Bir insan bir şeyi iyi olarak görüyorsa, o şey iyidir; kötü olarak görüyorsa, o da kötüdür. Bu anlayışa göre hakikat, sizin için hakikatin ne olduğuna bağlıdır ve benim için hakikatin ne olduğuna bağlıdır. Şayet birbirimizle çelişsek bile, her birimiz kendi açımızdan haklıyız. Dolayısıyla, Sofistlere göre ahlak göreceli ve değişkendir; insan, bu ahlakın tek kaynağıdır.⁴ Sokrates, bu görüşün kusurlarını açıklamak için büyük bir çaba harcamış ve ahlaki kavramların genel anlamlarını, her zaman ve mekânda geçerli olan kesin tanımlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Sokrates, ahlak alanında iffet, dostluk ve cesaret gibi genel kavramların tanımlarını yaparak, bu kavramları evrensel ve değişmez hakikatler olarak ele almıştır. Bu bağlamda, ahlaki kavramları derinlemesine analiz etmiş ve akıl yoluyla ahlak alanında mutlak değerlere ulaşmayı başarmıştır.⁵ Ahlak felsefesindeki bu tartışmalarda Platon, onun ahlak felsefesini şekillendiren İdealar Teorisi ile karşımıza çıkmıştır. Platon'a göre, tüm varlıkların iyiliği ve mükemmelliği, "Mutlak İyilik" olarak adlandırılan en yüce ve en mükemmel ideadan kaynaklanır. Bu mutlak iyilik, en yüksek ve en kusursuz ideal olup, ona ulaşmak insanın en yüksek mutluluğa erişmesi anlamına gelir. Aynı zamanda, bu ideal, tüm amaçların üzerinde yer alan nihai gayedir; bundan öte bir amaç yoktur.⁶ Dolayısıyla Platon açıkça belirtmiştir ki, bir ahlak yasası oluşturmak istiyorsak, bu yasanın her zaman ve mekânda geçerli, insanlar için bağlayıcı

³ Tewfik et-Tavîl, *Felsefetü'l-Ahlâk* (Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, 1979).45-46

⁴ Zekî Necîb Mahmûd - Ahmed Emin, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnâniyye* (Dârü'l-Kütüb el-Mısriyye, ts.).105

⁵ Tewfik et-Tavîl, *Felsefetü'l-Ahlâk*.50

⁶ Zekî Necîb Mahmûd - Ahmed Emin, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnâniyye*.153

bir genel yasa haline getirilmesi gerekir. Bu da ancak, bu yasanın insan doğasında bulunan en yüce ortak unsura, yani akla, dayandırılmasıyla mümkündür.⁷

Felsefi görüşleri ile iz bırakmış Aristoteles'in ahlak anlayışına baktığımızda Platon'dan farklılaştığını görürüz. Çünkü Platon'un öğretileri, insan kapasitesini aşan, ruhaniyetlere ve ideal formlara dalan bir nitelik taşır. Buna karşın Aristoteles, gerçeklere dokunmuş ve bu gerçekler üzerine pratik ahlak öğretileri inşa etmiştir. Platon, duyuşal dünyayı ve onun içindekileri küçümseyerek cevaplarını duyular üstü bir dünyaya yöneltmiştir. Ancak Aristoteles, hakikati ve gerçekliği seven bir filozof olarak, çoğu insanın ulaşabileceği cevaplar sunmuştur. Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini özel kılan bir nokta da zahitlerin arzulara karşı tutumlarını eleştirmesidir. Ona göre, arzular insanın yapısının temel bir unsurudur ve bunların kökünü kazımak, insanın bir parçasını yok etmek anlamına gelir. Aristoteles, aşırılığın iki türünün de yanlış olduğunu ifade eder: arzuyu öldürmek için onunla savaşmak ve arzunun akla galip gelmesine izin verecek kadar ona itaat etmek. Ona göre, erdem orta yol ve itidalde bulunur.⁸ Ayrıca Aristoteles, insanın iyilik ve kötülük arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olduğunu ve her ikisini de yapabilecek kapasitede olduğunu savunur. Bu, Sokrates'in "erdem bilgisinin mutlaka doğru eylemi getireceği" görüşüne ters düşer.⁹

Ahlak hususunda görüş bildiren iki önemli ekol daha vardır: Epikürcülük ve Stoacılık ekolleri. Her iki okul da insan hayatının nihai bir amacı olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır, ancak bu amaca ulaşma yöntemlerinde birbirlerinden ayrılmışlardır. Her iki okulun amacı da insanın iç huzuruna ve zihinsel sükûnete dayalı negatif mutluluk anlayışını gerçekleştirmektir. Ancak, bu mutluluğa ulaşma yolları farklılık göstermektedir. Stoacılar, bu mutluluğu tutkuları bastırarak, şüpheleri yok

⁷ Tewfik et-Tavîl, *Felsefetü'l-Ahlâk*. 74

⁸ Zekî Necîb Mahmûd - Ahmed Emin, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnânîyye*. 253

⁹ Zekî Necîb Mahmûd - Ahmed Emin, *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnânîyye*. 254

ederek, hazlara karşı savaş açarak ve züht ile mahrumiyet hayatını benimseyerek elde etmeye çalışmışlardır. Buna karşılık, Epikürcüler, aynı mutluluğu huzurlu bir hayat yaşamak, korku ve duygusal çalkantılardan uzak durmak ve acılardan kaçınmak yoluyla aramışlardır. Onlar, hazların tadını çıkarmayı memnuniyetle kabul etmişlerdir. Bu nedenle, her iki okul da insan hayatının amacını aynı şekilde tanımlamış, ancak bu amaca ulaşma yöntemleri bakımından farklılaşmıştır.¹⁰ Çalışmanın bu ekseni, eski filozofların ve düşünce okullarının bu konudaki görüşlerinin oldukça kısa bir özeti mahiyetindedir. İslam kültürünün incelenmesi ve İslam Düşünce Tarihinde ahlak felsefesinin, felsefenin diğer dallarına kıyasla en az ilgi gören alanlardan biri olduğu söylenebilir. Bu durum hem eski dönem hem de modern dönem araştırmacıları için geçerlidir. Bu eksiklik, İslam mirasından elimize ulaşan kıymetli eserlerde belirgin bir şekilde görülmektedir. Örneğin, İbn Haldun bilimlerin türlerini, dallarını, eğitim yöntemlerini ve yollarını ele aldığı eserinde, Arapların tüm ilim dallarını zikretmiş, ancak ahlak konusuna dair herhangi bir atıfta bulunmamıştır.¹¹ Aslına bakarsak İslam dünyasında Farabi'nin ahlakı ele aldığını ve onu, bilimlerin tasnifinde medeni ilmin iki dalından biri olarak konumlandığını görürüz. Ancak hem bilimlerin sınıflandırılmasında hem de ahlak anlayışında Aristoteles'in izinden gitmiştir.¹² Dr. Abdürrahman el-Bedavi'ye göre Arap düşüncesinin ahlak felsefesi üzerine derinlemesine bir bakış geliştiremeyişi ve sadece kısa özdeyişler ve atasözleriyle sınırlı kalmasını şu sözlerle açıklamaya çalışmıştır: “Doğu, hayat hikmetiyle dolu özdeyişlerin, kısa atasözlerinin ve anlam yüklü sözlerin yurdudur.”¹³ Bu tür edebiyat

¹⁰ Tewfik et-Tavîl, *Felsefetü'l-Ahlâk*.131

¹¹ Abdürrahman b. Haldu, *el-İber ve Dîvânü'l-Mubtedâ ve'l-Haber*, Thk. İbrâhim Şebbûh, İhsân Abbâs (Tunus: el-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2006), c. 2\169.

¹² Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî* (Dârü'l-Ma'ârif, ts.).14

¹³ Ahmed b. Misküveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlîde*, ed. Abdürrahman el-Bedevî (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1998).7

yani atasözleri, özdeyişler ve öğütler edebiyatı fayda sağladığı kadar zararı da barındırmaktadır. Zira bu tür edebiyat, erdemlere teşvik etme, öğüt ilhamı verme ve davranış standartları belirleme açısından yararlı olsa da aynı zamanda bünyesinde zararı da bulundurmaktadır. Bu zarar, insan ruhunu yapay kalıplara, önceden belirlenmiş fikirlere ve bilinen anlamlara bağlayarak yenilikten ve akli işletmekten uzaklaştırmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴

İlahi fiilin ahlakiliği, İslam'ın birinci yüzyılından itibaren tartışılmıştır. Bu tartışmalar özellikle imanın mahiyeti, irade özgürlüğü ve kader meseleleri etrafında yoğunlaşmıştır. Örneğin, Hasan-ı Basrî, "Risaletü'l-Kader" adlı eserinde, Allah'ın mutlak anlamda iyi olduğunu ve yalnızca iyi olanı yarattığını savunur. Ona göre, insanların kötülükleri Allah'tan değil, kendi ellerinin kazandığı şeylerdendir; bu kötülükler, insanların özgür iradeleriyle yaptıkları tercihlerden kaynaklanır ve bu yüzden insanlar bu tercihlerden sorumludur. Kelam ilmi gelişmeye başladığında, Mutezile mezhebi, varlıklar ve olaylarla ilgili tüm hakikatleri analiz eden bir kelami doktrin oluşturdu. Özellikle sıfatlar konusunda, fiillerin birer araz olduğunu, daha doğrusu Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda cevher ve araz olarak tanımlandığı görülür. Bu fiillerin ahlaki niteliklere de sahip olduğu, dolayısıyla bunların da sıfatlardan biri olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁵

Kelam ilmi, Allah'ın varlığını ispat etme ve zatı ile sıfatları üzerinde durmayı tamamladıktan sonra, ilahi adalet meselesine yönelmiş, insanın özgürlüğü ve kötülük problemi alanlarında tartışmalara cevap aramıştır. Mutezile âlimleri, bu konuyu sistematik olarak kendi doktrinlerinde "adalet" ilkesi altında ele alıp tartışmıştır. Bu ilke Mutezile mezhebindeki iki temel teoriden biridir. Bir diğer temel teori ise "tevhid"

¹⁴ Ahmed b. Misküveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlide*.9

¹⁵ Sabine Schmidtke (ed.), *el-Merceu' fî Târîhi İlmi'l-Kelâm*, çev. Usâme Şefî' es-Seyyid (Beirut, Lübnan: Merkez Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât., ts.), 664.

teorisidir. Bu nedenle Mutezile alimleri, kendilerini "Adalet ve Tevhid Ehli" olarak adlandırmışlardır.¹⁶ Adalet teorisinin önemi, Mutezile'nin ahlak tasavvuru üzerine inşa ettiği temel bir ilke olmasından kaynaklanır. Mutezile, Allah'ın adalet sıfatına sahip olduğu inancından yola çıkarak, insanın fiillerinde özgür ve iradeli olması gerektiği sonucuna varmıştır. Çünkü insan, eğer fiillerinde özgür bir şekilde seçim yapma yetisine sahip değilse, sevap ve ceza kavramları anlamını yitirir. Sevap ve cezanın bir anlam ifade edebilmesi için insanın fiillerinden sorumlu olması şarttır. Eğer Allah, insanın fiilini yaratıyor ve ardından bu fiil nedeniyle onu cezalandırıyor olsaydı, bu durum Allah'ın adalet sıfatını ortadan kaldırırdı. Bu nedenle, Mutezile'ye göre, Allah ile insan arasındaki ilişki, ahlakın giriş noktasıdır.

İnsan, Allah'a karşı hem şer'i açıdan hem de ahlaki açıdan yükümlülüklerle sahiptir. Mutezile, Allah'ın tüm fiillerini, insanla olan ilişkisi bağlamında güç ve irade ışığında açıklamıştır. Bu yaklaşım, tamamen ahlaki bir tutumdur ve Mutezile'yi diğer bazı mezheplerden ayırır. Diğer mezheplerden bazıları, ilahi fiili yalnızca mutlak irade ve kudret sahibi bir zattan kaynaklanan bir eylem olarak tanımlar ve bu fiilin insanla olan ilişkisini dikkate almaz. Onlara göre, Allah dilediğini yapar insan ise sadece mükelleftir. Bu çalışmada, Mutezile'nin adalet teorisi temelinde geliştirdiği ahlak felsefesinin dayandığı esaslar üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Ayrıca, bu temeller üzerine insanın Allah ile olan ilişkisi, dünyaya bakışı, insan algısı, davranışları ve diğer insanlarla ilişkileri gibi birçok konuda Mu'tezili düşünürler tarafından geliştirilen görüşler ve yaklaşımlar da ele alınacaktır.

A.2. Tezin Problemi

Mutezili düşüncenin, Ehl-i Sünnet olarak kurumsallaşan ve adlandırılan düşünce sisteminin ilk teorik ve fikri girişimlerini başlatan bir düşünce ekolü olarak doğduğu ve

¹⁶ Sabine Schmidtke, *el-Merceu' fi Târîhi İlmi'l-Kelâm*, 658.

belirli bir süre boyunca etkisini ve varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Ancak, zamanla Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında anlaşmazlıklar çıkmış ve bu çekişmeler şiddetlenmiştir. Mutezile, kendilerine karşı girişilen sert saldırılar karşısında dayanamayıp zayıflamış ve sonunda etkisini kaybetmiştir. Daha sonra, Mutezile karşıtları Mutezile'ye yönelik olumsuz bir algı oluşturmuş ve Mutezile'yi yalnızca kötüleme ve eleştiriyi anmışlardır. Bu durum, bizde Mutezile hakkında çarpık ve olumsuz bir izlenim bırakmıştır. Bunun sonucunda, Mutezile tarihte hak ettiği değeri görememiş ve gerçeklerini ortaya koyacak, Mutezile'ye layık oldukları yeri verecek bir anlayıştan yoksun bırakılmıştır. Mutezile alimlerinin eserlerini düşünmeden ve derinlemesine incelemeyen okuyan biri, onların Allah ve insan hakkındaki görüşlerini, Allah'ın kudretine bir sınır koymak ve insanın gücünü yüceltmek olarak algılayabilir. Ancak, bu eserleri araştırma ve dikkatle okuyarak, satır aralarını ve onları bu görüşlere yönelten motivasyonları anlamaya çalışan biri, kaçınılmaz olarak onların fikirlerine saygı duyacak, görüşlerini takdir edecek ve onlara hak ettikleri değeri verecektir.

Mutezile'nin öğretileri, beş temel prensip üzerine inşa edilmiştir. Bu prensiplerden ikincisi olan “adalet” ve adalet ilkesinin ahlaki temelleri bu çalışmanın merkezini oluşturmaktadır. Mutezile, yaratıcı, insan ve bu ikisi arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini adalet ve tevhid ilkelerine dayanarak geliştirmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki sorular ele alınabilir:

1. Tevhid ve adalet prensipleri arasındaki ilişki nedir?
2. Tevhid ilkesi, Mutezile'nin Allah hakkındaki adalet anlayışını nasıl etkilemiştir?
3. Mutezile, adalet ilkesi aracılığıyla yaratıcı ve yaratılan arasında nasıl bir ilişki kurmuştur?
4. Mutezile'nin Allah ve insan arasındaki ilişkiyi şekillendiren ahlaki motivasyonları nelerdir?

5. Bu ahlaki motivasyonların insanın pratik hayatı üzerindeki etkileri nelerdir?

6. Ahlaki motivasyonların Allah'ın fiilleri ve kader anlayışı üzerindeki etkileri nelerdir?

Bu sorulara yanıt vermek, Mutezile'nin ahlak anlayışını ve bunun Allah-insan ilişkisi üzerindeki etkilerini derinlemesine anlamaya katkı sağlayacaktır.

A.3. Tezin Kapsamı ve Sınırlıkları

1. Nesnellik: Bu çalışma, Mutezile'nin beş temel prensibinden ikincisi olan adalet prensibinin analizine odaklanacaktır. Bu analiz, adalet ilkesinin diğer prensiplerle, özellikle tevhid ile olan ilişkisini açıklamayı ve bu iki prensip arasındaki bağlantıyı ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, bu prensibin ahlaki temellerini analiz etmek, bu temellerin değerlendirmesini yapmak, insanın yaşamındaki, Allah ile ilişkisindeki ve toplumsal bağlamdaki etkilerini tartışmak ve Mutezile'nin bu ahlaki görüşlerini diğer bazı mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmak amaçlanmaktadır.

2. Zamansal Çerçeve: Araştırma, Mutezile'nin tarih boyunca ahlaki görüşlerini nasıl inşa ettiğini ve temellendirdiğini ele alır. Bu çalışma, Mutezile'nin ortaya çıkışından başlayarak, diğer mezheplerin olumsuz tutumları ve eleştirileri nedeniyle etkisinin azalmasına ve nihayetinde zayıflamasına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Araştırma, özellikle Mutezile'nin görüşlerine karşı çıkan Eş'arî'nin bu mezhepten ayrılması ve onlara yönelik eleştirilerine kadar uzanan süreçte, mevcut Mutezile kaynaklarına dayanarak yapılacaktır.

A.4. Tezin Yöntemi

Bu çalışmada, her bölümün veya konunun gerektirdiği şekilde farklı yöntemler kullanılmıştır. Bu yöntemler şunlardır:

1. Betimsel Yöntem: Mutezile'nin tarihsel gelişimi, düşünceleri ve adalet teorisi hakkında bilgi verirken bu yöntem kullanılmıştır. Bu sayede, konunun genel bir çerçevesi çizilmiştir.

2. Tümevarım Yöntemi: Mutezile alimlerinin araştırma konusuyla ilgili metinleri incelenmiş, toplanmış ve sistematik bir şekilde düzenlenmiştir.

3. Analitik Yöntem: Mutezile alimlerinin metinleri analiz edilmiş ve bu metinlerden onların ahlaki görüşlerini şekillendiren temeller çıkarılmıştır.

A.5. Literatür Değerlendirilmesi

Mutezilî ahlak felsefesi, önceki çalışmalarda ele alınmış olmasına rağmen, hâlen verimli bir alan olma özelliğini korumakta ve çeşitli yöntemlerle yeni araştırmalara açık geniş bir çerçeve sunmaktadır. Bu alandaki önceki çalışmalardan biri, Dr. Ahmed Subhi'nin "İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi" adlı eseridir. Bu çalışmada yazar, Mutezile'yi akılcı mezhebin temsilcisi olarak ele alırken, tasavvufî ahlakı da zevkî (mistik) mezhep olarak incelemiş ve iki yaklaşım arasında karşılaştırmalı bir analiz sunmuştur. Dolayısıyla bu eser, iki mezhep arasında karşılaştırmalı bir ahlak anlayışı değerlendirmesi niteliğindedir.

Bu konuyla ilgili kapsamlı çalışmalardan biri de Dr. Saad Ali İmam'ın doktora tezi olan "Mutezile'de Ahlak Felsefesi ve Eşarîlerin Bu Konudaki Tutumu" başlıklı çalışmadır. Yazar, Mutezile'ye ait ahlakla ilgili tüm metinleri sistematik bir şekilde incelemiş, bunları felsefî ve bütüncül bir yapı hâlinde sunmuş ve ardından Eşarîlerin bu görüşler karşısındaki tutumunu ele alarak karşılaştırmalar yapmış, bazı görüşleri tercih etmiştir. Bu tez yaklaşık 1000 sayfa civarında olup oldukça geniş kapsamlıdır.

Bir diğer önemli çalışma ise Dr. Muhammed Amara'nın "Mutezile ve İnsanı Özgürlük Problemi" adlı kitabıdır. Bu çalışmada yazar, insanın kudret sahibi, irade sahibi ve fiillerinde özgür bir varlık olduğunu vurgulamış ve bunun Mutezilî ahlak anlayışının temeli olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmalar, Mutezile'nin ahlak

felsefesini tanıtmada önemli katkılar sunmaktadır. Burada sayılmayan başka çalışmalar da mevcuttur. Benim bu tez çalışmam ise, Mutezile'nin ahlak felsefesindeki "adalet" ilkesine odaklanmayı amaçlamaktadır. Çalışmamda, Mutezile'nin ahlakla ve insanla ilgili tüm görüşlerinin bu temel adalet ilkesine dayandığını, bütün ahlakî görüşlerinin, delillerinin ve dayanaklarının bu esas üzerinden şekillendiğini göstermeye çalıştım. Bu tez, Mutezile ahlak felsefesinin anlaşılmasında "adalet" ilkesini temel bir eksen olarak ele almaktadır.

B. TEZİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE ADALET İLKESİNİN

MUTEZİLİ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

1. Adalet İlkesinin Teolojik ve Ahlaki Çerçevesi:

Mu'tezili alimler, adalet anlayışının Allah'ın bozgunculuğu ve kötülüğü dilemesinin ve sevmesinin mümkün olmadığını ve O'nun asla zulüm veya yalan içerebilecek herhangi bir fiilde bulunmayacağını gerektirdiğini vurgularlar.¹⁷ Mutezile alimleri, kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını, aksine kulların, Allah'ın kendileri için yarattığı ve onlara yerleştirdiği kudret ile emredilenleri yerine getirdiklerini ve yasaklananlardan sakındıklarını savunurlar.

Gerçekte ve mutlak anlamda hiç kimse, Allah'ın yarattığı kudret olmadan herhangi bir şeyi gerçekleştirme gücüne sahip değildir. Bu kudretin asıl sahibi Allah'tır; kullar bu kudreti O'nunla birlikte sahiplenemezler. Allah, bu kudreti dilediği zaman kullarında sürdürür ve dilediği zaman da onlardan alır. Ancak Mu'tezili alimler, Allah'ın bu kudreti kullardan alması durumunda sorumluluk, emir ve yasakların geçersiz hale geleceğini söylerler. Ayrıca Allah'ın dilerse tüm kullarını itaate zorlamaya muktedir

¹⁷ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kâdı Abdülcebbar, Hakim el-Cüşemî., *Fazlu'l-Mu'tezile ve Tabakâtu'l-İ'tizal*, Thk. Fuat seyyid (Beyrut, Lübnan: Darül-,Farabi, 2017), 364; Kâdı Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, Thk. Mahmûd Kâsım (ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Ta'lîf ve't-Terceme, ts.), c. 6\128 (قسم التعديل والتجویر).

olduğunu kabul ederler, fakat Allah bunu yapmaz; çünkü O, kullarını denemek ve onları ebedi ödül ve nimetle mükâfatlandırmak için özgür bırakmayı murat etmiştir. Kulların, Allah'ın yasakladığı fiilleri gerçekleştirme kudretine sahip olmaları, Allah'ın bu fiilleri kabul ettiği anlamına gelmez. Bu durum, yalnızca Allah'ın onlara tam bir özgür irade ve seçim hakkı verdiğini gösterir. Aynı zamanda bu durum Allah'ın, kullarının iman etmelerini zorla değil, kendi istek ve tercihleriyle gerçekleştirmelerini istediği düşüncesini de doğurur. Bütün bunlar ise, dünyada sorumluluk ve imtihanın geçerli olabilmesi içindir.¹⁸ Aksi takdirde dünya hayatı için mükellefiyet adalet prensibi ile çelişir ve bu durum Allah için düşünülemez.

Mutezile âlimlerinin, insana bağımsız bir kudret atfetme konusundaki vurguları rastgele değildir; aksine, insanı fiil ve davranışlarından sorumlu tutmak ve bu fiillerin değerlendirilmesini onun iradesi ve kudretine dayandırmak amacı taşır. Mu'tezili âlimler, irade özgürlüğünü insan hayatının birçok yönünü kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Onlara göre rızık Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; ancak Allah haramı rızık olarak vermez ve haramı mülk edinmeyi sağlamaz. Örneğin, bir kişi bir yetimin malını gasp edip el koyarsa, aslında Allah'ın başkasına rızık olarak verdiği şeyi yemiş olur; bu mal ne o kişiye ne de babasına Allah tarafından rızık olarak verilmiştir. Allah, helal olanı rızık olarak takdir ederken, haram ise günahkârın kendi iradesiyle kesb ettiği bir şeydir.¹⁹ İlahi adalet gereği, Allah insanlardan ömürlerinin sonunu gizlemiştir. Bunun nedeni, bu bilginin insanı kötülük ve günah işlemeye teşvik etmemesidir. Zira kişi, yaşamında ne kadar süre kaldığını bilseydi, bu durum onu günah

¹⁸ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kâdı Abdülcebbar, Hakim el-Cüşemî., *Fazlu'l-Mu'tezile ve Tabakâtu'l-İ'tizal*, 3-4.

¹⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1950).1\296

işlemeye ve haram yemeye sevk edebilirdi. O kişi, tövbe etmeden önce ölmeyeceği umuduyla kötülöklere dalabilir ve bu da sorumluluk bilincini zayıflatırdı.²⁰

2. Kavramsal Çerçeve

a. Mutezile

Kökeni (عَزَلَ) fiilinden gelen (العزلة) ismi, yalnızlık anlamına gelir. "العزلة عبادة" (Yalnızlık bir ibadettir) denilir. Ayrıca "عزله عن العمل" ifadesiyle "onu işten uzaklaştırdı" veya "onu görevden aldı" anlamı kastedilir. "أنا عن هذا الأمر بمعزل" ifadesi ise "bu işten uzaktayım" veya "bu meseleyle ilgim yok" anlamında kullanılır.²¹

İslam mezhepleri tarihçilerinin birçoğu, bu ismin kökenini Hasan el-Basrî'nin meclisinde meydana gelen ünlü olaya dayandırmaktadır. Bir gün bir adam Hasan el-Basrî'nin huzuruna girerek şöyle der: "Ey din imamı, zamanımızda bir grup ortaya çıktı ki büyük günah işleyenleri tekfir ediyorlar. Onlara göre büyük günah, kişiyi dinden çıkaran bir küfürdür. Bu grup, Haricîlerin Va'diyye koludur. Bir diğeri grup ise büyük günah işleyenleri erteleyip, onların hükmünü Allah'a bırakmakta; iman varken günahın zarar vermeyeceğini, tıpkı küfürle birlikte yapılan ibadetin de fayda sağlamayacağını savunuyorlar. Bunlar da ümmetin Mürcie'sidir. Bu konuda inanç bakımından bize nasıl bir hüküm verirsin?" Hasan el-Basrî bu soruyu düşündü. Daha cevap vermeden Vâsıl bin Atâ şöyle dedi: "Ben büyük günah işleyen kişi için kesin olarak 'mümin' ya da kesin olarak 'kâfir' demem. O, iki mertebe arasında bir mertebededir ne mümindir ne de kâfir." Sonra kalkıp mescidin bir sütununa çekildi ve Hasan el-Basrî'nin bazı öğrencilerine bu görüşünü açıklamaya başladı. Bunun üzerine Hasan el-Basrî şöyle

²⁰ Ahmed Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm* (Beyrut, Lübnan: Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, ts.).1\153

²¹ Muhammed bin Şemsüddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Sıhâh*, ed. Ayman eş-Şevvâ, (Dârü'l-Feyhâ, 2021).299

dedi: "Vâsıl bizden ayrıldı." Bu düşünceden hareketle Vâsıl ve onun görüşlerini benimseyenler "Mu'tezile" olarak adlandırılmaktadır.²²

Mu'tezili âlim Ebû'l-Kâsım el-Belhî, bu ismin kökeninin, Mutezile'nin kible ehli arasında büyük günah işleyen hükmü konusundaki mezhep ihtilaflarından uzak durmalarından kaynaklandığını savunur. O şöyle der: "Onların (fırkaların) büyük günah işleyeni fasık olarak adlandırma konusunda ittifak ettikleri görüşü benimsedik ve kâfirlik, iman, nifak ve şirk gibi isimlendirmelerdeki ihtilaflarını ise terk ettik."²³ Bazı çağdaş araştırmacılar,²⁴ "Mu'tezile" isminin, Hz. Ali ile Cemal Ashabı arasındaki savaşta ve ardından Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşta tarafsız kalan sahabilerden geldiğini savunurlar. Bu sahabiler, iki taraftan hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğunu net bir şekilde belirleyemedikleri için savaşmaktan uzak durmuşlardır.²⁵

Bazı araştırmacılar ise, "Mu'tezile" isminin, bu grubun dünyadan ve zevklerinden uzak durarak ahiret saadetini arayan züht sahibi, salih kimseler olmalarından kaynaklandığını iddia ederler.²⁶ Ancak Muhammed Ebû Zehra bu görüşü şu sözlerle reddeder: "Gerçekte, bu fırkaya mensup olanların hepsi bu şekilde nitelendirilemez. Onların arasında takva sahibi olanlar da vardı, günah işlemekle suçlananlar da. İçlerinde iyiler de vardı, kötüler de."²⁷ Bütün bu görüşlerden herhangi birini kesin olarak benimsememiz mümkün değildir; çünkü her bir görüş sahibi, yalnızca tek bir yönü veya belirli bir olayı dikkate almış ve buna dayanarak görüşünü temellendirmiştir. Oysa bu terimin ortaya çıkışı, ilk görüşün ima ettiği gibi aniden veya

²² Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Abdü'l-Emîr el-Mehnâ - Ali Fâ'ûr (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1993). 1\62-63

²³ Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kâdı Abdülcebbar, Hakim el-Cüşemî., *Fazlu'l-Mu'tezile ve Tabakâtu'l-İ'tizal*, 75.

²⁴ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Mısır: Hindavi Kurumu, ts.).318

²⁵ Selim el-Avva, *el-Medârisü'l-Fikriyye'l-İslâmiyye* (eş-Şebeke'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr., ts.).195

²⁶ Sabine Schmidtke, *el-Merceu' fi Târîhi İlmi'l-Kelâm*.1\262-263

²⁷ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî., ts.).119

herhangi bir ön hazırlık olmaksızın gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla kaynaklarımızın bir kısmı özellikle Mu'tezili kaynaklar bu yaklaşıma katılmaz ve Vâsıl'ı Mu'tezile'nin dördüncü kuşağına mensup bir şahsiyet olarak kabul eder. Bu da Vâsıl'ın Mu'tezile hareketinin kurucusu değil, dört halifeye kadar uzanan bir sürecin halkası olduğunu göstermektedir.²⁸ Mu'tezile'ye yalnızca "Mu'tezile" ismi verilmemiştir; onlara atfedilen birçok başka isimler de vardır. Bu isimlerden bazılarını Mu'tezile mensupları bizzat tercih etmişlerdir. Örneğin, "Adliyye" ismi bunlardan biridir; zira adalet, onların beş temel ilkesinin en önemlisidir. Adalet ilkesi, çoğu teorilerini kapsadığı gibi, son üç ilkenin de zorunlu bir sonucudur. Bu grubun diğer isimleri arasında şunlar da yer alır: Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd, Kaderiyye, Cehmiyye ve Muattıla. Hülâsa etmek gerekirse, Mu'tezile'nin birçok ismi vardır; ancak en meşhurları "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd" ve "Ehlü'l-İ'tizâl" isimleridir. Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd ismini Mu'tezile mensupları bizzat kendileri seçmiş ve bu ismi benimsemişlerdir. Ehlü'l-İ'tizâl ismi ise onlara dışarıdan dayatılmış, fakat zamanla kabul etmek zorunda kalmışlar ve bu ismi savunup onun faziletini ispat etmeye çalışmışlardır. İnsanları, en sevdikleri isimlerle veya kendilerinin seçtiği adlarla çağırmanın bir ilke olduğu dikkate alındığında, Mu'tezile için bu iki isim dışında başka bir adın uygun olmadığı anlaşılır. Özellikle de Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd ismi, onlar için en belirgin ve tercih edilen isim olmuştur.²⁹

b. Adalet

Adalet kelimesi, zulmün zıddıdır. "عدَلْ عَلَيْهِ فِي الْقَضِيَّةِ" ifadesi, "davada adaletle hükmetti" anlamına gelir. Bu durumda kişi (عادل) yani "adil" olarak nitelendirilir. "بسط الوالي عدله ومعدلته" ifadesi, "vali adaletini ve adil yönetimini yaydı" anlamındadır. Ayrıca,

²⁸ Abdurrahman Salim, *Mutezile'nin Siyasi Tarihi* (Beyrut, Lübnan: Namâ Araştırma ve Çalışma Merkez, 2018).59 - Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *El-Münye ve'l-Emel*, ed. Muhammed Cevad Meşkur (Daru'n-Neda, 1990).31

²⁹ Zühdi Cârullah, "el-Mu'tezile" (Beyrut: el-Ehliyyetü li'n-Neşr ve't-Tavzî, 1974). 10-11

"(فلان من أهل المعدلة)" denildiğinde, "falanca kişi adalet ehli biridir" anlamı kastedilir. "(رجل عدل)" ifadesi ise, "güvenilir, doğru ve şahitlikte makbul kişi" anlamına gelir.³⁰ Mu'tezile'ye göre adaletin tanımıyla ilgili olarak Kâdî Abdülcebâr şöyle der: "Allah Teâlâ için 'O adildir' denildiğinde, bununla kastedilen, O'nun tüm fiillerinin güzel olduğu, çirkin olanı yapmadığı ve üzerine vacip olan şeyi ihmal etmediğidir." Eğer şöyle denilirse: "Nasıl olur da O'nun bütün fiillerinin güzel olduğunu söylüyorsunuz, oysa O, bu çirkin ve kınanmış suretlerin de yaratıcısıdır?" Bu soruya verilecek temel cevap şudur: Bizim kastettiğimiz, fiillerin güzel olmasının görünüş ve şekil açısından hoş ve herkesin beğeneceği bir şekilde olması değildir. Bizim muradımız, fiilin hikmet açısından güzel olmasıdır. Bu suretlerin hepsi de hikmet yönünden güzeldir. Bir fiilin, görünüş açısından güzel olup hikmet açısından çirkin olması mümkün olduğu gibi, hikmet açısından güzel olup görünüş açısından çirkin olması da mümkündür.³¹

c. Ahlak

Halk(خلق) kelimesinin kökeni, "yaratmak" anlamına gelir. Bu fiilden türeyen (الخلق) kelimesi ise, lam harfi sakin (خُلِقَ) veya dammeli (خُلِقَ) olarak kullanıldığında "tabiat, mizaç, ahlak" anlamına gelir. "فلان يتخلق بغير خلقه" ifadesi, "falanca kişi doğasında olmayan bir ahlakı benimsemeye çalışıyor" ya da "kendisine yabancı bir davranışı yapmacık bir şekilde sergiliyor" anlamına gelir. Buradaki (يتكلفه) fiili, "zoraki olarak yapmak" veya "doğal olmayan bir şeyi bilinçli bir çabayla benimsemeye çalışmak" anlamında kullanılır.³² Ahlak, dil açısından "hulk" kelimesinin çoğuludur ve alışkanlık, karakter, tabiat, erdem ve din anlamlarına gelir. Eski düşünörlere göre ise ahlak, kişinin

³⁰ Muhammed bin Şemsüddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*.291

³¹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, Thk. Abdü'l-Kerîm Osman (Mektebetü Vehbe, 1996).1\215 - Çetin, Serkan – Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebâr'ın Ĥudûdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-". Kader dergisi 21/1 (Haziran 2023), 59-78

³² Muhammed bin Şemsüddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*.141

fiillerinin düşünce, planlama veya zorlama olmaksızın kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlayan köklü bir meleke (yetkinlik) olarak tanımlanır. Buna göre, nefsin derinliklerinde kök salmamış nitelikler ahlak olarak kabul edilmez; örneğin, bir bilgenin anlık öfkesinde olduğu gibi. Aynı şekilde, köklü bir özellik olup da zorlanarak ortaya çıkan davranışlar da ahlak sayılmaz; mesela, cimri bir kişinin cömertlik göstermeye çalışması gibi. Ahlak, ancak doğal bir şekilde ve içsel bir yatkınlıkla sergilenen davranışlardan oluşur.³³

Ahlakın tanımları genel olarak, ahlakın insan nefsinden ya fitraten ya da alışkanlık yoluyla sabit bir davranış biçimi olarak ortaya çıkan bir tutum olduğunu kabul eder. Buna göre, ahlak hem doğuştan gelen bir mizaç hem de kazanılmış bir yetkinliktir veya kazanım yoluyla şekillenen bir tabiat olarak da değerlendirilebilir. Ahlak, bazen belirli bir yaşam tarzı ya da hayatı sürdürme biçimi anlamına gelir ki bu tanım, dini ahlaka daha yakındır. Aynı zamanda, kişinin okuldan, aile ortamından öğrendiği davranış kurallarının bir bütünü olarak da anlaşılabilir. Bir diğer açıdan ahlak, hayatın nasıl yaşanması gerektiğine ve davranış kurallarına dair bir araştırma alanıdır. Bu bağlamda, ahlak felsefesi, belirli bir toplumda veya dönemde geçerli olan erdemleri tanımlamaya çalışır. Ancak ahlak felsefesinin amacı, bireylere doğrudan öğüt vermek veya yönlendirme yapmak değildir. Aksine, erdem ve rezîletleri saf akılla incelemek ve analiz etmektir. Bu yüzden bazen “meta-ahlak” yani “ahlakın ötesi” olarak da adlandırılır; çünkü asıl amacı, ahlaki değerlerin temelini oluşturan ilkeleri açıklamak ve yorumlamaktır.³⁴

Sonuç olarak, ahlak ilminin konusu, kişinin bilinçli tercih ve iradeyle gerçekleştirdiği fiillerdir. Bu tür fiillerde, kişi eylemi sırasında ne yaptığını bilir ve

³³ Cemîl Salîbe, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*.1\49

³⁴ Nehle el-Cemzâvî, *Feleseftü'l-Ahlâk* (Amman: Ürdün Kültür Bakanlığı, 2021).16-17

yaptığı davranışın farkındadır. Ayrıca, doğrudan iradeyle yapılmayan, ancak kişinin irade ve seçim gücüne sahipken önleyebileceği eylemler de ahlakın inceleme alanına girer. Bu iki tür fiil, iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Buna karşılık, kişinin iradesi ve bilinci dışında gerçekleşen ve irade sahibi olduğunda dahi kaçınılması mümkün olmayan fiiller, ahlak ilminin konusu değildir. Çünkü ahlaki yargılar ancak bireyin irade ve sorumluluk çerçevesinde yaptığı seçimlerle anlam kazanır.³⁵

d. Kudret

Kudret (ötreli): İrade doğrultusunda etkide bulunan bir sıfattır.³⁶ (الاقْتِدَارُ عَلَى) ise bir şeye güç yetirebilme, kudret sahibi olma anlamında kullanılır.³⁷ Kudret (الْقُدْرَةُ) bir şeyi yapabilme gücü demektir ve istitaat (الاسْتِطَاعَةُ) ile eş anlamlıdır. Kudret ile kuvvet (القُوَّةُ) arasındaki fark ise şudur: Kuvvet, akıllı varlıklara da akılsız varlıklara da nispet edilebilirken; kudret yalnızca akıl sahibi varlıklara nispet edilir.³⁸ Kudret (الْقُدْرَةُ) insanda bulunan ve onun bir fiili gerçekleştirebilmesini sağlayan bir arazdır. Aynı şekilde, istitaat (الاسْتِطَاعَةُ) da bu özelliğe sahiptir.³⁹ Bısr b. Mu'temir ve Sümâme'ye göre istitaat (الاسْتِطَاعَةُ); bedenin sağlıklı olması, organların sağlamlığı ve bunların her türlü hastalık ve engelden arındırılmış olmasıdır.⁴⁰ Dolayısıyla, istitaat (الاسْتِطَاعَةُ); iradenin gerçekleştirmek istediği fiilleri uygulayabilmesi için bedende bulunması gereken şartları ifade eder. Bu durumu el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim şu sözleriyle

³⁵ Ahmed Emin, *El-Ahlâk* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mışriyye, 1931).6

³⁶ Muhammed 'Alî et-Tehânîvî, *Keşşâfu İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, ed. Alî Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1302.

³⁷ Muhammed bin Şemsüddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh*.358

³⁸ Cemîl Salîbe, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*.2\189

³⁹ - Çetin, Serkan – Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kâdî Abdülcebbâr'ın *Hudûdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-*". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 59-78, ts.

⁴⁰ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*. 85

açıklarlar: "İstitaat, fiilden öncedir ve bedenın sağlıklı olması ile organların sağlamlığından daha fazlasını ifade eden bir kudrettir."⁴¹

e. İrade

İrade (الإرادة) aslen, bir şeyi talep etme ya da failin bir fiili gerçekleştirmeğe yönelik arzu ve iştıyakı anlamına gelir. Fail bu fiili gerçekleştirdiğinde, bu arzu sona erer ve murat edilen gerçekleşmiş olur.⁴² Birçok Mu'tezili âlimin benimsediği irade (الإرادة) tanımı şudur: "İrade, bir şeyin fayda sağlayacağına dair kesin inanç veya zanna sahip olmaktır." Başka bir görüşe göre ise, "Bu inanca eşlik eden bir eğilim" olarak tanımlanır. Şayet belirli bir fiilin fayda getireceğine veya bir zararı gidereceğine inanırsak, doğal olarak o fiile karşı içimizde bir eğilim ve meyli oluşur.⁴³ Mu'tezili âlimler şöyle demiştir: "Kudret (القدرة) fiilin iki yönüne yani yapmaya ve yapmamaya eşit şekilde nispet edilir." Ancak, bu iki seçenekten birinde fayda sağlayacağına dair kesin bir inanç veya zannın oluşması durumunda, bu taraf kudret sahibi (القادر) kişinin nezdinde diğer tarafa göre ağır basar ve kudreti bu tercihte etkin bir rol oynar.⁴⁴ İmam Fahrüddîn er-Râzî'den şöyle nakledilir: "İradeyi (الإرادة) tanımlamaya gerek yoktur; çünkü o, apaçık (bedihî) bir kavramdır. İnsan, iradesi ile bilgisi, kudreti, acısı ve zevki arasındaki farkı doğal bir sezgiyle (bedâhete dayanarak) idrak eder."⁴⁵

⁴¹ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile* (Dâr Neşr es-Sekâfe, ts.).2\61 - Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*.91

⁴² Cemîl Salîbe, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*.1\57 - İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Thk. Abid el-Câbirî (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998).115

⁴³ Cemîl Salîbe, *el-Mu'cemü'l-Felsefi*.1\57

⁴⁴ Muḥammed 'Alî et-Tehânîvî, *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Thk. Alî Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996).1\132

⁴⁵ Muḥammed 'Alî et-Tehânîvî, *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*.1\132

f. Husun ve Kubuh

Husn kelimesi, kapalı "s" harfiyle (hüsn), ilim ehli arasında üç anlamda kullanılır. Aynı şekilde, güzelliğin zıttı olan çirkinlik (kubh) de bu kullanımlara karşıtlık oluşturacak tarzda üç anlama gelir. Husn kelimesinin ilk anlamı; bir şeyin tabiata uygun olmasıdır. Bunun zıddı, o şeyin tabiata aykırı olmasıdır. Tabiata uygun olan şey güzel kabul edilir; örneğin tatlılık güzeldir. Buna karşılık, tabiata aykırı olan şey çirkin sayılır; örneğin acılık çirkindir. Kullanılan ikinci anlam ise, bir şeyin kemal sıfatı olmasıdır. Bunun zıddı, o şeyin noksanlık sıfatı olmasıdır. Kemal sıfatı taşıyan şey güzeldir; örneğin ilim güzeldir. Buna karşılık, noksanlık sıfatı taşıyan şey çirkindir; örneğin cehalet çirkindir. Kullanılan üçüncü anlam ise, bir şeyin övgüye konu olmasıdır. Bunun zıddı, o şeyin zemme yani kınamaya konu olmasıdır. Övgüye layık olan şey güzel olarak adlandırılır, kınanmaya layık olan şey ise çirkin olarak kabul edilir.⁴⁶

Mu'tezili alimler, Eş'arî alimlerin aksine, fiillerin bizzat kendileri itibarıyla güzel veya çirkin olarak nitelendirildiğini savunurlar. Onlara göre, fiillerin iyi veya kötü oluşu, şeriatın onları övmesi veya kınamasıyla belirlenmez. Örneğin, Allah Teâlâ bir fiili emrettiğinde, bu emir, söz konusu fiilin zatî olarak güzel olduğunu gösterir; yani bu güzellik, başka bir sebebe dayanmaz. Aynı şekilde, Allah bir fiili yasakladığında, bu yasak, fiilin zatî olarak çirkin olduğunu ifade eder; yani fiilin çirkinliği yalnızca Allah'ın onu yasaklamış olmasından kaynaklanmaz. Bu nedenle akıl sahipleri, bir şeyi aynı derecede tanırsalar bile, bazıları onu hüsn olarak değerlendirirken, bazıları ise onu kubh olarak nitelendirir. Bu farklılık, birinin o şeye karşı nefret duyması, diğerinin ise ona karşı arzu beslemesi sebebiyle ortaya çıkar. Ayrıca, bir kişi başlangıçta çirkin gördüğü bir şeyi daha sonra güzel bulabilir; üstelik o şeye dair bilgisi değişmediği halde bu

⁴⁶ Muhammed 'Alî et-Tehâni, *Keşşâfu İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*.666

dönüşüm gerçekleşebilir. Ancak yalan ve zulüm söz konusu olduğunda akıl sahiplerinin durumu böyle değildir. Onlar, bu fiillerin çirkinliğini ve bu fiilleri işleyenin kınanmayı hak ettiğini bildiklerinde, aralarında bir ihtilaf olmaz. Yalnızca, bu fiilleri bu şekilde bilmediklerinde, yani onların mahiyetine dair bilgileri eksik olduğunda görüş ayrılığı yaşanır.⁴⁷

g. İlahi lütuf

(لُطْفٌ) Fiili "ظُرْفٌ" babından olup, küçük olmak anlamına gelir. Bu fiilden türeyen (لَطِيفٌ) "ince, narin" anlamındadır. (اللطف) Kavram anlamı ise Bir işte lütuf (اللطيف) o işi incelik ve yumuşaklıkla yapmaktır. Allah Teâlâ'ya nispet edilen lütuf ise, O'nun kullarına yönelik tevfik yani başarıya ulaştırma ve ismet yani günahlardan koruma sıfatlarını ifade eder.⁴⁸

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mutezilîler arasında ilâhî lütuf (اللطيف الإلهي) meselesine dair dört farklı görüş bulunduğunu belirtmiştir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: İlk görüş, Bişr b. Mu'temir ve onun görüşünü benimseyenler oluşturmaktadır. Allah Teâlâ'nın öyle bir lütfu vardır ki, eğer bunu iman etmeyeceğini bildiği kimseye sunsaydı, o kişi iman ederdi. Ancak Allah'ın böyle bir lütfu gerçekleştirilmesi zorunlu değildir. İkinci görüş, Ca'fer b. Harb'in görüşüdür: Allah Teâlâ'nın bir lütfu vardır ki, eğer bunu kâfirlere sunsaydı, onlar kendi iradeleriyle iman ederdi. Ancak böyle bir durumda, bu iman sebebiyle elde edecekleri sevap, lütuf olmaksızın iman ettiklerinde alacakları sevap kadar büyük olmazdı. Çünkü Allah, kullarını her zaman en yüksek derecelere, en şerefli makamlara ve en büyük sevaplara ulaştıracak şekilde yönlendirir.

⁴⁷ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*.6\20

⁴⁸ Muḥammed bin Şemsüddîn er-Râzî, *Muhtârü's-Şîḫâh*.405

Üçüncü görüş, Mutezile mezhebinin cumhurunun görüşüdür: Allah Teâlâ'nın kudretinde öyle bir lütuf yoktur ki, eğer bunu iman etmeyeceğini bildiği kimseye sunsaydı, o kişi iman etsin. Allah, kulları için her zaman dinleri açısından en uygun olanı yapar ve onları, kendilerine emredilen amellere yöneltecek en iyi yolu sunar. Ayrıca Allah, kullarının yükümlülüklerini yerine getirmeleri için ihtiyaç duydukları herhangi bir şeyi onlardan saklamaz; bilakis, onlara itaati gerçekleştirmeleri ve vaat edilen sevabı hak etmeleri için gereken her şeyi sağlar. Dördüncü görüş ise diğer Mutezilî alimlerinin görüşüdür: Allah Teâlâ'nın kudretinde, iman etmeyeceğini bildiği kimseye sunulması halinde o kişinin iman edeceği bir lütuf bulunduğu söylenemez. Allah, kulları için dinleri açısından en uygun olanı zaten yapmıştır. Eğer Allah'ın ilminde, kulların iman etmelerini veya salah bulmalarını sağlayacak bir şey olsaydı ve Allah bunu onlara yapmasaydı, bu onların fesada sürüklenmesini istemesi anlamına gelirdi. Ancak Allah, kullarına, eğer yaparsa onların ibadetlerini artıracak ve böylece sevaplarını artıracak birtakım şeyler yapmaya kadirdir; fakat bu, Allah için bir zorunluluk değildir.⁴⁹

3. Mutezilede Beş Temel Esas ve Adalet İlkesinin Yeri.

Mutezile, bir kişinin Mutezile olarak kabul edilebilmesi için beş temel ilkeye inanması gerektiği konusunda hemfikirdir. Hayyât, bu konuda şöyle der: "Hiç kimse, bu beş temel ilkeye inanmadıkça Mutezile adını taşıyamaz: tevhid, adalet, vaad ve vaid, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker (iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak). Bu özellikler bir insanda tam anlamıyla bulunduğu, o kişi Mutezile'dendir."⁵⁰ Bazı tarihçiler Mutezile'nin yirmi farklı gruba ayrıldığını, ancak bu grupların hepsinin ayrılmadıkları ve birbirlerine bağlı oldukları

⁴⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*.1\287-288

⁵⁰ Ebü'l-Hasan el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zehab*, ed. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), c. 3\185; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât el-Mu'tezilî, *el-İntisâr*, ed. Dr. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 126.

ortak prensiplerde birleştğini belirtir. Bu prensiplere bağlılıklarını esas alarak dostluk kurmuşlar ve düşmanlıklarını bu temellere dayandırmışlardır.

el-Malatî burada, beş temel ilkenin belirlenmesi için başka bir sebep sunar: Mutezile grupları arasında ciddi anlaşmazlıklar bulunmaktaydı ve bu durum, onları diğer İslam mezheplerinden ayıracak ortak bir temele ihtiyaç duymaya sevk etti. Bu sebeple, daha önce belirttiğimiz gibi, beş temel ilke üzerinde uzlaşmaya varmışlardır.⁵¹ Bu beş temel ilke, Mutezile'nin ilk ortaya çıktığı dönemde bugünkü sıralamada değildi. Adalet ilk sıradayken, tevhid beşinci sırada yer alıyordu. Diğer üç ilke ise bilinen sıralarına yerleşmişti. Ancak, Mutezile mezhebinin gelişimiyle birlikte bu ilkeler, Hayyât ve diğer geç dönem Mutezile alimlerinin eserlerinde bildiğimiz nihai sırasını almıştır.⁵²

Mutezili alimler, kendilerini "Adalet ve Tevhid Ehli" olarak tanımlamaktadır. Bu tanım, bu iki ilkenin Mutezile'nin düşünce sistemindeki merkezi rolünü göstermektedir. Tevhid, Allah'ın zatını ifade eden en önemli sıfatken, adalet, Allah'ın fiillerini tanımlayan en üstün sıfat olarak kabul edilir. Mutezile'nin, Allah'ın tüm fiil sıfatları arasından özellikle adaleti ikinci temel ilke ve en önemli prensip olarak seçmesinin nedeni, adaletin, Allah'ın, başka varlıklarla ilişkisinde söz konusu olan fiillerindeki en yüksek erdem olmasıdır. Özellikle Allah ile kulları veya bir yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişki bağlamında, adalet en üstün erdem olarak öne çıkar. Bu bağlamda, Allah ile insan arasındaki ilişkide adalet, Allah'ın fiillerini şekillendiren en önemli sıfattır.

Adalet, ilahi fiillerin hikmetle uyumlu olmasını ve insanın sorumluluğunu temel almasını sağlar. Dahası, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayan veya daha geniş

⁵¹ Ebü'l-Hasan el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, c. 3\28-29; Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr el-Felsefî fi'l-İslâm* (Dârü'l-Ma'ârif, ts.), c. 1\417.

⁵² Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr el-Felsefî fi'l-İslâm*, c. 1\418; Sabine Schmidtke, *el-Merceu' fi Târîhi İlmî'l-Kelâm*, c. 1\260.

anlamda ilahi inayet kavramını ifade eden pek çok teori, adalet ilkesi üzerine kuruludur. Hatta, Mutezile'nin diğer üç temel ilkesi olan vaad ve vaid, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker de adaletten türemiş ve onun çatısı altında değerlendirilmiştir. Bu nedenle, Mutezile, kendilerini sıklıkla “el-Fırka el-Adliyye” yani “Adalet Mezhebi” olarak anmayı tercih etmiştir.⁵³

⁵³ Ahmed Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, c. 1\141-142.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLENİN ADALET İLKESİNİN TEOLOJİK TEMELLERİ

1. Tevhid-Adalet İlişkisi

a. Adalet İlkesi ve Tenzih Problemi

Mu'tezili düşüncede sisteminde, Allah'ın kudretinin insan fiilleri üzerinde etkili olduğu ve insan fiillerini yarattığı yönündeki görüş Allah'ın adaletine aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilir. Çünkü kulların fiilleri arasında küfür, yalan ve zulüm gibi nitelikleri içeren kötülükler bulunmaktadır. Mu'tezili alimler bu yaklaşımı şu sorularla daha açık hale getirirler. Bu durumda, Allah'ın bu fiillerin yaratıcısı olarak tanımlanması nasıl mümkün olabilir? Dahası, eğer Allah kulların fiillerini yaratmışsa, onları küfür, zulüm ve diğer şerlerden dolayı nasıl sorumlu tutabilir? Bu durum zulüm olarak görülmez mi? İşte bu düşünceden hareketle Mu'tezili alimler, Allah'ı kulların fiillerini yaratmaktan tenzih etmeye çabalamışlardır.⁵⁴

Onlara göre, Allah adildir, kullarına asla zulmetmez ve onların yalnızca hayrı işlemesini ister, şerri istemez. Böylece, Allah adil oluşunu korumak amacıyla insanların fiillerini kendilerinin yarattığını savunmuşlardır. Bu görüşlerini desteklemek için aklî delillerin yanı sıra Kur'ân ayetlerine de başvurmuşlardır. Örneğin: " Rabbin kullarına asla zulmetmez."⁵⁵ , "Bugün hiçbir kimseye zulmedilmeyecektir."⁵⁶ gibi anlamı açık olan bu ayetleri olduğu gibi zikrederken, zahirî anlamları cebri çağrıştıran ayetleri ise

⁵⁴ Mu'tezile'yi bu konuya girmeye ve derinlemesine incelemeye sevk edenin, Müslümanlardan bir grubun – yani Râfızîlerin – Allah Teâlâ'nın zulüm işlediğini söylemeleridir. Onlar derler ki: "Kâfirin küfre düşmesinin bir nedeni ve sebebi vardır ki bu, Allah'tandır; Allah onu küfre zorlamış, onu buna mecbur bırakmış, onu bu hâle sokmuştur. Hatta Allah her kötülüğü diler, her günahı ister." Muhammed es-Seyyid Naîm, *Nasîbu'l-Mu'tezile fî Tetavvuri 'Ilmi'l-Kelâm* (Abu Dabi: Hukemâ Yayınları, 2025), 177.

⁵⁵ (Fussilet,46) .

⁵⁶ (Gâfir, 17).

tevil edip onların zahirî anlamlarını yoruma tabi tutmuşlardır.⁵⁷ Mu'tezili düşünürler, lehlerine olan ve kendi görüşlerine destek oluşturabilecek anlam içeren bazı rivayetleri kullanmaktan da geri durmamışlardır. Buna karşın, görüşlerine aykırı olan hadis ve rivayetleri ise göz ardı ederek bu rivayetleri kullananları yalancılıkla itham etmişlerdir. Örneğin, en-Nazzâm Abdullah bin Mes'ûd'u, Hz. Peygamber'in şu rivayetini aktardığı için yalancılıkla itham etmektedir: "Şakî (bedbaht) olan kimse, daha anne karnındayken şakîdir."⁵⁸, Bu nedenle denebilir ki, Mu'tezile'nin insanın özgürlüğü ve iradesine verdiği önem, Allah Teâlâ'yı zulümden tenzih etme çabasıyla birlikte, sorumluluğu tamamen insana yükleme ve böylece onun kıyamet gününde hesap vermesini sağlama anlayışına dayanmaktadır. Ancak bu görüşlerinden ötürü, muhalifleri onları 'insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır' ifade ve görüşlerinden hareketle adeta Allah'ın yaratıcılığı yanında insanın da yaratıcılığı kabul etmeleri dolayısıyla suçlamış ve bu düşüncenin şirk anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.

Gerçekte ise, Mu'tezile insanı fiillerinin yaratıcısı olarak kabul ederken Allah'ı her türlü noksanlıktan ve kötülükten tenzih etmeyi amaçlamaktadır. Buna göre insan fiillerini seçen ve tercih eden bir varlık olarak, sınırlı ve koşullu bir yaratma kapasitesine sahip olup, ona bu kapasite Allah tarafından verilmektedir. Zira hür irade, iki seçenek arasında birini diğerine üstün kılmaktır. Bu iki seçenek de insan açısından mümkündür. Dolayısıyla insan bir şeyi yaparken; ancak iki mümkün seçenektan birini tercih eder ve onu gerçekleştirir.⁵⁹ Mu'tezili alimler, Allah'ın zulümle nitelendirilmesine yol açabilecek her türlü düşüncüyü ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda,

⁵⁷Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât el-Mu'tezilî, *el-İntisâr*, 120-122; Muhammed Amâra (Thk.), *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* (Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988), c. 2\204.

⁵⁸ Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfer (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999).s.70 - Zühdi Cârullah, "el-Mu'tezile".s.97-98

⁵⁹ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, c. 2\59; Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\301.

Allah'ın zulüm yapmaya muktedir olup olmadığı konusunda aralarında görüş ayrılığı yaşanmıştır.

Ebû'l-Hüzeyl ve çoğu Mu'tezili düşünürüne göre, Allah zulmetmeye kadirdir, ancak hikmeti, adaleti ve rahmeti gereği zulmetmez. Çünkü zulüm kötüdür ve dolayısıyla Allah hakkında ne kötülük ne de bir eksiklik düşünülebilir. Bunun yanında, en-Nazzâm ise bu görüşten ayrılarak, daha ileri ve katı bir tutum sergilemektedir. Ona göre, Allah zulmü ve şerri yaratmaya muktedir değildir. Zira adalet sahibi olan bir varlık, zulmetme gücüne sahip olarak nitelendirilemez.⁶⁰ Nazzâm'ın Allah'ın kudreti konusundaki tavrı, onun açısından zorunlu bir aklî hakikattir. Zira ona göre zulüm, Allah hakkında zâtî olarak imkânsızdır; tıpkı çelişik iki şeyin bir arada bulunmasının imkânsız olması gibi. Nazzâm, Allah'ın zulme kadir olduğunu söylemenin bile O'nun adaleti konusunda şüphe uyandırabileceğini düşünmüş olabilir. Çünkü Allah onun nezdinde zâtı gereği âdildir, zulüm ise zâtı itibarıyla çirkindir; dolayısıyla, Allah'a zulmün nispet edilmesi –ihtimal düzeyinde bile olsa– doğru değildir. Bu görüş, ilk bakışta katı bir yaklaşım gibi görünse de, Mu'tezile'nin ahlâkî tenzih anlayışı bakımından en üst düzeyde bir yücelik ifade etmektedir.

b. İlahi Adalet ve Yaratma

Mu'tezili alimler, Allah hakkında yaratmanın zorunlu olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, Allah'ın mahlûkatı yoktan var etmesi, onlar için bir fayda ve maslahat yani iyilik ve ıslah sağlamaktadır. Bu fayda ve maslahat yaratılan varlıkların Allah Teâlâ'yı, O'nun sıfatlarını ve birliğini tanımaları, böylece O'na ibadet edip nimetlerine şükretmeleri ile ortaya çıkmaktadır. Bu tanıma ve şükretmeyle, insan cenneti ve ebedî saadeti hak etmektedir. Dolayısıyla, Allah'ın lütfunun gereği olarak

⁶⁰ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1\67
; Zühdi Cârullah, "el-Mu'tezile", 98.

mahlûkatı yaratması onun için zorunlu olmakta ve bu yaratma, onların faydası ve maslahatı için bir illet bir gerekçe teşkil etmektedir.

Bazı durumlarda, insan bir şeyin hangi maslahat veya faydayı taşıdığını kavramakta zorluk çekebilir. Örneğin, çirkinlik, körlük veya fakirlik gibi durumlarda bunların nasıl bir iyilik içerdiğini açıkça kavrayamayabiliriz. Mu'tezili düşünürler, bu tür itirazlara bu hâllerin kişi için en uygun ve en faydalı olan durumlar olduğunu savunarak cevap vermişlerdir. Onlara göre, bu kişilerin içinde buldukları durumdan daha iyi bir seçenek mümkün değildir. Bu konuda ebu ali el-Cübbâî , insan için en uygun olan şeyin en lezzetli veya en keyifli şey olmadığını, aksine sonucunun en iyi ve en hayırlı olan şey olduğunu belirtmiştir. O, bunu ilaç içme veya hacamat (kan aldırma) gibi durumlarla örneklendirerek açıklamıştır. İnsanlar bu işlemleri hoş karşılamasa da sonunda sağlığa kavuşmanın daha önemli ve faydalı olduğunu bilmektedirler. Aynı şekilde, Allah'ın insan için takdir ettiği durumlar da onun en büyük iyiliğini ve sonu itibarıyla en hayırlı olanı içermektedir.

Öyle durumlar vardır ki insan, bir şeyin hangi maslahat veya faydayı taşıdığını kavramakta zorluk çekebilir. Örneğin, çirkinlik, körlük veya fakirlik gibi durumlarda insan, bunların nasıl bir iyilik içerdiğini açıkça göremeyebilir. Mu'tezili düşünürler, bu tür itirazlara bu hâllerin kişi için en uygun ve en faydalı olan durumlar olduğunu savunarak cevap vermişlerdir. Onlara göre, bu kişilerin içinde buldukları durumdan daha iyi bir seçenek mümkün değildir. Bu konuda el-Cübbâî, insan için en uygun olan şeyin en lezzetli veya en keyifli şey olmadığını, aksine sonucunun en iyi ve en hayırlı olan şey olduğunu belirtmiştir. O, bunu ilaç içme veya hacamat (kan aldırma) gibi durumlarla örneklendirerek açıklamıştır. İnsanlar bu işlemleri hoş karşılamasa da sonunda sağlığa kavuşmanın daha önemli ve faydalı olduğunu bilmektedirler. Aynı şekilde, Allah'ın insan için takdir ettiği durumlar da onun en büyük iyiliğini ve sonu

itibarıyla en hayırlı olanı içermektedir.⁶¹ Cübbâiler bu metinde, anlık fayda ile gelecekteki yarar arasındaki farkı ortaya koyarlar. İnsanın başka birini yalnızca anlık fiillerine göre yargılamaması gerekir; asıl değerlendirme, onun geleceği öngörebilme kabiliyeti ve yakın hazza karşı uzak iyiliği tercih edebilme yetisine göre yapılmalıdır. Bu yeti, aklî özgürlüğü yansıtır ve Mu‘tezile’ye göre ahlâkî sorumluluğun özünü teşkil eder.

c. İlahi Adalet ve Sıfatlar

Mutezili düşünürler, Allahın sıfatları konusunda diğer mezheplerden farklı bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre, Allah’a nispet edilen sıfatlar, gerçekte O’nun zatının aynısıdır ve bunlar mecazî anlamda ifade edilmektedir. Yani, Allah’a izafe edilen sıfatlar, O’nun zatından ayrı ve bağımsız varlıklar değildir; bilakis, zatın kendisiyle özdeşdir. Ancak biz insanlar, zatın tek ve bölünmez oluşuna rağmen bazen O’nu bir sıfatla, bazen de başka bir sıfatla nitelendirerek ifade ederiz. Dolayısıyla, Allah’ın zatı tektir; onda herhangi bir ayırım, çokluk veya değişim söz konusu değildir.⁶²

Mutezilenin bu görüşünden hareket edecek olursak sıfatlar, insanların Allah’ı daha iyi ve daha doğru tanımak adına ürettikleri zihinsel kategoriler olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle Mutezile açısından sıfatların ontolojik gerçeklikleri bulunmayıp itibari mefhumlar olduğu söylenebilir. Ebû’l-Hüzeyl el-Allaf, bu anlayışı daha iyi açıklamak için şu şekilde bir örnek sunmaktadır: “Eğer ‘Allah âlimdir’ dersen, O’ndan cehaleti nefyetmiş ve O’na ilim isnat etmiş olursun. Ancak, bu ilim Allah’tan bağımsız bir varlık değil, bizzat Allah’ın kendisidir. Benzer şekilde, ‘Allah kadirdir’ dersen, O’ndan acziyeti nefyetmiş ve O’na kudret isnat etmiş olursun. Ancak, bu kudret de O’nun zatından ayrı bir şey değildir, bilakis O’nun kendisidir ve bu sıfat, O’nun

⁶¹Zühdi Cârullah, “el-Mu‘tezile”, 104; Ebû’l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. 1\92.

⁶²Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. 1\224-225.

muktedir olduğu şeyleri ifade eder. Mutezilî temsilciler açısından diğer tüm sıfatlar da aynı mantıkla ele alınmaktadır. ”⁶³ Buna göre Allah’a atfedilen sıfatlar, zatından bağımsız ve ondan ayrı nitelikler değil, bizzat zatının kendisidir. Mutezili düşünürler, bu görüşlerini desteklemek için çeşitli delillere başvurmuşlardır. Bu delillerden biri, el-Hayyât’ın "el-İntisâr" adlı eserinde aktardığı ve Şehristânî’nin de naklettiği bir istidlâl yöntemidir. Mutezilî düşünürler şöyle bir akıl yürütmede bulunurlar: Allah’a atfedilen sıfatlar ya zatının aynısıdır ya da zatından farklıdır. Eğer zatının aynısı ise, bu Mutezilî görüşü doğrudur. Eğer zatından farklı ise, bu durumda iki ihtimal vardır: Birinci ihtimale göre, Bu sıfatlar ya hadis (sonradan yaratılmış) ya da kadîmdir (ezelîdir). Eğer hadis ise, yani sonradan var olmuşsa, bu durum Selefî anlayışa aykırı olduğundan geçersizdir. Eğer kadîm ise, yani Allah ile birlikte ezeli olarak var olmuşlarsa, o hâlde Allah’ın sıfatları Allah ile birlikte var olan başka ezeli varlıklar olur. İkinci ihtimale göre ise Allah’tan bağımsız ezeli sıfatlar kabul edilirse, bu durum Allah’a ortak koşmaya (şirk) yol açar. Çünkü “kadîm olmak” Allah’a ait en özel sıfatlardan biridir.⁶⁴ Eğer sıfatlar da kadîm olursa, Allah ile birlikte ezeli varlıklar olmuş olur ve bu durumda Allah’a ortak koşulmuş olur. Allah’a ait bir sıfat olan kadîm olma vasfını paylaşan bir varlık, başka sıfatlarda da Allah’a ortak olabilir ve bu, tevhid inancına aykırıdır.

Bu akli çıkarıma dayanarak, Mutezilî düşünürler, sıfatların Allah’ın zatından ayrı varlıklar olamayacağını, aksine bizzat zatının kendisi olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Mu‘tezile’ye göre adalet, Allah’ın sıfatlarından biridir; ancak bu, zâtî bir sıfat değil, fiilî bir sıfattır. Yani “Allah âdildir” ifadesinde kullanılan niteleme, O’nun fiilinden türetilmiştir. Buna göre, Allah’ın adaleti, O’nun ile mahlûkatı arasındaki ilişkiyi belirleyen bir sıfattır; zulüm ve haksızlığı O’ndan uzak tutar ve O’nun hiçbir

⁶³ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu‘tezile*.1\46; Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât el-Mu‘tezilî, *el-İntisâr*.8

⁶⁴ Zühdi Cârullah, “el-Mu‘tezile”, 64; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî ‘İlmi'l-Kelâm*, Thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfe’d-Dîniyye, 2009), 199.

fiilinin boşuna olmayacağını, her işinin bir amacı ve hikmeti gerektirdiğini ifade eder.⁶⁵ Bu açıklamalardan hareketle, Mu'tezili bakış açısından, Kur'ân ve Sünnet'te geçen sıfatların zahirî anlamlarıyla alınamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü bu sıfatlar, ezeli ve sonsuz olan bir zata nispet edilmektedir; oysa bizim bildiğimiz sıfatlar, sonradan var olan, sınırlı ve eksikliğe açık varlıklara aittir. Dolayısıyla, Allah'a atfedilen sıfatlar, bizim anladığımız anlamda değil, zatına uygun ve bizim kavrayışımızdan tamamen farklı bir şekilde değerlendirilmelidir.

Mutezili düşünürlerin görüşlerini dikkate alacak olursak "Kur'ân ve hadislerde söz konusu edilen farklı sıfatların zikredilmesinin anlamı nedir?" sorusuyla karşılaşılabilir. Bu soruya Nazzâm şu şekilde cevap vermektedir: "Allah'a nispet edilen sıfatlar, gerçekte zat açısından farklılık taşımaz. Ancak bu sıfatlar, Allah'tan nefyedilen (uzak tutulan) eksikliklerin ve zıt anlamlı niteliklerin çeşitliliğinden dolayı farklı isimlerle anılmıştır. Örneğin, Allah âlimdir denildiğinde, bu ifade O'nun cehaletten münezzehe olduğunu gösterir. Aynı şekilde, hayy (diri) olduğu söylendiğinde, bu ifade O'nun ölümden uzak olduğunu anlatır. Yani, sıfatlar arasındaki farklılık, Allah'ın zatından uzak tutulan noksanlıkların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır, yoksa zatın kendisinde bir farklılık ve çeşitlilik söz konusu değildir."⁶⁶

Diğer bazı Mutezili âlimler ise bu konuyu sıfatların veya zatın kendisinden ziyade sıfatlara ve zata konu olan eşya/varlık açısından ele almışlardır. Buna göre *Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin farklı olmasının nedeni, O'nun zatının farklılık göstermesi değil, ilminde ve kudretinde olan şeylerin farklı olmasıdır. Yani, bilinen (ma'lûm) ve yaratılan (makdûr) şeyler farklı olduğu için, Allah'a atfedilen sıfatlar da çeşitlenmiştir. Ancak bu, Allah'ın zatında gerçek bir çokluk veya farklılık olduğu*

⁶⁵ Muhammed es-Seyyid Naîm, *Nasibu'l-Mu'tezile fi Tetavvuri 'Ilmi'l-Kelâm*, 178.

⁶⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*.1\227

*anlamına gelmez.*⁶⁷ Böylece, bir şeyin farklı açılardan değerlendirilmesi, onun sıfatlarının gerçekten çok olduğunu gerektirmez. Örneğin, cevher hakkında şu ifadeler kullanılır. O, bir mekânda bulunur (. (قائم بنفسه) Kendi başına var olabilir (. (قابل للعرض) Benzer şekilde, araz hakkında da şöyle denilir. Onun bir rengi veya siyahlığı vardır. Bir mekânda bulunmaz, ancak bir cevherde bulunur (. (قائم بالمحل) Burada, cevher ve arazın sahip olduğu sıfatların, zatlarından bağımsız varlıklar olmadığı açıktır. Bu sıfatlar, onların mahiyetlerini anlamamız için gerekli olan niteliklerdir. Ancak, bu niteliklerin farklı şekillerde ifade edilmesi, cevherin veya arazın zatında gerçek bir çokluk veya farklı varlıklar bulunduğu anlamına gelmez.

Aynı mantık, Allahın sıfatları için de geçerlidir. O'nun âlim ve kâdir olarak nitelendirilmesi, O'nun zatında gerçek bir çokluk olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu ifadeler, O'nun kudretini ve ilmini anlamamıza yardımcı olan beşerî tasvirlerdir.⁶⁸ Bu nedenle, Mutezilî alimler, Allah'ı herhangi bir şekilde mahlûklarına benzetme çabasını kesinlikle reddetmektedirler. Onlara göre, insan zihninin kendi varlığından yola çıkarak Allah hakkında oluşturduğu her türlü düşünce eksik ve hatalıdır, çünkü Allah, yaratılmışa ait sıfatları taşımaz. Üstelik bu durum, Allah'ın kemal sıfatlarına bile benzemez. Yani, insanlar açısından en mükemmel kabul edilen sıfatlar bile, Allah'a nispet edildiğinde yanlış bir anlam içerebilir. Mutezilî düşünürler, bu anlayışlarıyla hülûl ve teşbih (Allah'ın yaratılmışların mükemmel sıfatlarından oluştuğu veya ilahi sıfatların insanda da sirayet ettiği düşüncesi) fikrinden uzak durmayı amaçlamışlardır. Çünkü Allah'ın yaratılmış varlıkların mükemmel sıfatlarının toplamı olarak görülmesi,

⁶⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*.1\227

⁶⁸ Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*.187

O'nun aşkın (müteâl) ve benzersiz oluşunu zedeleyerek, tevhid inancına aykırı bir anlayışa yol açmaktadır.⁶⁹

Mu'tezile'nin Allah ile mahlûkat arasında herhangi bir benzetmeyi reddetmesi, sadece felsefî bir tenzih anlayışına dayanmaz; onlar, insana nispet edilebilecek her türlü noksan sıfatın ve mümkün olan her şeyin Allah'a nispet edilemeyeceğine inanırlar. Bu yaklaşım, Allah'ın adaletine duyulan güveni pekiştirir; böylece insan, net ve anlaşılır bir ahlâk sistemi çerçevesinde fiillerinden sorumlu tutulabilir. Ayrıca Mu'tezile'nin reddettiği hulûl⁷⁰ düşüncesi, Allah'taki iyiliğin yaratılmışlardan türediğini veya O'nun insanî sıfatlarla ölçülebileceğini ima eder. Mu'tezile bu fikre karşı çıkar; zira onlara göre Allah, iyiliğin kaynağıdır, yaratılmış bir varlığın kemâlini yansıtan bir suret değildir. Bu tutum, insanı bazı düşünce akımlarında olduğu gibi, Allah hakkında yanlış ahlâkî yargılarda bulunmaktan korur.

2. Allah ve Adalet

a. Allah'ın Hidayet ve Dalalet Hususundaki Meşieti

Kur'an'ın bazı ayetlerinde, kâfirlerden ve Allah'ın onları saptırmasından, müminlerden ve Allah'ın onlara hidayet vermesinden bahsedildiğini görürüz. Peki, hidayet ve dalalet ne anlama gelmektedir ve Allah Teâlâ'nın iradesinin bunlarla nasıl bir ilişkisi vardır. Allah'ın inanmayanlara hidayet vermesi konusunda Mu'tezile'nin bazı görüşleri şu şekilde kategorize edilebilir:

⁶⁹ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*.1\53

⁷⁰ "Bir mekâna veya yere 'hall' etmek (حلّ المكان، وبه)، oraya inmek veya yerleşmek anlamına gelir. 'Eve yerleşti' anlamında 'حلّ البيت' denilir; bu durumda fail, 'hâll' (حالّ) olarak adlandırılır. Hulûl (حلول), bazen kısmi, bazen de tam bir yerleşmeyi ifade eder. Ancak en uç ve nihai derecesinde, iki cismin birbirine tamamen birleşmesi, her birinin diğerinde eriyip yok olması söz konusudur; öyle ki, birine yapılan işaret, diğerine yapılmış gibi olur. Hulûliyye (الحلولية) terimi, Tanrı ile âlemin iç içe geçtiği, Tanrı'nın dünyada etkili olan içsel güçle –maddede gizli olanı harekete geçiren güçle– aynı şey olduğu ve evrende tek bir cevherin bulunduğu inancını ifade eder. Bkz. Abdülvehhab el-Mesîrî, *Hulûliyye ve Vahdet-i Vücûd* (Beyrut: El-Şebeke el-'Arabiyya lil-Abhath wa'n-Nashr, 2018), 25.

1. Allah, inkarcıları hidayete erdirmiştir, ancak onlar hidayete ulaşmamışlardır. Onlara itaat etmeleri için güç vermiştir, ancak onlar bundan faydalanmamışlardır. Onları ıslah etmiştir, ancak onlar ıslah olmamışlardır.

2. Allah'ın inkarcılara herhangi bir şekilde hidayet verdiğini söyleyemeyiz. Çünkü Allah'ın beyanı ve daveti, onu kabul edenler için hidayettir; kabul etmeyenler için değildir. Aynı şekilde, İblis'in daveti de onu kabul edenler için dalalettir; kabul etmeyenler için değildir.

3. Eğer Allah, inkarcıları hidayete erdirmiş olsaydı, onlar hidayete ulaşırdı. Ancak onları hidayete erdirmediği için hidayete ulaşmamışlardır. Bununla birlikte, Allah onları hidayete erdirebilir; onları hidayet için güçlendirdiğinde bu da hidayet olarak adlandırılabilir. Ayrıca, onların hidayetini yaratarak da onlara hidayet verebilir.

Peki, Allah'ın müminlere hidayet vermesi ne anlama gelir? Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımları şu şekilde kategorize edilebilir:

1. Allah, müminlere hidayet vermiştir; onları "hidayete ermişler" olarak isimlendirmiş ve onlar hakkında böyle bir hüküm vermiştir. Allah'ın, müminlerin imanına karşılık onlara verdiği faydalar ve lütuflar da hidayet olarak kabul edilir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Ve hidayete erenlere gelince, Allah onların hidayetini artırır."⁷¹

2. Yüce Allah, tüm mahlûkata hidayet vermiştir; onlara yol göstermiş ve hakikati açıklamıştır. Ayrıca, müminleri onlara sunduğu ek lütuflarla hidayete erdirmiştir. Bu, Allah'ın onlara dünyada verdiği bir ödüldür. Ahirette ise onları cennete ulaştırarak hidayetini tamamlayacaktır.

Mu'tezile'nin dalalet konusundaki görüşlerine gelince; Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, Allah'ın saptırması şu anlamlara gelebilir. Onları, "*sapmış*" olarak

⁷¹ (Muhammed 47:17)

isimlendirmesi ve onlar hakkında bu hükmü vermesi; onların Allah'ın emrinden sapmaları üzerine Allah'ın bu durumu bildirmesi; ya da Allah'ın müminlere yaptığı lütuf, destek ve yardımı onlardan esirgemesidir. Bu lütuf ve desteği vermemek, saptırma olarak kabul edilebilir. Dalaletin bir diğer tanımı ise Allah'ın sapan insanları cezalandırması ile ilişkilendirilir. Mu'tezile âlimlerinin bazıları, Allah'ın kâfirleri saptırması, onların helak edilmesi anlamına gelmekte ve bu durum, Allah'ın onlara verdiği bir ceza olarak yorumlanmaktadır. Bir diğer görüş olarak ise bazı Mu'tezili temsilcilerin dalaleti, kâfirlere inkar etme gücü vermek veya onları kendi hâline bırakmak şeklinde tanımlamasıdır. Bazılarına göre de saptırmanın anlamı, Allah'ın onların sapkınılığını yaratmasıdır.⁷² Sonuç olarak, Mu'tezile'nin, Allah'ın herhangi bir kulunu dinden saptırdığını söylemekten kaçındığını ve onların, dalalete düşmenin veya sapmanın tümüyle insanın kendi irade ve gücüyle gerçekleştiğini savunduğu söylenebilir.

Bu konu kapsamında gündeme gelen tartışmaların zorunlu bir sonucu olarak “Allah'ın iradesinin aslı hidayet midir yoksa dalalet midir?” sorusu doğar. Hasan el-Basrî, Halife Abdülmelik bin Mervân'a yazdığı mektubunda bu konuya değinip bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: “Ey Emirü'l-Müminîn! Bil ki, Allah işleri kullar için zorunlu kılmamıştır. Aksine, ‘Eğer şöyle yaparsanız, size böyle yaparım; eğer böyle yaparsanız, size şöyle yaparım’ buyurmuştur. O, kullarını yalnızca amelleriyle cezalandırır veya ödüllendirir.”⁷³ Yine aynı mektubunda Hasan el-Basrî: “ Allah ancak hayrı diler. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmuştur: ‘Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.’⁷⁴ Yüce Allah, bir kula önce gözlerini kör edip sonra ona ‘Gör, yoksa seni cezalandırırım’ diyecek kadar merhametsiz ve adaletsiz değildir. Bu durumda,

⁷² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makālātü'l-İslâmiyyîn*.1\298-299

⁷³ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\114.

⁷⁴ (Bakara 2:185)

Allah birini saptırıp sonra ona ‘Hidayete er, yoksa seni cezalandırırım’ nasıl diyebilir? Eğer Allah, bedbaht olanı bedbaht olarak yaratmış ve ona saadete ulaşma imkânı vermemiş olsaydı, onu nasıl cezalandırabilirdi?”⁷⁵ ifadeleri ile konuyu dellillendirerek açıklamaktadır.

Ayrıca, dalalet ve hidayet hakkındaki ifadelerinde ve Yüce Allah’ın “Eğer Rabbin dileseydi...”⁷⁶ şeklindeki buyruğunda, buradaki maksadın Allah’ın dilediği her şeye güç yetirebildiğini göstermek olduğunu belirtmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Eğer dileseydik, onları yere batırırdık veya üzerlerine gökten parçalar düşürürdük.”⁷⁷ ve “Eğer dileseydik, onları suretlerini değiştirerek oldukları yerde bırakırdık.”⁷⁸ Bu ifadeler, Allah’ın kudretine işaret etmektedir; ancak bunlar, Allah’ın fiilen dilediği şeyleri göstermemektedir.⁷⁹

Kâdî Abdülcebbar ise İlahi iradenin ve meşietin aslının neye taalluk ettiği hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır. *Yüce Allah, yükümlü (mükellef) olan kulun, onu sevaba ulaştıracak fiilleri yapmasını ister. Böylece kul, yüksek bir mertebeye ulaşma fırsatı elde eder. Allah’ın, kulundan bunu istemesi gerektiği gibi, aynı şekilde onu sakındırdığı ve cezaya götüren fiilleri işlemesini de istememesi gerekir.*⁸⁰ Kadı Abdülcabbar’ın bu ifadeleri, onun açıkça ilahi iradenin tümüyle insanın yararına olan şeye yönelik olduğunu, ilahi meşiet ve iradenin insan için faydalı olana yönelik olduğunu savunduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbar ayrıca; *“İrade bahsinde açıkladık ki, Yüce Allah bütün mükelleflerden itaat ve imanı istemiştir. Ancak bazı kulların isyan edeceğini ve*

⁷⁵ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 1\120.

⁷⁶ (Yunus 10:99)

⁷⁷ (Sebe’ 34:9)

⁷⁸ (Yâsîn 36:67)

⁷⁹ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 1\122.

⁸⁰ Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu‘tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 6\218 (قسم الإرادة).

*kendisinden istenileni yerine getirmeyeceklerini bilse de, onlardan itaat ve imanı talep etmiştir.*⁸¹ Şeklindeki ifadeleri, onun, ilahi irade ve meşiet konusunda bir yandan Allah'ın dilemesinin hidayete, imana ve itaate yönelik olduğunu savunurken öte yandan Allah'ın bu konuda insanın tercihlerine doğrudan müdahalede bulunmadığını savunduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle Allah iyi ve hayırlı olanı, hidayeti dilemekte ancak insanın özgür tercihlerine müdahale etmemektedir.

Kur'an'da bazı ayetlerde, Allah'ın kâfirlerin kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği ifade edilmektedir. Peki, bu durum onların iman etmelerini engellediği anlamına mı gelir? Örneğin Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”⁸². Mu‘tezile’ye göre bu tür ayetlerde anlatılmak istenen şey, insanın yapıp ettikleriyle ulaştığı nihai aşama, yani kalbin, gözlerin veya kulakların duyarsızlaşarak her türlü epistemik ve ahlaki uyarıya kapalı hale gelme aşamasıdır. Bu bağlamda artık Küfür, onların kalplerine iyice yerleşmiş ve kalpleri mühürlenmiş gibi olmuştur. Onlar, artık işitmeyen ve anlamayan kimseler konumuna gelmişlerdir. Bunun bir ceza olarak anlaşılması doğru değildir. Çünkü eğer küfürleri sebebiyle kalpleri bizzat Allah tarafından mühürlenmiş olsaydı, bu durumda küfre düşmelerinin sebebi Allah olurdu. Ayrıca, böyle bir durumda onlar için kurtuluş yolu kalmaz ve buna rağmen sorumlulukları devam ederdi. Eğer Allah'ın bir kulun iman etmesini engellemesi ve sonra onu bu yüzden cezalandırması mümkün olsaydı, o zaman kör bir kimseye görme emri verilmesi, kötürüm birine ise yürüme emri verilmesi ve bu emirleri yerine getirmediği takdirde cezalandırılmaları da mümkün olurdu.⁸³ Aksi takdirde Yüce

⁸¹ Kādı Abdü'l-Cebbâr el-Mu‘tezilî, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 11\160.

⁸² (Bakara 2:7)

⁸³ Hâkim el-Cüşemî, *Et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, ed. Abdurrahman es-Sâlimî (Kahire: Dârü'l-Kitâb el-Mısırî, ts.). 1\240-241

Allah, onların kalplerini ve kulaklarını hakikatten bizzat engellemiş veya koşulsuz bir biçimde mühürlemiş olsaydı, onlara peygamberler göndermez ve onlara karşı delilleriyle hüccet getirmezdi. Böyle bir durumda ise onlar, hakikati terk etmeleri konusunda Allah katında mazur sayılırlardı.⁸⁴ Dolayısıyla, Yüce Allah insana, hayır ile sapkınlık arasında seçim yapma konusunda tam bir irade vermiştir. Kişi, kendi özgür iradesiyle sapkınlığı seçerse, Allah onu bu tercihi doğrultusunda saptırmaktadır. Çünkü o, tamamen özgür bir şekilde bunu seçmiştir. Öte yandan, kim kendi iradesiyle hayrı seçerse, Allah onun hidayetini artırır ve onu bu yolda sabit kılar. Çünkü o, kendisine verilen iradeyi, kendisini yaratan Rabbinin istediği şekilde kullanmıştır.

b. Kulların Filleri Üzerindeki Yetki ve Etkisi

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın iradesi, mahlûkatın iradesiyle çelişmez. Bilakis Allah, insanı fiillerinde muhayyer kılmış, ona yapma ve terk etme kudretini vermiştir. Onlara göre insan, fiillerini kendi iradesiyle seçer; kulların fiillerini seçen Allah değildir. Çünkü Mu'tezili düşünce sistemine göre bu anlayış, ilahî adalet ile bağdaşmaz. Mu'tezili alimlere göre, *“insanın kendi isteği, iradesi ve bunun sonucunda yaptıkları sonucunda dalaletе düşmesi göstermektedir ki, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olması doğru değildir; zira onların kudretiyle meydana gelen şeyin, Allah'ın kudretiyle meydana gelmiş olması imkânsızdır.”*⁸⁵ Mu'tezile, insan iradesinin fiili irade etme, tercih etme ve gerçekleştirme açısından Allah'ın iradesinden bağımsız olduğunu savunur. Ancak Allah, insanın muhayyer ve mükellef olmasını murat etmiş; onu hayır ile şer arasında tercih yapabilecek bir kudretle donatmıştır. Bununla birlikte onlar, *“tekvinî irade”* yani fiili gerçekleştirme kudreti ile *“teşriî irade”* yani Allah'ın kulları hakkında sevdiği ve istediği şeyler arasında; örneğin Allah'ın kulları

⁸⁴ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 2\209.

⁸⁵ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 6\307 (قسم الإرادة)

için iman ve taatı istemesi ile kulların bunları dilemesi ve yapması arasında ayırım yapmışlardır. Allah, kulları için hayrı dilemiştir; fakat onları buna zorlamamış, tercih hakkını onlara bırakmıştır.

Mu'tezili düşünürler Kur'an'da lafzi olarak insanın irade, tercih ve yaptıklarının tümüyle Allah'ın iradesine bağlı olduğu veya insani iradenin mutlak anlamda Allah'ın iradesine mahkum olduğu anlamına gelebilecek ifadeleri yoruma tabi tutmuşlardır. Örneğin onlar, "Siz, ancak Allah dilerse dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁸⁶ Ayetini şu şekilde yorumlamışlardır: 'Siz, itaat etmeyi, boyun eğmeyi ve Allah'ın rızasına götüren yolu tercih etmeyi, ancak Allah daha önceden bunu emrettiği, ona sevap vaat ettiği ve terkini yasakladığı için dileyebilirsiniz.' şeklindedir.⁸⁷

Ayrıca Mu'tezili alimler, Allah Teâlâ bizim irademizin geçerliliğini kendi iradesine bağlamamış; bilakis bizim istikamet üzere bir şeyi dilemimizi kendi dilemesine bağlamıştır derler. Çünkü O, bizim onu dilemeyeceğimizi, ancak O dilediği takdirde dileyeceğimizi bilmektedir.⁸⁸ Allah Teâlâ, kullarından yalnızca emrettiği ve teşvik ettiği itaatleri ister; günahları ve mubahları ise istemez. Zira O, günahları yasaklamıştır; bu sebeple onları dilemesi caiz değildir. Ayrıca, O'nun günahlara ve günah işleyene gazap duyduğu sabit olmuştur. Bu durumda, Allah'ın onları dilemesi de onları sevmesi de caiz değildir.⁸⁹

Ayrıca Mu'tezili alimler, mademki sevap ve azap, insanın kendi iradesiyle yaptığı tercihin bir sonucudur; o hâlde Allah'ın bu sevap veya azapta herhangi bir değişiklik yapması mümkün değildir şeklindeki konuya da değinmişlerdir. Nazzâm bu

⁸⁶ (İnsan, 30).

⁸⁷ Hâkim el-Cüsemî, *Et-Tehzib fi't-Tefsîr*, c. 10\7222.

⁸⁸ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 314\6 (قسم الإرادة)

⁸⁹ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 1\227

konuda, Allah'ın, cennet ehlinde birini oradan çıkarmayacağını; cehennem ehlinin azabını da artırıp eksilmeyeceğini savunmaktadır.”⁹⁰ Şu halde Mu'tezileye göre Allah Teâlâ'nın kudreti sonsuzdur ve daima kemale yöneliktir. Ancak şer ve masiyet, yalnızca niyetlerinde ve fiillerinde hür iradeye sahip bir varlık tarafından gerçekleşir; tereddüt eder, sonra tercih eder ve azmeder. Bu durum da insanın acizliğine ve kemal sahibi olmadığına bir delildir.

c. Dünyevi Musibet ve Acılar Problemi

Dünya hayatında musibetlerin ve acıların varlığı meselesi, insan düşüncesini tarih boyunca meşgul etmiş; filozofların ve mütefekkirlerin zihninde geniş bir yer tutmuştur. Mu'tezile'ye göre dünyevî acıların ve musibetlerin varlığı ne rastlantıya ne de anlamsızlığa dayanır; bilakis bunlar, ilahî adalet teorisiyle uyumlu bir hikmet çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda onların yaklaşımı; “İlahi fiillerin gerekçelendirme zorunluluğu”, “İbtıla ve imtihan”, “nimet ve mükafat”, “dünyada doğal acı ve ızdırapların varlığının zorunluluğu” gibi temel prensipler etrafında odaklanmaktadır.

1. Allah Teâlâ'nın fiillerinin gerekçelendirilmesi zorunluluğu: Mu'tezile'ye göre Allah adil ve hikmet sahibidir; kötülük veya anlamsızlık isnadından münezzehtir. Yaptığı her fiil bir amaç ve hikmete dayanır; hatta insanlara isabet eden acı ve ızdıraplar dahi bu kapsamda değerlendirilir. Kadı Abdülcebâr, Allah'ın mahlûkâtı bir gerekçeye binaen yarattığını savunmaktadır. Ona göre yaratmada, Allah açısından güzel ve hikmete uygun bir yön bulunmaktadır. Buna göre, Allah mahlûkâtı hiçbir gerekçe olmadan yaratmıştır şeklindeki görüşün mantıksal bir temeli olmayıp savunulabilir değildir. Zira bu görüş, Allah'ın onları anlamsız bir şekilde yarattığı izlenimini verir;

⁹⁰ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 68.

oysa hikmet, belli bir sebebi gerektirir."⁹¹ Hikmet sahibi olan bir varlık, her fiilini bir hikmet ve amaç doğrultusunda gerçekleştirir; gayesiz ve amaçsız fiil, boş ve anlamsız bir davranış olur. Hikmet sahibi kimse, ya kendisi bir yarar elde etmek ya da başkasına yarar sağlamak için fiilde bulunur. Ancak Yüce Allah, fayda elde etmekten münezzehe olduğuna göre, O'nun fiilleri yalnızca başkalarına fayda sağlamak içindir. Dolayısıyla O'nun hiçbir fiili maslahat ve hayırdan hâli değildir.⁹²

2. **İbtîlâ ve imtihan:** Acılar, insanın sabrını ve iradesini sınavan birer imtihan türüdür; bu sayede kötü ile iyi ayırt edilir. İmtihan ve sınanma ise teklif ve ahlaki sorumlulukla ilişkilidir. Mu'tezili düşünürler teklifte mutlaka bir meşakkat bulunması gerektiğini savunurlar. Bu durumda teklifin bünyesinde belirli bir zorluğun ve meşakkatin dikkate alınması zorunludur; çünkü meşakkat olmadıkça sevaba lâayık kılacak bir durum ortaya çıkmaz. Sevap ise ancak tazim ve övgüye değer bir davranış üzerinden hak edilir. Bu ise, kişinin katlandığı zorlukla doğrudan ilişkilidir. Eğer Allah bize meşakkat içermeyen bir şeyi teklif etseydi, biz hiçbir sevabı hak etmiş olmazdık. Bu nedenle teklif kapsamına giren her şeyde meşakkat unsurunun bulunması zorunludur."⁹³

Teklif güzeldir; çünkü Yüce Allah, sevap derecesinin yüceliğini ve tazime layık bir makam oluşunu bildiğinden, bu sevapla işe başlamayı uygun görmemiştir. Tıpkı, bir kimseye nimeti olmaksızın teşekkürde bulunmanın veya buna lâayık olmayı tazim etmenin çirkin oluşu gibi. Allah, kullarının çoğunu en yüce hazlarla mükâfatlandırmak isteyince, onları bu mükâfata lâayık kılmak üzere onları mükellef tuttu, emretti ve

⁹¹ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebyâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 11\92

⁹² Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*.390

⁹³ Kādî ' Abdü'l-Cebbâr, *el-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, Thk. Yûsuf Hubenn el-Yasû'î (Beyrut: Dârü'l-Meşriḳ, 1986), c. \191.

yasakladı ki; bunu kabul etmeleri ve gereğini yerine getirmeleri durumunda, sevabı hak etmiş olsunlar.⁹⁴

3. **Nimet ve mükâfat:** Mu‘tezile’ye göre, yokluktan varlığa getirilişin kendisi başlı başına Allah Teâlâ’nın kullarına lütfettiği bir nimettir. Bu bağlamda Allah’ın canlı bir varlığı yaratmasındaki ilk nimet, onu canlı kılarak bundan fayda sağlamasını murat etmesidir. Onun yaratılışını, kendisine fayda sağlayacak şekilde canlı kılması açık bir nimettir; zira eğer hiç yaratılmamış olsaydı, yokluk hâlinde olduğu gibi, ona nimet verilmiş olmazdı. Bu bağlamda, Mu‘tezile alimlerinin arasında yokun ‘bir şey’ olup olmadığına dair ihtilaf vardır. Eğer yaratılıp da canlı olmasaydı, bu da bir nimet sayılmazdı; tıpkı cansız varlıklarda olduğu gibi. Ayrıca eğer canlı olarak yaratılmış ama bundan fayda değil zarar görmesi murat edilmiş olsaydı, bu da nimet sayılmazdı; nitekim Allah’ın kâfirleri ve günahkârları yeniden diriltip ateşe döndürmesi bunun açık göstergesidir. Zira onları fayda için değil, zarar vermek için yaratmıştır. Bu sebeple üç unsurun birlikte gerçekleşmesi gerekir: yaratılmak, canlı kılınmak ve bunun fayda amacıyla yapılmış olması.”⁹⁵

Allah’ın kıtlık, kuraklık ve ekinlerin helâk olması gibi fiilleri, hakikatte değil mecazen “*fesat*” ve “*şer*” olarak adlandırılır. Çünkü gerçekte bunlar hayır ve salah içermektedir. Zira Yüce Allah, bu tür musibetleri kullarına, onların bu sıkıntılara sabretmeleri sayesinde cennette ebedî kalmayı hak etmeleri için gönderir. Ayrıca bu zorluklar, onlara kıyamet gününün şiddetini ve azabının acılarını hatırlatmak içindir ki, günahlardan sakınsınlar ve o günün azabından kurtulsunlar. Dolayısıyla cehennem

⁹⁴ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. c. 1\257

⁹⁵ Kâdî ‘Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 83.

azabından kurtuluşa ve cennet nimetlerine vesile olan bir şey, asla gerçek anlamda şer veya fesat olamaz; bilakis o, hakikatte bir fayda, hayır ve salah demektir.⁹⁶

4. **Doğal acıların varlığının zorunluluğu:** Bu mesele de Allah Teâlâ'nın adaletine ve O'nun için en uygun olanı gerçekleştirme yükümlülüğüne yani aslah teorisine dayanır. Allah Teâlâ, insanlar için en uygun olan âlemi seçmiştir ve bu da içinde yaşadığımız dünyadır. Eğer bundan daha iyi bir âlem mümkün olsaydı, elbette Allah onu tercih ederdi. Ancak mevcut olan âlem bu olduğuna göre, en uygun olan da budur. Daha önce ifade edildiği üzere, mahlûkâtın yaratılışı teklif ve imtihan içindir. Bu da ancak birtakım acı, ızdırap ve afetlerin varlığıyla mümkündür. Çünkü bu sayede kötü olanla iyi, mümin ile inkârcı ayırt edilir; böylece Allah Teâlâ'nın imtihan ve ibtilâ ile ilgili hikmeti tahakkuk etmiş olur. Şu halde Mu'tezile dünyevi acı ve ızdırapları varoluşun kaçınılmaz bir parçası olarak kabul etmektedir. Bu tür afetler ve musibetler varoluşun bir parçası olması açısından kötü olarak değerlendirilemez. Aksine bunlar birer imtihan vesilesi olması dolayısıyla bir nimet olarak iyi kategoride değerlendirilir.

3. Adalet İlkesi Kapsamına Giren Temel Tartışma Alanları

a. İlahi Lütuf

Mu'tezili literatürde, lütuf, kişiyi itaate sevk eden ve onun tercih edilmesini sağlayan ya da tercih edilmesini daha muhtemel kılan şeydir. Bu iki durumdan biri gerçekleştiğinde, meydana gelen fiil "lütuf" olarak nitelendirilir.⁹⁷ Bunun yanında lütuf, dini açıdan bir salah yani uygunluk/iyi ve maslahat yani yarar ifade eden şeydir. Burada, fiilin gerçekleşme yönünün dünyevî değil, doğrudan dinî bağlama ait olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle, mükellef olmayan kimseler hakkında ya da mükellef

⁹⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât el-Mu'tezilî, *el-İntisâr*, 85.

⁹⁷ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 13\9.

olsa da yalnızca dünyevî bir fayda sağlayan durumlar hakkında “lutf” terimi kullanılmaz

98

Mu'tezili düşüncede Allah'ın lütfunu zorunlu olarak uygulayıp uygulamayacağı sorunu tartışma konusu edilmiştir.⁹⁹, onlara göre Allah Teâlâ'nın bir kâfire iman etmesini sağlayacak bir lütfu vermesi mümkün değildir¹⁰⁰. Çünkü onlar, hak edişin insanın özgür iradesine bağlı olduğunu savunurlar. İnsan, akli olgunlaştığında şeriatı tanıma imkânına kavuşur; dolayısıyla, yaptığı fiillerden dolayı hesaba çekilmesi, mutlak adaletin bir gereğidir¹⁰¹. Ancak Mu'tezile alimlerinden bazıları¹⁰² “Allah katında sayılamayacak kadar çok lütuf vardır; eğer Allah bu lütufları kâfirlere verseydi, onlar kendi özgür iradeleriyle iman eder ve bu iman sayesinde cennetteki sevabı hak ederlerdi”¹⁰³ şeklindeki görüşü dile getirmektedirler. Onlara göre lütfun Allah Teâlâ üzerine vacip olması söz konusu değildir. Zira eğer Allah'a lütfun verilmesi zorunlu olsaydı, dünyada hiçbir günahkâr bulunmazdı. Çünkü Allah Teâlâ'nın her bir mükellef hakkında, onu farz olanı seçmeye ve çirkin olandan kaçınmaya sevk edecek lütufları yaratması kudreti dâhilindedir. Oysa mükellefler arasında hem Allah'a itaat edenler hem de isyan edenler vardır. Bu da gösteriyor ki, Allah Teâlâ'nın lütfu vermesi zorunlu değildir¹⁰⁴

⁹⁸ Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Mugni fi Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 13\20

⁹⁹ Ancak Mu'tezile âlimlerinden bazıları, Allah'ın bunu yapmasını vacip görmüştür. Çünkü mükellefler arasında, Allah'ın bazı lütuflarla farz olanı tercih edip kötülükten sakınacağını bildiği kimseler bulunması mümkündür. Hatta böyle olmadığı, yani kişinin ne farzı tercih ettiği ne de kötülükten sakındığı bilinse bile, bu lütufların gerçekleşmesine engel bir durum yoktur. Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Ğader fi Fikri'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübânî, 1992), 134.

¹⁰⁰ İbn Hâzım el-Zâhirî, *el-Fişal fi'l-Milel ve'n-Nihâl*, ed. Abdü'r-Rahmân 'Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), c. 3\211.

¹⁰¹ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, c. 1\100.

¹⁰² Dırar b. Amr, Bişr b. Mu'temir ve Hafs el-Ferd

¹⁰³ İbn Hâzım el-Zâhirî, *el-Fişal fi'l-Milel ve'n-Nihâl*, c. 3\211. İbn Hâzım, Mu'tezile'nin bu konudaki mutezilenin görüşünü şiddetle eleştirir ve şu ifadelerle onları yerer: ' el-Aslah görüşünü savunanlar, dünyadaki gerçekleri görmeyen kör kimseler gibidir; ya da dünyada bulduklarında akılları ellerinden alınmış, duyuları silinmiştir.

¹⁰⁴ Kâdî ' Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 520.

b. Salah-Aslah Nazariyesi

Salah-Aslah kavramı ve bu bağlamda gündeme gelen görüş ve düşünceler Mu'tezile düşünce sisteminin özellikle adalet ve ahlaki içeriğinin temel belirleyenlerinden biridir. Mu'tezili düşünürlere göre Allah'ın her fiili mutlaka bir hayır ve salah içerir. Dolayısıyla Allah, kulları hakkında ancak onların salahına/iyiliğine uygun olanı yapar. Allah Teâlâ, kullarına verdiğiinden daha faydalı bir şeyi vermeye muktedir değildir; çünkü eğer elinde daha faydalı bir şey olsaydı ve bunu kullarından esirgeyip vermeseydi, bu onu cimri ve zalim kılardı. Oysa Allah, her kula verebileceği en faydalı olanı verir ve verdiğiinden daha faydalısını vermeye güç yetiremez. Ve Allah Teâlâ hiçbir fiili, bir hikmet ve gaye olmaksızın yapmaz. Gaye taşımayan fiil, boş ve anlamsız olup sefihliktir. Hakîm olan varlık, ya kendisi bir fayda elde etmek ya da başkasına fayda sağlamak için fiilde bulunur. Ancak Yüce Allah, fayda elde etmekten münezzeh olduğuna göre, O'nun fiilleri başkalarına fayda sağlamak içindir. Dolayısıyla O'nun hiçbir fiili, salah/iyilik/yarar ve hikmetten boş değildir¹⁰⁵.

Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın kulları hakkında en faydalı olanı (el-aslah) gerçekleştirmesinin vacip olduğunu kabul etmiştir. Bu görüşü ilk ortaya atan ise Mu'tezili alim Nazzâm'dır. Ona göre Allah Teâlâ ne cehennem ehlinin azabını artırmaya ne de azaltmaya; ne cennet ehlinin nimetini çoğaltmaya ne de eksiltmeye; ne de cennet ehli olan birini oradan çıkarmaya muktedir olarak nitelenebilir¹⁰⁶.

Dolayısıyla Allah, kulları için en uygun olanı (el-aşlah) yapmayı kendisine vacip kılar; ancak bu vaciplik dışsal bir zorunluluk anlamında değil, Allah'ın adalet ve hikmet gibi sıfatlarından kaynaklanan aklî bir gereklilik olarak anlaşılır. Aklî olarak, Allah'ın

¹⁰⁵ Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*, 390.

¹⁰⁶ Şehristânî'ye göre Nazzâm, bu düşünceyi kadim filozoflardan almıştır. Zira onlar, "cömert olan bir varlık, yapabileceği bir şeyi geri tutmaz" hükmünü benimsemişlerdir. Buna göre Allah Teâlâ'nın yarattığı ve var ettiği şey, kudretinin sınırlarını gösterir; eğer ilminde daha güzel ve daha mükemmel bir şey bulunsaydı, mutlaka onu yaratırdı. Bkz. Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1\6

kuluna gücünün yetmeyeceği bir şeyi teklif etmesi veya onu hidayete ulaşılamayacağı bir durumda bırakması caiz değildir; özellikle de onu daha kolay bir yolla hayra ulaştırmak mümkünken.

Ebû'l-Hüzeyl, "aslâh" görüşünün esaslarını ortaya koymuş ve Allah'ın daha aşağı bir fiili işlemesinin mümkün olmadığını savunmuştur. Peki, Allah daha aşağı bir fiili işleyebilir mi? Ebû'l-Hüzeyl'e göre Allah, bu tür bir fiili işlemeye kadirdir; fakat onu işlemez. O, daha az hayırlı olan bir fiili yapabilecek kudrete sahiptir, ancak bunu yapmaz. Bilakis, daha hayırlı olanı yapar. Daha doğru bir ifadeyle: Allah'ın fiilinden daha hayırlısı yoktur. Zira daha az hayırlı bir fiili, daha hayırlı olanla birlikte yapmak bir fesattır. Allah Teâlâ, eğer daha hayırlı olanı engelleyip daha aşağı bir fiili işlerse, bu tümüyle bir bozulma ve fesat olur. Ve şöyle denemez: "Allah, yaptığı fiilden daha hayırlısını yapmaya kadirdir." Zira eğer buna kadirse, o zaman daha hayırlı olanı yapmak daha uygundur. Allah Teâlâ ise, kendisine daha uygun olanı terk etmez. İşte bu, Ebû'l-Hüzeyl'in 'aslâh' görüşüdür. Bu görüş, Allah'ın en hayırlı olanı yapmasını zorunlu kılar. Peki, daha az hayırlı olanı kim işler? Ebû'l-Hüzeyl buna şöyle cevap verir: Bunu yapan insandır. Allah zulme, haksızlığa ve yalana kadirdir; zulmedebilir, haksızlık edebilir ve yalan söyleyebilir. Ancak Allah'ın bunları işlemesi imkânsızdır. Zira bu fiiller ancak bir eksiklikten kaynaklanır; Allah hakkında eksiklik ise caiz değildir. Allah, mahlûkatı onlara muhtaç olduğu için yaratmamıştır; bilakis onları yaratması bir hikmete dayanır. Yaratmayı istemesinin nedeni onların faydasını gözetmesidir. Allah Teâlâ, cimri değildir. İşte bu yüzden, daha hayırlı olanı terk edip daha az hayırlı olanı yapması caiz değildir.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Sâmi en-Neşâr, *Neş'etü'l-Fikr el-Felsefi fi'l-İslâm*, c. 1\464. Mu'tezile, kendilerine şu soru sorulduğunda: "Allah -haşa- kulları için yaptığı şeyden daha hayırlısını yapmaya kadir midir?" şöyle cevap vermiştir: Eğer sorudan kasıt, Allah'ın şu anda yaptığı "daha hayırlı olan" fiilin benzerlerini yapmaya kadir olup olmadığıysa; evet, Allah onun benzerlerini, hatta sonsuz sayıda benzerini yapmaya kadirdir. Ancak eğer sorudan kasıt, Allah'ın, şu an yaptığı fiilden daha hayırlı bir şeyi yapmaya kadir olduğu ve onu kullarından esirgediği ise –üstelik kullarının, bu daha hayırlı olan şeye mükellefiyetlerini

Aslında, Mu‘tezile’nin bu meseledeki görüşü birçok itiraz ve problemle karşı karşıyadır; bu da onları pek çok karşıt görüşe cevap vermek durumunda bırakmıştır. Zira onların bu görüşünün, Allah Teâlâ’nın mutlak zenginlik (الغنى) sıfatıyla çeliştiği iddia edilmiştir. Buna göre Allah herhangi bir şeyi onu bir amaca sevk eden bir gerekçeyle yaratmış olsaydı, bu durumda O’nun mutlak zenginliği ortadan kalkar; bilakis O, bir kazanca ihtiyaç duyan muhtaç bir varlık konumuna düşerdi. Ayrıca, “salah” (iyilik, uygunluk) göreceli bir meseledir; kişiden kişiye değişebilir. Allah’ın fiilleri hayır içermekte ve salah yönünde gerçekleşmektedir; O, mahlûkâtı fesat (bozgun) için yaratmamıştır. Bu sebeple, fiillerin şartlarında hayır ve salah bulunması ile fiillerin kendisinin hayır ve salah için yapılması arasında ayırım yapılmalıdır: İlk durum, bir fiilin doğası gereği taşıdığı meziyeti (zorunlu olarak eşlik eden bir vasıf) ifade ederken; ikinci durum, o fiili yapanı harekete geçiren bir sebep anlamına gelir. İlki, zorunlu bir meziyet; ikincisi ise taşıyan bir illet bir çeşit güdüleyici sebep olarak anlaşılır¹⁰⁸.

c. Va’d ve Va’id

Mu‘tezili literatürde Va’d kavramı, başkasına gelecekte bir yarar ulaştırmayı ya da ondan bir zararı uzaklaştırmayı içeren her haber olarak tanımlanmaktadır. Bu yararın veya zararın, hak edilmiş ve güzel bir şey olmasıyla olmaması arasında fark yoktur¹⁰⁹ Va’id kavramı ise başkasına gelecekte bir zarar ulaştırmayı ya da ondan bir yarar engellemeyi içeren her haber şeklinde tanımlanmaktadır. Bu zararın ya da mahrumiyetin hak edilmiş ve güzel bir şey olup olmaması arasında bir fark yoktur¹¹⁰. Kâdî

yerine getirmekte muhtaç olduğunu bilmesine rağmen– bu durumda cevabımız şudur: Daha hayırlı olan şey, zaten nihai gayedir (el-gâye), ve gayenin ötesinde düşünülebilecek başka bir hayır yoktur ki, Allah ona kadir olsun veya olmasın. Çünkü “en hayırlı olan” zaten yapılmış olan şeydir, ve onun ötesinde düşünülen bir şey hayalden ibarettir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. 1\288.

¹⁰⁸ Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi ‘İlmi’l-Kelâm*, 393.

¹⁰⁹ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, 134.

¹¹⁰ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse*, 135.

Abdülcebbara göre Va'd, başkasına bir yarar ulaştırmayı; va'îd ise, başkasına bir zarar vermeyi içerir. Bu iki durum da Kur'an'da yer almaktadır. Allah, müminlere cennet ve nimet vaadinde bulunmuş; kâfirleri ve fasıkları ise ateşle ve elem verici azapla tehdit etmiştir.

Mu'tezile âlimlerine göre bir mümin, dünyadan itaat ve tövbe üzere ayrılırsa sevabı ve ilahî mükâfatı hak eder. Ancak, büyük bir günah işleyip de bu günahtan tövbe etmeden ölürse, ebediyen cehennemde kalmayı hak eder; fakat onun azabı, kâfirlerin azabından daha hafif olur¹¹¹. Mu'tezile'ye göre kişiyi ebedî cehenneme götüren fık veya büyük günahlar, hakkında had cezası veya başka bir şer'î ceza vacip olan her isyan fiili olarak belirlenir. Örneğin iftira, hırsızlık ve zina ya da Resûl'den sahih olarak rivayet edilen veya icmâ ile büyük günah olduğu sabit olan fiiller bu kategoridedir. Bunların dışındaki günahlar ise, küçük günah sayılabilir ve Allah Teâlâ tarafından bağışlanması mümkündür¹¹².

Büyük günah işlemiş kimse, eğer günahından tövbe etmek istiyorsa, işlediği çirkin fiile onun çirkinliği sebebiyle pişmanlık duyması gerekir. Zira eğer kişi, o fiilden dolayı sadece bedenine zarar verdiği için pişmanlık duyarsa, bu tövbe sayılmaz. Ancak gerçekten çirkinliği sebebiyle pişman olursa, bu durumda tövbe geçerli olur ve böylece o kişi için azap ve tehdit (va'îd) ortadan kalkmış olur.¹¹³

Mu'tezile, günaha dönmeme azmi hususunu özellikle ele alır. Onlara göre bu azim, kötülüğü, kötülük olduğu için terk etmeye ve ondan tamamen vazgeçmeye yönelik bir iradedir. Çünkü "azim" bir iradedir ve irade, bir şeyin yokluğuna değil, onun gerçekleşmesine yönelir. Bu nedenle kişi, tövbesiyle birlikte, gelecekte aynı günahı

¹¹¹ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1\58.

¹¹² Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\261.

¹¹³ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\262.

işlemeyeceğine dair kalbinde kesin bir kararlılık oluşturmalı ve bu kararlılığı, o günahın Allah'a karşı bir kötülük ve saygısızlık olduğu bilinciyle temellendirmelidir.¹¹⁴

Tövbede, günahın terkine yönelik kesin bir azmin zorunlu görülmesi, Mu'tezile'nin insan davranışını ahlâkî bir zeminde ıslah etmeye çalıştığını gösterir. İnsanın günahı, doğası itibarıyla zararlı bir fiil olarak değerlendirmesi; ardından bu zararın hem kendisine hem de topluma yönelik olduğunu idrak etmesi hedeflenmektedir. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın va'dini veya va'idini asla geriye çevirmeyeceği fikrine verdikleri önem, onların ilahî fiillere dair ahlâkî bakış açılarıyla da doğrudan ilişkilidir. Allah'ın va'dini ya da tehdidini geri çevirmesinin mümkün görülmesi, insanı günah işlemeye karşı gevşekliğe ve sorumsuzluğa sevk edebilir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre, ilâhî vaatlerin mutlak güvenilirliği, insanın sorumluluk bilincini diri tutmak açısından zorunludur.

¹¹⁴ Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi 'l-Adl ve 't-Tevhîd*, c. 14\319-320.

İKİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLENİN ADALET İLKESİNİN AHLAKİ TEMELLERİ

1. Mu'tezili Düşüncede Ahlak Tasavvuru

Mu'tezile'de ahlâk meselesi, “özgürlük” ve “insanî sorumluluk” kavramlarıyla olan ilişkisi bakımından, insanı etkili, ıslah edici ve herkesin katılımıyla gerçekleşen başarılı bir toplumsal düzenin kurucusu olarak tasavvur ettiklerini yansıtır. Bu tasavvur, akî bir referansa dayanmakla birlikte, mutlak hayra inanan dinî bir ruhla beslenmekte ve aynı zamanda kriz içindeki bir gerçeklikle kurulan eleştirel ve yapıcı bir etkileşimle güçlenmektedir.

Mu'tezili düşüncede bilgi, akli sınırlandıran dar anlayışlardan ve önyargılı dayatmalardan uzaklaştıran insanî bir kavram olarak temellendirmiştir. Çünkü Mu'tezili alimler, akli hem “Kitabın” hem de “Resulün hüccetinin” temeli saymış; insanın toplumsal ve siyasal gerçekliği belirlemedeki rolünü vurgulamışlardır. Benzer bir biçimde ahlakın bilgisinin, evrensel ve objektif ölçüler çerçevesinde herkes için elde edilebilir bir gerçeklik olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda “hüsn” (güzellik) ve “kubh” (çirkinlik) kavramları, düşüncelerinin merkezinde yer alır. Bu iki kavram, davranışların övülmeye veya yerilmeye değer olup olmadığını belirlemede bir ölçü, toplumsal yapıya fayda veya zarar açısından bir uyarı aracıdır. İşte bu yaklaşımdan hareketle, onların ahlâk meselesini, ideal bir bireyin inşasında ve toplumsal düzenin belirlenmesinde temel bir mesele olarak gördüklerini söylemek mümkündür¹¹⁵.

Mu'tezile, Allah'ın zâtına dair meseleleri “tevhid” başlığı altında, fiillerine dair meseleleri ise “adalet” ilkesi çerçevesinde ele alır. Fiiller konusundaki temel mesele,

¹¹⁵ Azmî Bishārah (ed.), *Sualu'l-Ahlāk fî'l-Hadārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah* (Beyrut: al-Markaz al-'Arabī lil-Abhāth wa Dirāsāt al-Siyāsīyah, 2018), 180.

Allah Teâlâ'ya zulüm gibi çirkin fiillerin nispetini reddetmektir. Burada hareket noktaları “nefy”dir, yani Allah'a zulüm isnadını reddetmektir. Ancak bu reddediş aynı zamanda bir ispat içerir. Bu da, zulmün failinin insan olduğunu kabul etmektir. Bu durum sorumluluğun insana ait olmasını sağlar; dolayısıyla insan, yaptığı fiillerden dolayı sorumludur ve ahirette bu sorumluluğunun karşılığını ya mükâfatla ya da cezayla yani cennetle ya da cehennemle görecek¹¹⁶. Bu bağlamda Vâsıl b. Atâ, Allah'ın, kullarından emrettiğinin aksini istemesinin; onlara bir şeyi zorunlu kılmasının ve ardından bu fiilden dolayı onları cezalandırmasının caiz olmadığını düşünür. Kul, hayrın ve şerrin, imanın ve küfrün, itaâtin ve isyanın failidir; yaptığı fiilden dolayı cezalandırılan ya da mükâfatlandırılan. Allah, kulunu bütün bu fiilleri işlemeye muktedir kılmıştır¹¹⁷. "Masiyetlerin Allah'ın kazası ve kaderiyle meydana gelmediğinin delili, Kur'an'da yer verilen, Allah'ın hakkı gereği hükmettiği, adaletle emrettiği ve kullarını kendi kazasına ve kaderine razı olmakla yükümlü kıldığı bildirilmiş olmasıdır. Ayrıca ümmetin tamamı, tüm günahların, fuhşiyatın, zulmün ve bâtılın kötü ve çirkin fiiller olduğunda ittifak etmiş olmasıdır.

Yüce Allah'ın ne zulmü kazaya bağladığı ne de bâtıl bir fiil ortaya koyduğu kabul edilmiştir. Müminler, Allah'ın kazasına teslimiyet gösterirler, O'nun emrine boyun eğler. Hastalık, ölüm, kuraklık veya musibetler gibi Allah'tan gelen olaylar başlarına geldiğinde 'Allah'ın kazasına razıyız ve teslimiz' derler. İçlerinden hiç kimse bu duruma öfke göstermez, inkâr etmez. Kim bu kazaya öfke gösterirse, onlar nezdinde isyankar görülür. Fakat toplum içinde fuhşiyat yaygınlaştığında ve haramlar çiğnendiğinde, insanlar bu fiillere öfke duyar, onları işleyenlere karşı gazaplanır, cezalandırır, onları lanetler ve yaptıklarını kınarlar. Bu tavırları, o fiillerin Allah'ın

¹¹⁶ Abid elcâbirî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî'l-'Arabî* (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vihde el-'Arabiyye, 2001), 84.

¹¹⁷ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 61.

kazası ve kaderi olmadığına açık göstergesidir. Zira bu fiiller, hem kendileri hem de failleri yönüyle kötü, çirkin ve fahiş davranışlardır. Oysa Allah'ın kazası asla zulüm, fuhşiyat, çirkinlik, bâtil ya da haksızlık olamaz. Allah, bunlardan münezzehtir ve yüceler yücesidir."¹¹⁸

Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri üzerinde "güç sahibi" (kâdir) olarak tanımlanması, onun özgür iradeye sahip olduğu inancının bir ifadesidir. İnsanın aynı zamanda fiillerinin "yaratıcısı" (hâlık) olarak nitelendirilmesi ise, onların insan fiillerinin tamamen Allah'tan bağımsız olduğu anlamında kullanılmaz. Zira Mu'tezile, insanın gerçekten fiil üzerinde bir kudrete sahip olduğunu kabul eder; ancak bu kudretin Allah tarafından insana verilmiş olduğunu da açıkça belirtir.¹¹⁹ Mu'tezile'nin insanın irade ve meşîet sahibi olduğuna, kudret ve istitaatla donatıldığına dair inançlarının arkasında, şu sarsılmaz itikat yer alır: İnsanın bu seçim ve fiil yetilerini taşıması, onun insanlığının ölçüsüdür; onu hayvanlardan ve diğer varlıklardan ayıran temel vasıftır. Çünkü dünyadaki her şey, akıl ve kudret sahibi insan için, düşünebilen ve ayırt edebilen varlıklar için yaratılmıştır. Eğer her şey eşit olsaydı, ayırt etmenin anlamı kalmazdı ve şayet teklif (mükellefiyet) olmazsa, sevap da olmazdı.¹²⁰

2. Mu'tezili Düşüncede Ahlakın Kaynağı

Mu'tezile'nin iman kavramı hakkındaki ilk değerlendirmeleri tarihi kaynaklarda sıkça tekrar edilen, genellikle Vâsıl b. Atâ'nın öncülüğünde mezhebin şekillenmesine vesile olan o meşhur olayda zikredilir. Ancak tarih kitapları bu olayı çoğu zaman yalnızca kronolojik bir hadise olarak ele alır, içerdiği felsefî ve ahlâkî derinliğe gereken önemi vermez. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, ahlâkî bakış açısı, Hasan el-Basrî ile

¹¹⁸ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\145-146.

¹¹⁹ Harry Wolfson, *Felsefe el-Mutakallimîn*, çev. Mustafa Abdül-Ghani (el-Merkez el-Kawmi li'l-Tarjama, 2009), c. 2\785.

¹²⁰ Muhammed 'Amârah, *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye* (Beyrut: el-Mü'essese el-'Arabiyye li'l-Dirâsât ve'n-Neşr, 1984), 85; Ebû 'Osmân el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, ed. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Matba'at Muştafâ el-Bâbî el-Halabî, 1969), c. 1\205.

Vâsıl b. Atâ arasında ya da daha genel anlamda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında düşünsel ayrımın perdesini kaldırmıştır. Zira Vâsıl'a göre, iman, bir kişide toplandığında o kişiyi mümin kılan bir dizi hayırlı özelliktir. Dolayısıyla bu hayır vasıflarını yitiren kişi, imanı da yitirir. İman yalnızca bir inanç hali olmayıp, inancı ve ameli kapsayan bir gerçekliktir. Ancak Mu'tezilenin iman ile amel arasında kurduğu ilişki, Hâricîlerden farklıdır. Mu'tezile, büyük günah işleyeni mutlak anlamda mümin kabul etmemekle birlikte bu kimseyi inkarcı olarak da görmez. Bunun yerine, o kişinin hâlâ Müslüman olduğunu kabul ederler; fakat fısık sebebiyle ebedî azabı hak ettiğini savunur.¹²¹

Mu'tezile'nin iman anlayışındaki ahlâkî boyut, özellikle Mürcie'nin tavrıyla karşılaştırıldığında daha da netlik kazanır. Çünkü Mürcie'ye göre, "İmanla birlikte hiçbir itaat fayda vermez; küfürle birlikte hiçbir isyan zarar vermez." Bu görüşe göre, şer ve günahlar imana zarar vermez, onu geçersiz kılmaz. Bu durumdaki bir kişi, dindâr olarak nitelendirilip aynı zamanda fâsık ve kötü biri olabilir. Mu'tezili anlayış ise bu görüşü açık bir biçimde reddederek karşı çıkar. Zira onlara göre, iman ahlâktan asla ayrılmaz; ahlâkî sorumluluk ve salih amel, imanın ayrılmaz parçalarıdır¹²². Dolayısıyla, imanın tanımı konusundaki görüşleri, Mu'tezile'nin ahlâk anlayışına temel oluşturan zeminlerden biridir. İmanı sadece kalbî tasdikle sınırlamayıp, onu amel ve ahlâkî sorumlulukla birlikte ele almaları, bütün fikir sistemlerinin merkezine ahlâkî yerleştirmelerine imkân tanımıştır. Ayrıca görüyoruz ki, Mu'tezile ahlâk anlayışlarını "adalet" ilkesinden hareketle temellendirmiştir. Adalet kavramı ve bu kavramın bir ilke olarak benimsenmesi ise onların düşünce sisteminde fiil ve eylem odaklı dört temel

¹²¹ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 109-110.

¹²² Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 111.

parametre etrafında şekillenir. Bu parametrelerin ilahi ve insani eylemlerin ahlak odaklı yorumlanmasına ve konuşulmasına bağlı olduğu görülür:

1. **Fiiller üzerine konuşmak:** Çünkü bir fiilin hükmü hakkında doğru bir yargıya varabilmek için önce o fiilin mahiyetini doğru şekilde anlamak gerekir.

2. **Fiillerin hükümleri üzerine konuşmak:** Bazı fiilleri ve onların ahkâmını ispat etmek gerekir; çünkü Allah'a çirkin olanı, kabihî nispet etmekten kaçınmak, ancak o fiilin hangi yönüyle çirkin olduğu ve bu yönün Allah'a nispet edilmesinin mümkün olup olmadığı bilinirse mümkündür.

3. **Allah'a nispet edilebilecek ve edilemeyecek şeyler üzerine konuşmak:** Allah'a hangi fiillerin isnadının caiz olup olmadığı meselesi, adalet anlayışının ayrılmaz bir yönüdür.

4. **İbadetler üzerine konuşmak:** Yani Allah'ın kullarından razı olduğu, onları ibadete yükümlü kıldığı güzel şeylerle; onlardan menettiği, çirkin gördüğü şeyler üzerine yapılan değerlendirmelerdir¹²³. Bu bütün yapının temelinde, Mu'tezile'nin aklı merkeze alan yaklaşımı yer alır. Onlara göre, aklın ahlâkî ve pratik işlevi, düşünce sisteminin çıkış noktasıdır. Aklın fiillerdeki hüsn ve kubh özelliklerini idrak edebilme yetisi, temelde insandan sadır olan düşünme, nazar eylemiyle ortaya çıkan bilgiye dayanır. Yani ahlâkî bilgi, soyut bir sezgiyle değil, insanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği aklî tefekkür süreciyle meydana gelir¹²⁴.

Bu anlamda akıl, insan için cehâlet ve rezâlete düşmeyi engelleyen bir bağ gibidir. İnsana ne yapması gerektiğini gösteren bir rehber ve ona düşeni yapmaktan alıkoyan zihnî bir fren gücüdür. Aklın işlevi, insanı iyiliğe sevk etmek ve onu kötülükten sakındırmaktır.

¹²³ Mahmûd el-Melâhimî, *El-Mu'temed fî Uşûli'd-Dîn*, Thk. Wilferd Madelung (Mîrâs Mektûb, ts.), 827.

¹²⁴ Aḥmed el-Ḥureysî, *el-Mu'tezile ve'l-Aḥkâm el-'Aklıyye ve Mabâdi' el-Kānûn eṭ-Ṭabî'î* (Bağdât: Beytü'l-Varrâk, 2011), 74.

3. Mu'tezili Düşüncede Ahlakın Nesnelliği

Mu'tezile'ye göre, aklın temel işlevi nazar, yani düşünme ve istidlâldir. Başka bir ifadeyle aklî çıkarımdır. Aklın, ilim elde etmeyi sağlayan güç olması yanında, aynı zamanda çirkinden alıkoyan ve iyiye yönlendiren bilgiyi kazandıran güç olduğu da kabul edilir. Çirkin fiillerin kötülüğünü ve güzel fiillerin iyiliğini bilmek, zorunlu bilgilerden el-ulûm ed-đarûriyyeden sayılır ve ahlâkî davranışı tamamlayan düşüncenin temel ilkeleri arasında yer alır¹²⁵. Bu nedenle, Mu'tezile'ye göre ahlâkın nesnelliği, aklın fiillerdeki hüsn ve kubh vasıflarını idrak edebilmesinde yatar. Yani ahlâk, kişisel zevk ya da toplumsal faydaya göre değil, aklın iyi ile kötüyü ayırt edebilme yetisine dayanarak temellendirilir. Zira aklın kemâlinden biri de bazı kötü (kabiğ) fiilleri, bazı güzel (hasen) fiilleri ve bazı vacipleri bilmesidir.

Aklı kemale ermiş kimse, zulmün, nimete nankörlüğün ve hiçbir faydası veya zararı önleyici yönü bulunmayan yalanın çirkinliğini; ihsan ve lütufkârlığın ise güzelliğini bilir. Bu bilgilerin meydana gelmesi zorunludur; çünkü eğer bunlar oluşmazsa, mükellefin düşünme yükümlülüğünü yerine getirmeme korkusu da oluşmaz. Hâlbuki teklifin başlangıcı bu düşünmeye bağlıdır. Ayrıca kişi, bu bilgi olmadan adaleti de bilemez. Dolayısıyla bu türden bilgilerin her mükellefte zorunlu olarak bulunması gerekir."¹²⁶

Mu'tezile, fiillerin ahlâkî niteliklerini bizatihi kendilerinde taşıdıklarını kabul eder. Buna göre ahlâk, bireylerin veya toplumların değişimine bağlı olarak değişmez; bilakis objektif ve evrenseldir. Bunu güçlü şekilde vurgulamakla birlikte, şeriatın rolünü de inkâr etmezler; aksine, şeriatın aklın idrak ettiği hakikatleri teyit ettiğini, fakat ahlâkın yegâne kaynağı olmadığını savunurlar. Bir fiilin zulüm, yalan ya da anlamsızlık

¹²⁵ Semîğ Duğaym, *Felsefetü'l-Ğader fî Fikri'l-Mu'tezile*, 291.

¹²⁶ Kâdı Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 11\384-385.

yani abes olarak tanımlanması, onun kabîh olarak nitelendirilmesini zorunlu kılar. Aynı zamanda bu nitelendirme, doğal hukuk açısından bağlayıcılık özelliği de taşır. Zira bu tür fiiller, çirkinliğin düzenini belirleyen ya da o düzeni gerektiren özelliği temsil eder. Nasıl ki hareket, bir cismin hareketini başlatan şeyse; nasıl ki kudret, bir fiilin gerçekleşme imkânını sağlayan neden ise, çirkinlik de böyle bir zorunlulukla ilişkilidir¹²⁷. Buradan hareketle Kâdî Abdülcebâr, bir sözün yalan olması veya bir acının zulüm sayılması gibi şeylerin, çirkinliğin gerekliliğini doğuran sebeplerden olduğunu ve bunların zorunlu illetler mesabesinde görülmesi gerektiğini savunmuştur. Nasıl ki bir illetin var olup da illetin gerektirdiği sonucu doğurmaması imkânsızsa, aynı şekilde çirkinliğin sebebi (vecihu'l-kubh) mevcut olup da o fiilin çirkin sayılmaması da imkânsızdır¹²⁸. Bir insan, bir fiilin çirkinliğini idrak ettiğinde, onu terk etmesi ve ondan uzak durması gerekir; çünkü o fiilden doğacak sonuç da aynı şekilde çirkin ve kötü olacaktır.

4. İman-Ahlak İlişkisi

Mutezile'ye göre Allah'a ve O'nun varlığına iman, düşünceyi zorunlu olarak O'nun adaletine inanmaya götürür. Bu ise ahlâkın temellendirilmesinde en önemli ilâhî sıfattır. Çünkü ilâhî adalete iman, kaçınılmaz şekilde irade hürriyetine imanı gerektirir ki bu da ahlâkın inşasında temel bir dayanak oluşturur. Allah'ı tanımak ve O'na iman etmek ise lütuftur; çünkü "lütuftur", kişinin farzları yerine getirmeye ve kötülüklerden uzak durmaya daha yakın hale gelmesinden başka bir şey değildir. İnsan, Allah'a iman eder ve O'nun kendisini yaratan ve yöneten olduğunu bildiği zaman, ardından O'na itaat ederse sevap alacağını, isyan ederse ceza göreceğini anlarsa, bu durum onu farzları yerine getirmeye ve çirkin fiillerden uzak durmaya daha da yaklaştırır. Bu nedenle,

¹²⁷ Ruşdî Râşid, *Dirâsât fî Târîh 'İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe* (Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vihde el-'Arabiyye, 2014), 186-187.

¹²⁸ Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 6\122.(قسم التعديل)

Mutezile'ye göre Allah'a iman, ahlâk için zarurîdir; çünkü insan Allah'a iman ettiğinde "farzları yerine getirmeye ve kötülüklerden uzak durmaya daha yakın olur."¹²⁹

Zira soyut düşünce, içinde dinî bir unsur taşımadıkça etkili bir faktör hâline gelmez. Bu yüzden dinî ahlâk, sivil ahlâktan çok daha güçlüdür ve iki ahlâk türü arasında karşılaştırma yapmak imkânsızdır. İnsan, hayatın kanunlarını ilahî bir Zât'ın emirleri olarak görmedikçe, mantığa dayalı davranış kurallarına uymakta hevesli olmaz."¹³⁰

Mu'tezile'ye göre ahlâkî davranış, Allah'a ve âhiret gününe inanmayan kimselerde de gerçekleşebilir. Zira onlar, aklın, iyi olan fiili seçmede imana ihtiyaç duymaksızın yeterli olduğunu savunurlar. İnsan, şariatlar kendisine ulaşmadan önce de doğuştan gelen aklıyla ahlâkî bir varlıktır. Çünkü zarurî akıl, ahlâkın ilkelerini bilmeye meyillidir. Şariatlar ise bu ilkelerin akıl tarafından bilindiğini tasdik eder. Nassın emrettiği ve yasakladığı şeyler, daha önceden aklın da emrettiği ve yasakladığı hususlardır. Ancak, Allah'a iman olmadan gerçekleşen ahlâkî davranışlar, lütfu mazhar değildir; yani ilahî yardım ve desteğin dışında kalır, bireysel düzeyde davranışın nihai amacına ulaşamaz; bu amaç da âhirette Allah'ın sevabına erişmektir.¹³¹ Bu nedenle, Mu'tezile'ye göre aklın gücüne olan iman, birçok konuda nasstan vazgeçmeyi mümkün kılmaz. Zira Allah'ın varlığına, adaletine ve lütfuna olan inanç, şariatın tamamına iman etmek için bir giriş kapısı olmuştur. Yani nasslara iman, Allah'ın varlığına ve

¹²⁹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 64. Mükellefin ihsanı (lütfu) gerçekleştirmesi, ancak fesadı terk etmemesi hususunda itiraz edilemez; çünkü taklif iradesi ile ihsan iradesi arasında bir ayırım yoktur. Teklif edici, aynı zamanda ihsan edicidir. Fesadın çirkinliğine işaret etmek, ihsanın gerekliliğine işaret etmekle eşdeğerdir. İhsan, ancak fesadın ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Namazı kendisini kötülükten alıkoymayan kimse, Allah katında ancak uzaklaşır.

¹³⁰ Alexis Carrel, *Te'ammulât fî Sulûki'l-İnsân*, çev. Muhammed el-Kassâs (Mektebetu Mısır li-Tıbbâ'ati'l-Ofset, 1958), 140.

¹³¹ Sa'd Muhammed Ali Emâm, *Felsefetu'l-Ahlâk 'inde'l-Mu'tezile ve Mevkifu'l-Eş'ariyye minhâ* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2016), 98.

peygamberliğin doğruluğuna olan imandan sonra gelir. Böylece ahlâkîlik, akıl ve nass ile birlikte tamamlanmış olur.¹³²

Böylece şeriat, aklın yanı sıra fiiller hakkında hüküm verme yetkisine sahip olmaktadır. Mu'tezile, akli tamamen nas pahasına yüceltecek derecede yüceltmemiştir. İlâhî adaletin nişanelerinden biri olarak Allah, şeriatı aklın hükmünü pekiştirici ve birçok durumda onu tamamlayıcı kılmıştır. Akli lütfundan mahrum bırakmamıştır. Mu'tezile bunu yaparken, farkında olarak ya da olmadan ahlâka dair bir denklemi ortaya koymuştur denebilir. Bu denklemi, kendilerinden sonra modern ahlâk filozofları da ele almışlardır. Onlara göre ahlâkın tahakkuku, akılda yerleşik olan ahlâkî ilkelerin gerçekleşmesiyle birlikte, fail için hayrın sağlanması ve zararın giderilmesiyle olur. Yani en yüce hayır, hem faziletin hem de saadetin bir bileşkesidir. Her ne kadar bu görüşü açıkça bu şekilde ifade etmemiş olsalar da, irade-i hayriyye ile fiilin gerçekleştirilmesini hedefleyen aklî faziletleri açıklamada geniş bir düşünce literatürü oluşturmuşlardır. Bu faziletleri, fiilde faydanın gerçekleştirilmesi ve zararın ortadan kaldırılması gerekliliği ile ilişkilendirmişlerdir. Onlar açısından bütün bunların iman çerçevesinde olması gerekir ki, ahlâk gayesine ulaşabilsin.¹³³

Yukarıda belirtilenlere dayanarak denilebilir ki, İslam'daki ahlâkî sistemin üzerine bina edildiği en önemli temellerden biri akıl diğeri iman temelidir. Bu temeller, ahlâkî düzenin kurulmasında ve bu düzene bağlılık sürecinde dayanak noktası olarak kabul edilir. Bu temellere dayanılmadığında, ahlâk önemini kaybeder ve insan üzerindeki etkisi büyük ölçüde azalır. Ahlâkın gizli ve açık hallerde, doğru ve etkili bir şekilde uygulanabilmesi, ancak bu temellerin insanların zihinlerinde ve kalplerinde yer edinmiş ve onlar tarafından samimiyetle benimsenmişse mümkün olur. Çünkü aklın ve

¹³² Sa'd Muhammed Ali Emâm, *Felsefetu'l-Ahlâk 'inde'l-Mu'tezile ve Mevkifu'l-Eş'ariyye minhâ*, 99.

¹³³ Sa'd Muhammed Ali Emâm, *Felsefetu'l-Ahlâk 'inde'l-Mu'tezile ve Mevkifu'l-Eş'ariyye minhâ*, 101-102

imanın birlikteliğinin, İslam ahlâk sistemine kazandırdığı ufuk, bu sisteme karşı insanların iç dünyalarında bir haşyet ve saygı uyandırır. Bu da insanın gizli ve açık tüm davranışlarını etkileyen içsel bir denetim mekanizması doğurur; öyle ki kişi, başkalarının gözlerinden uzak olsa bile bu ahlâkî değerlere riayet etmeye kendisini mecbur hisseder

5. Mutezilenin Adalet Prensibinin Ahlak ile İlişkisi

a. İnsanın Fiillerindeki Faillîği

İnsanın fiilleri üzerindeki faillik meselesi, kelami düşüncenin merkezi konularından biridir ve Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının yapısında da önemli bir yer tutar. Zira ahlâkî sorumluluktan, sevap ya da azabı hak edişten söz edebilmek için, insanın fiillerinde özgür ve iradeli bir fail olduğunun kabul edilmesi zorunludur. İnsan, yaptığı fiillere ne zorlanmış ne de onları istemeden gerçekleştirmiş olmalıdır. İnsana, Allah'ın iradesinden bağımsız bir irade isnat etmekten kasıt, insanın bir fiile yönelme ve onu isteme kudretine sahip olmasıdır; meyil ve iradenin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olması gerekmez. Yani insan, kendi seçimiyle bir şeyi istemektedir; bu isteme durumu Allah'ın muradıyla örtüşebilir de örtüşmeyebilir de.¹³⁴ Çünkü eğer Allah, kullarının fiillerini diliyor ise, bu durum onların kendi hür iradeleriyle ve bilinçli tercihle yaptıkları fiilleri Allah'ın da dilediği anlamına gelir. Oysa ahlâkî mesele, insanın fiillerinde seçim hürriyeti bulunmaksızın tamamlanamaz; çünkü ancak özgür irade sayesinde insan, kendisine yüklenen sorumlulukları yerine getirebilir. Bu da ilâhî adaletin en yüksek derecesini ve Allah'ın zulümden ve çirkin fiilleri irade etmekten mutlak tenzihini ifade eder.

İnsanın iradesinin Allah'ın iradesiyle bir yönüyle ortaklığı, iradelerin benzeştiği veya eşit olduğu anlamına gelmez. Zira Mu'tezile'nin mutlak tenzih ilkesine dayalı

¹³⁴ Muhammed 'Amârah, *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye*, 80.

düşünce sistemi, böyle bir benzerliği kesin olarak reddeder; bunun yerine, insanın sorumluluğa dayalı aktif katılımını esas alan bir katılım anlayışını ikame eder.¹³⁵ Bu nedenle diyebiliriz ki Mu'tezile, kulun hem hayır hem de şer olan fiillerinin faili ve yaratıcısı olduğunda ittifak etmiştir. Kul, yaptığı fiiller sebebiyle ahirette sevabı da azabı da hak eder. Yüce Allah, kendisine zulüm, kötülük, küfür ve isyan gibi fiillerin nispet edilmesinden münezzehtir; çünkü eğer zulmü O yaratmış olsaydı, zalim olurdu; tıpkı adaleti yarattığında âdil olduğu gibi.¹³⁶ Mu'tezile'nin bu meseledeki görüşünün gerekçelendirilmesi, ahlâkın imkânına dayanır. Çünkü özgürlük hem yükümlülüklerin yerine getirilebilmesi hem de va'd ve va'îdin gerçekleşebilmesi için zorunlu bir ilkedir. İnsana tekliflerde bulunulmuşsa, özgürlük onun iradesine yüklenen bir nitelik olarak, bu teklifleri yerine getirebilme imkânını sağlar ve böylece sorumluluk, anlamını bulur¹³⁷.

b. Kudret ve İstitaat

Kudret, canlı bir varlığın bir fiili iradesiyle yapabilmesini veya terk edebilmesini sağlayan sıfat olarak tanımlanır.¹³⁸ “Bir şeye güç yetirdi” dendiğinde, ona karşı kuvvet sahibi olduğu anlamı kastedilir. Literatürde bu tanıma karşılık üzere nominal düzeyde birbirinden farklı çeşitli kavramlar kullanılmıştır. kuvvet (quwwa), istitaat (güç yetirme), tâka (güç/takat) gibi çeşitli terimlerle adlandırılır. Bu ifadelerin aynı anlama geldiğinin göstergesi ise bunlardan biriyle bir şey ispat edilip diğeriyle inkâr edilmesi durumunda çelişki doğurmasıdır, oysa bu kavramların anlamında bir çelişki bulunmamaktadır.¹³⁹ Mu'tezili düşünürler, Allah'ın insana istitaatı yani güç yetirme kudretini verdiği konusunda ittifak etmiştir. Ayrıca bu istitaatın, fiilden önce insanda

¹³⁵ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, 209.

¹³⁶ . Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 57.

¹³⁷ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 163.

¹³⁸ eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, Thk. Muhammed Şiddîk el-Minşawî (Kahire: Dâru'l-Fafile, ts.), 145.

¹³⁹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 393.

mevcut ve sabit olduğu ve irade ile seçimi gerçekleştirmede insanın uygulama ve fiili başlatma aracını teşkil ettiği konusunda da görüş birliği vardır.

Bu istitaat hem fiili hem de onun zıddını (yapmayı ya da yapmamayı) gerçekleştirme kudreti olarak tanımlanır. Ancak onlar, bu istitaatın insanın zatına ait bir sıfat olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir.¹⁴⁰ Burada insan, eğer fiilin yaratıcısı (muhtdis) değilse, kudret sahibi de değildir. Çünkü eğer fiilin tüm yönlerini Allah Teâlâ yaratıyorsa, o zaman kulun ne kudret sahibi olmasına ne de kudrete ihtiyacı olur.¹⁴¹ Eğer insanın fiil sahibi, fâil olduğu sabitse, mutlaka kudret sahibi olması gerekir. Kudret sahibi ise, kâdir, fiilin gerçekleşmesine imkân verecek bir ayrışma ve yetkinliğe sahip olan varlıktır. Eğer aynı türden bir fâil/insan, fiil işlemeye kudreti olmayan biriyle aynı cismanî yapıya sahip olduğu hâlde fiili gerçekleştirebiliyor ve diğeri gerçekleştiremiyorsa, o zaman bu fark, yalnızca o fâile ait özel bir nitelikten kaynaklanmalıdır. Aksi takdirde, onun yapabilmesi ve diğerrinin yapamaması, tersinin de mümkün olması kadar keyfi olur.¹⁴²

Mu'tezile'ye göre, insanın "kâdir" oluşu yalnızca fiziksel sağlığına veya bedensel gücüne bağlı değildir. "Kudret sahibi" demek, "bir fiili gerçekleştirme yetisine sahip olmak" demektir. Kişi, kendi içinde bu kudreti hisseder; eğer bu özelliğe sahip olmasaydı, "güçlü" ve "kudretli" olma anlamı da kaybolurdu. İnsanın öz varlığında, onu fiili gerçekleştirme alanına sevk eden dinamik bir güç vardır. Bu yönüyle, sağlıklı bir insan kâdirdir; ama hasta olan da kâdirdir. Çünkü bu içsel psikolojik hâl, yani "kudret duygusu", bedensel bozukluklarla yok olmaz. Fiilin dış dünyada gerçekleşmesi, insanın bu içsel dinamizme sahip olduğuna işaret eder; çünkü bir fiil dış dünyada vücuda

¹⁴⁰ Muhammed 'Amârah, *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye*, 83.

¹⁴¹ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muht bi't-Teklîf*, c. 2\15.

¹⁴² Mahmûd el-Melâhimî, *El-Mu'temed fi Uşûli'd-Dîn*, 862.

gelmemiş olsa bile, bir engel nedeniyle gerçekleşmemiş olabilir ve bu durum onun kudret alanından çıktığı anlamına gelmez¹⁴³.

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, Mu‘tezile’nin insanın fiilleri üzerindeki kudret ve yaratma yani ihdâs yetisine dair kastı, gayesine ve onu gerçekleştiren motivasyona (dâî) tam olarak uygun şekilde takdir edilmiş bir fiildir; bu da ne bu gayeden daha fazla, ne de ondan eksik olan bir fiildir.¹⁴⁴ Fail, fiilini takdir ederek onu yokluktan varlığa çıkarır; bu yönüyle fiil, onunla ihdâs bakımından ilişki kazanır. Bu da insanın, dışsal bir müdahale olmaksızın kendi fiilleri üzerinde hâkimiyet kurması anlamına gelir. Dolayısıyla insan, amacına ve saiklerine göre takdir edilmiş bu fiiller alanında, kendine özgü koşullarda ve insani düzeyde yaratma eylemini gerçekleştirir.

c. Şeytan ve Meleklerin Özgürlüğü

Mu‘tezile, ilahî adaleti mezheplerinin esaslarından biri kabul ettiklerinden, kendilerini her ahiret mükâfatını veya cezasını, kayıtsız şartsız ilahî iradeye ya da lütfâ değil, hak edişeye dayanan ahlâkî bir çerçevede açıklamak zorunda hissetmişlerdir. Bu yaklaşım, onları melekler ve şeytanlar hakkında şu soruyu sormaya sevk etmiştir. Onların fiilleri zorunlulukla mı, yoksa iradi bir tercihle mi gerçekleşmektedir?

Mu‘tezile’ye muhalif olanlar, meleklerin fiillerinde irade sahibi olduklarını kabul etmenin, onların Rableri adına tebliğ ve icra görevlerini tam bir sadakatle yerine getirdiklerine dair şüphe uyandıracığı kanaatindedirler. Zira bu durumda, meleklerin kendilerine emredilen bazı hususları terk etmiş, bazı vahiyleri eksik iletmiş ya da peygamberi ve müminleri destekleme hususunda kusur etmiş olmaları ihtimali doğar. Aynı şekilde, Rablerinin diğer emirlerinde de ihmalkâr davranmış olabilecekleri

¹⁴³ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu‘tezile*, 215.

¹⁴⁴ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 546.

düşüncesi ortaya çıkar.¹⁴⁵ Mu'tezile, bu itiraza karşı adalet teorisine dayanan aklî deliller üzerinden cevap vermeye çalışmıştır. Onlara göre melekler ile diğer kullar arasında bir fark yoktur; zira hepsi mükelleftir ve mükellefiyetin anlamlı olabilmesi için kişinin irade ve kudret sahibi olması gerekir. Allah Teâlâ, kullarına kudreti yerleştirmiş ve bu kudreti emir ve nehyin muhatabı olabilecek temyiz gücüne sahip varlıkların tümüne vermiştir. Bu varlıklar arasında mukarreb melekler de bulunmaktadır. Allah, onlara diğer mükelleflerde olduğu gibi tam bir kudret ve kapsamlı bir nimet vermiş, ardından emir ve yasaklarını yöneltmiştir. Eğer bu kudret onlarda bulunmasaydı, ilahî emrin onların üzerinde cereyan etmesi mümkün olmazdı.¹⁴⁶

Bunun yanında Mu'tezile, meleklerin hür iradeye sahip olduklarını Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetlerle de¹⁴⁷ desteklemiş ve böylece aklî delillerle naklî delilleri birleştirerek istidlâlde bulunmuşlardır. Aynı deliller ve mantık çerçevesinde, İblisin fiillerinin cebirle mi yoksa iradeyle mi gerçekleştiği konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Mu'tezile, İblisi de tıpkı insan ve melekler gibi mükellef, ayırt etme yetisine/temyiz gücüne sahip ve ilahî emirle muhatap bir varlık olarak görmüşlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ, İblise doğru ile yanlış ayırt edebilecek bir akıl ve anlayış gücü vermiştir. Bu yeti, yalnızca İblise değil, tüm mükellef varlıklara verilmiştir ki Allah'ı tanınsınlar, kendilerine farz kılınanları idrak etsinler, Allah'ın razı olduğu şeyleri seçip onlara yönelsinler, gazabını celbeden fiillerden uzak dursunlar ve bu suretle azabından sakınsınlar. Eğer Allah, kullarına bu anlayış gücünü vermemiş olsaydı, ne hayra ne de şerre yönelme mümkün olurdu; ne itaati tercih etme ne de heva ve takvâ arasında bir

¹⁴⁵ Muhammed 'Amârah, *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye*, 104.

¹⁴⁶ Muhammed 'Amârah, *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Hurriyye el-İnsâniyye*, 105.

¹⁴⁷ [حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّقَهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ] (En'âm, 61)

[وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۗ سُبْحٰنَهُ ۗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ] (Enbiyâ, 26–27)

[وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِبُونَ] (Enbiyâ, 19)

seçim yapma anlam kazanırdı. Bu durumda ise mükâfat ve cezanın bir anlamı kalmaz, cennet ve cehenneme de ihtiyaç duyulmazdı; iyi kötü arasında bir fark ortaya çıkmazdı.

Dolayısıyla Allah, iblise de diğer mükellefler gibi akıl ve ayırt etme yetisi vermiş, bu imkânla O'na itaat etmesini ve bu itaati kendi tercih ve iradesiyle gerçekleştirmesini istemiştir. Yani burada bir meşfet, kudret ve temkin söz konusudur; cebrî bir itaat yahut günaha zorlanma gibi bir durum söz konusu değildir. Allah İblise imkân vermiş, doğru yolu göstermiş, ardından da emir ve yasaklarını bildirmiştir. Ancak İblis, bu çağrıya karşılık vermemiş, kibirlenmiş ve isyan etmiştir.¹⁴⁸

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre, teklîf (sorumluluk) ancak hürriyetle anlam kazanabilir. Bu nedenle melekler mükellef olduklarına göre, fiillerinde mutlaka irade sahibi olmaları gerekir. Aynı şekilde, şeytanlar –ve onların başında gelen İblis– de zorunlu olarak değil, bilakis kasıt ve tercihle hareket etmektedirler; aksi takdirde cezalandırılmaları aklen kabul edilemez. Böylece onların melekler ve şeytanlar hakkındaki görüşleri, özgürlüğü adaletin ve adaleti de ahlâkın temeli kılan ahlâkî sistemlerinin bir parçası olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin aklî hüsn ve kubh (iyilik ve kötülük) anlayışıyla da tutarlıdır. Zira akıl, itaat edenin ancak irade sahibi olması hâlinde övülebileceğini, günah işleyeninin ise ancak özgür bir tercihle bunu yapması durumunda yerilebileceğini kavrayabilir.

d. Emri bil-Maruf Nehyi anil-Münker

“Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” ilkesi, Mu'tezile mezhebinin beş temel esasından biri olarak kabul edilir ve bu ilke, yalnızca fikhî ya da geleneksel ibadet boyutunu aşarak, derin bir ahlâkî boyut kazanmıştır. Bu esas, genel ve aklî bir ahlâkî yükümlülük olarak değerlendirilir; bireyin topluma karşı sorumluluğunu, fazileti yayma ve kötülüğü engelleme yükümlülüğüyle somutlaştırır. Mu'tezile, bu ilkeye ahlâkî bir

¹⁴⁸ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 2\121-122.

görev olarak yaklaşmış; onu hem insan vicdanına hem de toplumsal bilince hitap eden bir sorumluluk olarak görmüştür. Çünkü onlara göre ahlâkî değerler ne görecelidir ne de yalnızca naslarla sınırlıdır; bilakis, akla dayalıdır. İnsan, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan önce akıl yoluyla ayırabilir; şer‘î naslar ise, bu akli farkındalığı destekler ve pekiştirir.

Bu ilkenin Mu‘tezile nazarındaki merkezî konumunu açıkça ortaya koyan Kâdî Abdülcebbar, ma‘rûfu emretmenin ve münkeri nehyetmenin gerekliliği konusunda ümmet arasında bir ihtilafın bulunmadığını vurgulamaktadır. Bu konuda sadece bazı Şii gurupların istisnai görüşleri vardır ki bunlara itibar edilmez. İyiliği emretmenin ve kötülüğü nehyetmenin gerekliliğine dair referanslar, Kur’an ayetleri ve ümmetin uzlaşısıdır/icmasıdır.

Kur’an’da inananlara hiteben; “Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz...”¹⁴⁹ şeklindeki ifadenin yanı sıra, Hz. Lokman’ın oğluna hitaben söylediği “Yavrucuğum, namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten sakındır...”¹⁵⁰ şeklindeki ifadeyi kanıt olarak gösteren Kadı Abdulcabbar, bu ilkenin amacının, iyiliğin yok olmaması ve kötülüğün ortaya çıkmaması olduğuna dikkat çekmektedir. Eğer bu amaç kolay bir yolla gerçekleşiyorsa, zor bir yola başvurmak caiz değildir; zira bu, aklen sabit bir ilkedir”¹⁵¹

Mu‘tezile âlimleri yalnızca “el-Asamm” istisna olmak üzere emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münkerin, imkân ve kudret dâhilinde olması hâlinde vacip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁵² Her ne kadar emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker ilkesinin vacip oluşu, Mu‘tezile arasında icmâ ile sabit olsa da bu vacibiyetin niteliği

¹⁴⁹ (Âl-i İmrân, 110),

¹⁵⁰ (Lokmân, 17).

¹⁵¹ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 741.

¹⁵² Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makālâtü’l-İslâmiyyîn*, 311.

konusunda onlar kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, bu görevin aklen vacip olduğunu savunmuştur; yani bu ilkenin gerekliliği, şer'î bir nass bulunmasa dahi, salt akılla anlaşılabilir ve yükümlülük doğurur. Buna karşılık oğlu Ebû Hâşim, bu yükümlülüğün sadece sem'an yani vahiy yoluyla sabit olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak o da bir istisna kabul etmiştir. Bu istisnaya göre, kişinin canını ve malını savunma durumunda bu görev, aklen de vacip olmaktadır.¹⁵³

Merkezî ilkeleri olan aklî hüsn ve kubh anlayışına dayanarak, Mu'tezile, ma'rûfun da münkerin de akılla bilinebileceğini kabul etmiştir. Bu nedenle, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevi, daha önce de belirttiğimiz gibi, şer'î naslara ihtiyaç duymaksızın, aklen vacip kabul edilmiştir. Bu anlayış, bu ilkenin Mu'tezile'nin ahlâk sistemiyle ne kadar derin bir şekilde bağlı olduğunu açıkça ortaya koyar. Zira ahlâk, onlara göre, sadece itaat temelli değil, aklî yükümlülüğe dayalıdır. İnsan, münkeri değiştirmekle yükümlüdür; ancak bu görev, körü körüne bir itaatten değil, içsel bir zorunluluk ve çirkin olanı ortadan kaldırma bilincinden kaynaklanır.

Mu'tezile'ye göre, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, dil ile, el ile ve gerektiğinde kılıçla gerçekleştirilmelidir; ne zaman buna güç yetirilirse, inançsızlara karşı da fâsığa karşı da fark gözetmeksizin uygulanmalıdır. Bu görev sadece yöneticilerle (velî) sınırlı olmayıp her bir Müslüman bireye de düşmektedir. Ancak bu, içtihat ehli olanlara bırakılmış bir sorumluluktur; zira avamın bu konuda doğrudan emir ve yasak koyma yetkisi bulunmamaktadır. Bu nedenle, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, farz-ı kifâye olarak değerlendirilir. Çünkü bu görevi ancak, ma'rûfu ve münkeri bilen, bu görevin nasıl ve hangi sırayla uygulanması gerektiğini anlayan kişiler ifa edebilir. Aksi hâlde, cahil biri, bazen bir ma'rûfu münker zannedip yasaklayabilir, ya da bir münkeri ma'rûf zannedip emredebilir. Yeri geldiğinde sert olması gereken yerde

¹⁵³ Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 742.

yumuşak, yumuşak olması gereken yerde ise aşırı sert davranabilir. Bazı durumlarda da inkâr edilmesi gereken kişiye yönelmek, onu daha da azdırmak ya da faydasız bir tepki vermekten başka bir işe yaramayabilir.¹⁵⁴

Hâkim el-Cüşemî, “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten meneden bir topluluk bulunsun...”¹⁵⁵ ayetini tefsir ederken şöyle der: “Bu ayet, emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münkerin vacip olduğuna ve bu iki görevin ne kadar yüce bir konuma sahip olduğuna delalet eder. Zira Allah, kurtuluşu bu göreve bağlamıştır. Bu görev, güç yetirildiği ölçüde, dil ve elle yerine getirilmelidir; eğer bu da mümkün değilse, kalple yerine getirilir ki bu, hadislerde geçtiği üzere, imanın en zayıf derecesidir. Vacipleri emretmek vaciptir; nafileleri emretmek ise nafiledir. Buna karşılık, tüm münkerleri nehyetmek farzdır; çünkü hepsi aynı derecede çirkinlik taşır. Ayrıca ayet, bu görevin farz- kifâye olduğunu da göstermektedir; zira Allah “sizden bir topluluk” (منكم) şeklinde sınırlama getirmektedir.”¹⁵⁶. ve “Kul, fasık kimselerden uzak durmalı, onları fisklarında desteklememeli ve onların eğlencelerine ve günahlarına eşlik etmemelidir. Aynı şekilde, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak da onun sorumluluğudur. Her mümin, değiştirmeye gücü yettiği bir münker gördüğünde, bunu gücü ve meşruiyeti ölçüsünde değiştirmelidir. Eğer bu kötülük ancak kılıçla ortadan kaldırılabiliyorsa ve başka bir yol yoksa, bu durumda kılıçla müdahale etmek gerekir. Eğer daha hafif bir yöntemle de giderilebiliyorsa, o zaman o yöntem tercih edilir. En alt düzeydeki müdahale ise, dille uyarıda bulunmaktır. Eğer kişi, yorgunluk, ölüm korkusu veya takiyye gibi nedenlerle bu müdahaleyi yapamıyorsa, o zaman en azından kalbiyle buğz etmeli ve şartlar oluştuğunda değiştirmeye azmetmelidir. Kötülük işleyen kişi, ya

¹⁵⁴ Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Thk. Âdil Ahmed, Ali Mevva (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), c. 1\604.

¹⁵⁵ (Âl-i İmrân, 104)

¹⁵⁶ Hâkim el-Cüşemî, *Et-Tehzîb fi’t-Tefsîr*, c. 2\1266.

bu fiilden tövbe edene kadar ya da hakkında Allah'ın hükmü uygulanana kadar terk edilmemelidir. Bu tür kimseler, önce yumuşak ve hikmetli yollarla uyarılmalı, eğer bu işe yaramazsa ve kötülükte ısrar ederlerse, ve kişi onları bundan alıkoyabilecek güce sahipse, derhal müdahale etmelidir. Eğer bu mümkün değilse, onlardan güzel bir şekilde uzak durulmalı, onlarla dostluk ilişkisi kesilmeli, ve tövbe etmedikçe onlar için hayır duası yapılmamalıdır. Zira Allah, kullarının tövbelerini kabul eder, kötülükleri affeder ve sizin yaptıklarınızı bilir.¹⁵⁷

Kadı Abdülcebbar'a göre emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker'in amacı, marufu korumak ve münkerin meydana gelmesini engellemektir. Yani iyiliği emretmenin amacı, onu toplumda hâkim kılmak; kötülükten sakındırmanın amacı ise onu ortadan kaldırmaktır. Bu esasın iki yönü olduğu söylenebilir: biri inkârcılarla, diğeri müminlerin kendi aralarındaki ilişkilerle ilgilidir. Müminler, hem inkârcılardan hem de birbirlerinden dinî yükümlülüklerine uymalarını isterler. Mu'tezile bu ilkeyi başlangıçta, hem Müslüman toplum içindeki hem de gayrimüslimlerden gelen etkilere bağlı olarak oluşan itikadî ve ahlâkî bozulmaları önlemek, toplumu ıslah etmek ve adaleti tesis etmek amacıyla benimsemiştir.¹⁵⁸

Mu'tezile, insanın içsel ve ahlâkî bir sorumlulukla kötülüğe karşı durması gerektiği hususunu özellikle vurgulamıştır. Dış dünyada fiilen müdahale edemese bile, insanın kalben kötülüğü reddetmesi zorunludur. Bu anlayış, onların düşüncesinde ahlâkî boyutun ne denli köklü ve belirleyici olduğunu yansıtır. Zira aklî değerlere uygun düşmeyen bir kötülüğe karşı, sadece dış görünüşte uzak durmak yetmez; aynı zamanda iç dünyada da bu kötülüğü reddeden, tutarlı bir duruşun bulunması gerekir. Mu'tezile'nin bu pratik ilkeye dayanarak zındıklık ve ahlâkî çözümler olarak gördükleri

¹⁵⁷ Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\156.

¹⁵⁸ MU'TEZİLE'DE "EMR-İ Bİ'L-MA'RUF NEHY-İ ANİ'L-MÜNKER" İLKESİ VE SİYASÎ OTORİTE – Kadı Abdülcebbar Örneği-, Mehmet ŞAŞA, ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi, Sayı: 10 Yıl: 2018

fikirlerle mücadele etmeye çalışmıştır. Ancak Mu'tezile'nin bu ilkeye dayanarak politik gücü de arkasına alarak söz konusu ahlaki görevi bağlamı dışında uygulamak durumunda kaldığı da bir gerçektir. Devlet, onların görüşlerini resmî mezhep olarak benimsediğinde, Mu'tezile, fiske ve fücra karşı mücadele söylemi üzerinden, kendilerinden farklı düşünenleri baskı altına alma, onlara şiddet uygulama yoluna gitmiştir. Bu durum, onların şiddetinden zarar gören, halkın sempatisini kazanan mağdurların ortaya çıkmasına neden olmuştur; İmâm Ahmed b. Hanbel bu isimlerin başında gelir. Bu sebeple, Mu'tezile'ye taassup damgası vurulmuştur. Oysa ki, akli esas alan, özgürlükçü bir mezhep olarak, onlardan hakikatin öncüleri ve ahlâkın savunucuları olmaları beklenirdi¹⁵⁹.

6. İnsan ve Yaratıcılık

a. İnsanın Özgürlüğü

İnsanın özgürlüğüne dair tartışma, bu bölümün genel çerçevesi içinde değerlendirilmelidir. Zira insan ile fiili arasındaki ilişki, kaçınılmaz olarak, insanın fiillerinde seçim hakkına sahip bir fail mi, yoksa sadece kendisine yazılmış olanı uygulayan bir varlık mı olduğu yönündeki teorik bir tasavvura dayanır. Mu'tezile, bu konuda cebri, determinist görüşü reddederek yola çıkmış; insanın fiillerinde özgür ve irade sahibi olduğunu, fiillerini “yaratan” bir varlık olduğunu savunmuştur. Ancak bu yaratma, yoktan var etme anlamında değil, fiili ortaya koyma ve inşa etme anlamındadır. Bu görüş, Allah'ı zulümden tenzih etme hassasiyetlerinden kaynaklanır. Çünkü, bir insanın, kendisinin tercih etmediği bir fiilden dolayı cezalandırılması açık bir zulümdür. Oysaki daha önce ifade ettiğimiz gibi, adalet anlayışı bu tür bir zulme izin vermez. Bu yüzden Mu'tezile, özgürlüğü, teklifin, sevabın ve cezanın ön koşulu olarak kabul etmiştir.

¹⁵⁹ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 195.

Mu'tezile'nin metafizik cebir anlayışını reddetmekte başvurduğu en yalın delillerden biri, insanın kasıtlı ve iradî fiiline dayanan delildir. Bu delil, insan fiilinin nispi yani görelî oluşuna ve bu fiilin gerçekleşmesi için araçlara, kudrete ve engellerin ortadan kalkmasına duyduğu ihtiyaca dayanır. Zira eğer söz konusu fiil, bir ilâhî fiil olsaydı, onu gerçekleştirmek için insan fiilinde olduğu gibi araçlara, güce ya da engellerin ortadan kalkmasına ihtiyaç duymazdı.¹⁶⁰ Ayrıca, naks yani eksiklik, insanî ahlâkî fiilin doğal bir özelliğidir. Eğer zulmü gerçekleştiren her fiilin faili Allah olsaydı, O'nun da kınanması ve "zalim" olarak nitelendirilmesi gerekirdi. İnsan fiilinin hataya açık ve çirkinliğe maruz kalabilir olması, insanın bu gerekçeyle çirkin fiili işlemlerini meşru kılmaz. Çünkü insanın bir şeyden vazgeçebilmesi, yani ondan müstağni olması, iki durumdan biriyle mümkündür: Birincisi: Söz konusu şeyin halinden, ne hemen ne de ileride, ondan hiçbir fayda sağlanamayacağı ya da onunla hiçbir zararın giderilemeyeceği anlaşılırsa, o zaman o şeyden vazgeçmek doğrudur. İkincisi: O şeyde gerçekten bir fayda varsa bile, aynı faydaya başka bir yolla da ulaşılabiliyorsa, bu durumda da insan ondan müstağni olur; çünkü aradığı faydayı, o şeye başvurmaksızın elde edebilmektedir.¹⁶¹

Bu kudret ve özgürlük anlayışı, Mu'tezile'nin insana nispet ettiği fiil yaratma yetkisine kadar uzanır ve bu yetki, insanı aynı zamanda fiili ortadan kaldıracak bir varlık hâline de getirir. Onlara göre insan, başkasının fiilini hatta Allah Teâlâ'nın fiilini dahi yok edebilir. Zira birimiz, Allah'ın yaratmış olduğu hayatı ortadan kaldırarak örneğin intihar ederek, O'nun kudretinin eseri olan bir fiili yok edebilir. Yine bir kimse, bir başkasının gerçekleştirdiği bir sükûnet, hareketsizlik fiilini, o mekânda hareket

¹⁶⁰ Abdüsselâm er-Râvî, *el-'Aklu ve'l-Hurriyyah: Dirâseh fî Fikri'l-Kâdî 'Abdîl-Cebbâr el-Mu'tezilî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabîyyetü li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1980), 368.

¹⁶¹ Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 6\181. (قسم التعديل)

meydana getirerek geçersiz kılabilir.¹⁶² Buna göre, insan özgürlüğü ne salt felsefî ne de soyut itikâdi bir mesele olarak görülmelidir; aksine, Mu‘tezile düşüncesinde ahlâkî yapının kalbini oluşturan temel bir ilkedir. Çünkü özgürlük, fiile değer, ahlâkî duruşa anlam, insana ise edilgen değil, sorumlu bir varlık olma niteliği kazandırır. Bu yüzden özgürlük, Mu‘tezile düşüncesinde insanın ahlâkî ve toplumsal etkinliğiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim daha önce “emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker” ilkesinde görüldüğü üzere, bir bireyin kötülüğü ortadan kaldırma veya iyiliği yayma görevi, ancak onun fiil ve tercih özgürlüğüne sahip olması durumunda anlam kazanır.

b. İlahi Teklif ve İnsanın Sorumluluğu

Teklifin manası, ”başkasına bir fiili yapma veya yapmama izninin verildiğini bildirmektir; bu, bir yararı elde etmek ya da bir zararı önlemek amacıyla yapılır ve kişiye bu konuda bir zorluk yüklenir, ancak bu zorluk, onu zorlama (mecbur bırakma) derecesine vardırılmaz”.¹⁶³ Mu‘tezile’ye göre ilahî teklif, adalet ilkesiyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Çünkü onlar, Allah’a anlamsız (abes) bir teklifi ya da hikmete dayanmayan bir fiili nispet etmeyi kesinlikle reddetmişlerdir. Teklifin ancak kudrete dayanması, adaleti gözetmesi ve akıl ile hikmete uygun bir biçimde mükellefe yönelmesi hâlinde geçerli olabileceğini savunmuşlardır.

Mu‘tezile’ye göre teklifin temel unsurları şunlardır: “*Allah, ancak kudret şartıyla teklifte bulunur*”; yani, insanın teklif olunan fiili gerçekleştirme gücüne sahip olması gerekir. Mükellefin, fiili gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu araçlarla donatılması şarttır. “*Nasıl ki bir fiilin teklif edilmesi, ancak o fiilin kişinin eliyle meydana gelebilmesiyle güzel olur, aynı şekilde kişi ancak gerekli araçlara sahip kıldıktan sonra teklif edilmesi de güzeldir.*” Ayrıca mükellefin fiili yapabilmesi ya da

¹⁶² Kādî Abdü’l-Cebbâr el-Mu‘tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi’l-Adl ve’t-Tevhîd*, c. 8\288.

¹⁶³ Kādî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 510.

terk edebilmesi için gerekli olan bilginin sağlanması gerekir. Bu bilgi, nazar (aklı düşünme) yoluyla elde edilen bilgidir. Bilgi ya zarurîdir ya da istidlalîdir: Birincisi Allah tarafından bizde yaratılır ve aklın olgunlaşması ve bulûğa erme ile gerçekleşir; ikincisi ise bizim tarafımızdan elde edilir ve bu da delillerin ortaya konmasıyla mümkün olur.¹⁶⁴

Mu‘tezile’nin teklif anlayışı, mükellefte akıl ve kudret şartlarını esas alır. Zira akıl, iyilik (hüsn) ve kötülüğü (kubh) idrak etme vasıtasıdır; kudret ise fiil ya da terkin mümkün olması için gerekli bir şarttır. Bu nedenle, akıl sahibi olmayan kimse – çocuk ya da deli gibi – teklifin muhatabı olamaz; çünkü hayır ve şerri ayırt edemez ve hür iradeyle tercihte bulunamaz. Bu noktadan hareketle Mu‘tezile, aklın hüsn ve kubhu idrakte şeriattan önce geldiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre insan, peygamberler gelmeden önce dahi tevhid ve adaleti bilmekle mükelleftir; çünkü akıl, tevhidin güzel (hasen), şirkin ise çirkin (kabih) olduğunu; adaletin övülmeye layık, zulmün ise yerilmeye layık olduğunu kavrayabilir. Bu anlayış çerçevesinde teklif, yalnızca bir imtihan veya sınama değildir; aynı zamanda yaratıcı ile mahlûk arasında tamamlayıcı bir ilişkiyi ifade eder. Allah, kudreti olanı mükellef kılar; anlayıp karşılık verebilecek olanı hitaba muhatap eder; insanın kendi iradesiyle yaptığı fiillere göre onu mükâfatlandırır ya da cezalandırır. Bu durum, insanın hür iradeye sahip olmasını ve fiillerinde serbest olmasını gerektirir. Zira irade hürriyetinden yoksun bir kimseye teklifin yöneltmesi geçerli olmaz; böyle birinin sorumlu tutulması da aklen kabul edilemez. İşte bu nedenle Mu‘tezile, cebr anlayışını reddetmiş ve kul fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını, bilakis kullar tarafından meydana getirildiğini savunmuştur.

Çünkü teklif, kudret ve ihtiyar (seçme özgürlüğü) ile anlam kazanır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Mu‘tezile, teklifi sadece peygamberlere tabi olanlarla sınırlı

¹⁶⁴ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fî Fikri'l-Mu‘tezile*, 95.

görmemiş, onu akıl sahibi ve bülüğa ermiş herkes için geçerli sayarak kapsamını genişletmiştir. Onlara göre, dinin temel esaslarını anlamak için aklın kendisi yeterlidir. Dolayısıyla, bir kimseye peygamberin mesajı ulaşmamış olsa bile, düşünme ve tefekkür etme yetisi varsa, tevhid ve adalet konusunda sorumlu tutulur. Bu anlayış, ilahî teklifi yalnızca belli bir şeriata mensup olanlara yöneltilmiş özel bir hitap olmaktan çıkarıp, akla dayalı evrensel bir davet hâline getirir. Bu anlayıştan hareketle, insanın fiillerinden sorumlu olduğu sonucu ortaya çıkar; zira insan bu fiillerin faili hakiki anlamda kendisidir, mecazi olarak değil. Mu‘tezile, bu noktada “fiillerin yaratılması” (halku’l-ef‘âl) meselesinde Eş‘arîlerle ters düşmüştür.¹⁶⁵

Mu‘tezile’ye göre kulların fiilleri bizzat kendileri tarafından meydana getirilmiştir; Allah tarafından değil. Zira kulların fiillerinin Allah’a nispet edilmesi, mükellefin fiilinden soyutlanması ve dolayısıyla sevap ve ikap esasının ortadan kaldırılması anlamına gelir ki, bu da caiz değildir. Bu sebeple, Mu‘tezilî anlayışa göre insanın sorumluluğu tamdır; sadece teklif şartlarını taşımayan kimseler (çocuk, akıl hastası ve kendisine delil ulaşmamış olan kimse gibi) bu sorumluluktan muaftır. Mu‘tezile’nin insanın özgürlüğü ve ihtiyarî fiilleri üzerindeki ısrarı, sadece Cebriyye ve Eş‘arîyye’ye karşı bir kelâmî tavır değil, aynı zamanda insanı hayır ve şerden sorumlu tutan ahlâkî sistemlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Onlara göre ilâhî adalet, insanın itaatine karşılık mükâfatlandırılmasını, isyanına karşılık ise cezalandırılmasını gerektirir. İnsan, iradesi dışında olan bir şeyden dolayı ödüllendirilemez veya cezalandırılmaz. Bu sebeple Mu‘tezile, Allah’ın kötü fiil işlemediğini, kişinin gücünü aşan şeylerle mükellef kılmadığını, çocukları veya kendilerine davet ulaşmamış kimseleri cezalandırmadığını savunmuştur. Bu değerlendirmeler, Mu‘tezile düşüncesinde adalet nazariyesi ile teklif anlayışı arasında derin bir ilişki olduğunu

¹⁶⁵ Eş‘arîler, cebirden kurtulmak için kesb teorisini ortaya koydular, ancak buna rağmen büyük sorunlarla karşılaştılar.

açıkça ortaya koyar. Bu Mu‘tezile görüşü, taşıdığı sıkı akılcılık ve ilâhî zatın tenzihine gösterdiği özenle, İslâm düşüncesinde ahlâkî sorumluluk fikrinin erken dönemlerde temellenmesini sağlamış ve taklîf ile ilâhî adalet arasındaki ilişki hakkında ileri görüşlü tasavvurlar ortaya koymuştur. Her ne kadar sonraki kelâmcıların çoğunluğu onlara muhalefet etse de, onların bu görüşlerinin İslâm ahlâk bilincinin oluşumunda ve insan özgürlüğü ile ilâhî adalet arasındaki uyumun sağlanması çabalarında etkisi inkâr edilemez.

c. İnsanın İradî Filleri-Zorunlu Filleri

Mu‘tezile, insanın gerçekleştirdiği fiiller arasında iki temel tür ayırt eder: zorunlu “zarûrî” fiiller ve iradî (ihtiyârî) fiiller. Bu ayırım, onların fiillerin yaratılması (halkü’l-af‘âl) meselesindeki tutumunu ve ilâhî adaletle olan bağlantısını anlamak açısından oldukça önemlidir. Kâdî Abdülcebâr, fiillerin taksimini şu şekilde açıklar: *“Fiil ikiye ayrılır: Birincisi, oluşu ve türü dışında, ona eklenen bir sıfatı bulunan fiildir. İkincisi ise, sadece oluşu ve türüyle sınırlı olan, yani buna ek bir sıfatı olmayan fiildir.”* Ek bir niteliği olmayan fiiller, örneğin hafif bir hareket ya da kısa bir söz gibi, dalgın birinden meydana gelen fiillerdir ve bunlar övgüye layık değildir. Buna karşılık, oluşu ve cinsinin ötesinde özel bir niteliğe sahip olan fiil, bir şey yaptığını bilerek ve farkında olarak yapan kişinin fiilidir. Yani bilgiyle, kasıtle ve iradeyle gerçekleştirilen fiildir.¹⁶⁶

Görülüyor ki, Kâdî Abdülcebâr, sehven gerçekleşen fiilleri övgüye layık saymadığı gibi, bu tür fiiller için sorumluluk ve ceza da söz konusu etmez. Zira bu fiiller irade ve tercih dışı olarak meydana gelir. Kâdî Abdülcebâr, iradî fiilleri ikiye ayırır ve şöyle der: *“Bir kimse, yaptığı şeyi bilen ve onu diğer şeylerden ayırt edebilen bir durumda ise, ve bu fiili bir zorlamaya maruz kalmadan gerçekleştirmişse, o zaman bu fiil iki durumda olabilir: İlki fiil onun lehineyse yani irade ve kudretle*

¹⁶⁶ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 326.

*gerçekleşmişse, bu fiil hasen sayılır; çünkü kişi bu fiili yapmakla zemme müstahak olmaz. İkinci olarak eğer fiil ona ait değilse yani sorumluluğu taşımayacağı şekilde gerçekleşmişse, bu fiil kabîh sayılır.”*¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar’ın bu taksimini incelediğimizde “eğer zorlanmamışsa” diyerek iradî fiili bir kayıtla şartladığını görüyoruz; yani fiil, bir zorunluluk veya dışsal bir baskı sonucu gerçekleşmemiş olmalıdır. Bu kayıt son derece önemlidir; çünkü bu ifade, seçimin ancak zorlamanın yokluğunda mümkün olacağını ortaya koyar. Yani bir fiil, ancak insanın dışsal bir zorlama olmadan, bilinçli, bilgili ve ayırt edici şekilde yaptığı bir tercih sonucu meydana gelmişse, ahlâkî olarak sorumluluk doğurur. Eğer zorlayıcı bir etki (iljâ) varsa, sorumluluk düşer; çünkü özgürlük ve seçim şartı ortadan kalkmıştır ki bu, Mu‘tezile’nin ahlâk sisteminde vazgeçilmez bir ilkedir. Dolayısıyla, insandan sadır olan iradî olmayan fiiller, hesap ve teklif kapsamına girmez. Çünkü bu tür fiiller, bilinç, irade ve seçimle gerçekleşmemiştir. Oysa, teklifin ve ilâhî adaletin temeli tam da bu üç unsura dayanır.¹⁶⁸

7. Adalet İlkesi ve Kötülük Problemi

a. Tanrı ve Kozmos

Tanrı’nın âlem ile olan ilişkisinin mahiyetine ve keyfiyetine yönelik düşünceler sadece Kelam İlmi’nin değil neredeyse bütün felsefi ve teolojik sistemlerin tartışma alanlarından biri olmuştur. Felsefi ve teolojik sistemlerin büyük oranda ontolojik ve kozmolojik çözümler üzerine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Mu‘tezili düşüncede bu ilişki adalet ilkesi kapsamında ve ağırlıklı olarak ahlaki bir çerçevede ele

¹⁶⁷ Kâdî ‘Abdü’l-Cebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İslâmîyyîn*, 326.

¹⁶⁸ Burada 'tevelleüd fiil' meselesi gündeme gelir; yani bir insanın yaptığı bir fiilden doğan sonuçlardan sorumlu olup olmadığı meselesi. Bu konuda Mu‘tezile arasında görüş ayrılığı vardır. Mu‘tezile’nin çoğunluğu, sebeplerin sonuçlarını zorunlu olarak doğurduğunu kabul etmiş, yani kişinin fiilinden doğan etkilerden de sorumlu olduğunu söylemiştir. Ancak Cübbâi bu görüşe karşı çıkmış ve sebebin sonucu zorunlu olarak meydana getiremeyeceğini savunmuştur. Ona göre, bir şeyi vacip kılan yalnızca onu bizzat yapan ve meydana getiren olabilir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. 2\88.

alınmıştır denebilir. Mu'tezile'nin bu çerçevede ileri sürdüğü görüş ve argümanların ontolojik, kozmolojik ve teolojik düzeylerini ahlaki bir zeminde bütünlüklü ve kendi içinde tutarlı bir biçimde bir teoriye dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Bu teoride fizik/nesnel evren teolojiye epistemik bir zemin oluşturacak tarzda kurgulanmakta ve Tanrı ile nesne arasındaki ilişki evrensel ahlaki ölçülerle sarmalanmaktadır.

Mu'tezili düşünce sisteminde, âlemin yaratılışının Allah'ın iradesine bağlı olduğu kabul edilmekte ve bu irade fiil sıfatlarından biri olarak görülmektedir. Ancak Mu'tezile içerisinde, özellikle Basra ekolüne mensup olan Bîşr b. Mu'temir ve Muammer gibi bazı kelamcılar, bu sıfatın hâdis olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlara göre bu sıfatın konusu olan mahlûk âlem de hâdistir. Diğer bazı Mu'tezile âlimleri ise bu irade sıfatının ezeli olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin bütün mensupları şu noktada ittifak etmişlerdir. İster ezeli ister hâdis kabul edilsin, bu ilahî iradenin âlemin yaratılışından önce olduğudur.¹⁶⁹ İlahi iradenin yaratılışa öncelenmesi karakteristik olarak bütün Kelami düşünce paradigmalarında bir doktrin olarak kabul edilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ın bir şeyi yaratma iradesiyle o iradenin konusu olan mahlûk arasında açık bir ayrım bulunduğunu vurguladığını belirtmek gerekir. Bu irade – ki yaratılışın kaynağıdır– bir mahalde bulunmaz; çünkü Allah cisim değildir ve maddî bir varlık olmadığından dolayı herhangi bir mekânda bulunması söz konusu değildir. Dolayısıyla, O'nun iradesi de bir mekânda yer almaz. Ancak bu iradenin konusu olan yaratılmış âlem maddîdir ve belli bir mekânı işgal eder. Bu noktadan itibaren, yaratılmış âlemin tabiatı ile ilahî zâtın tabiatı arasındaki farktan doğan karmaşık bir mesele ortaya çıkmaktadır. Zira ilahî tabiat, maddî olmayan bir şekilde varlık verir; oysa yaratılmış âlemin mahiyeti, ilahî zattan farklıdır. Nazzâm, Allah'ın iradesiyle bu iradenin konusu

¹⁶⁹ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, c. 1\95.

olan yaratılmış âlem arasında bir ayrım yapar. Ancak o, bu iradenin Allah'ın zatından ayrı olduğunu söylemez. Buna göre, bu ilahî irade ezelden beri faaldir. Bu nedenle, âlemin yaratılması meselesi, doğrudan doğruya Allah'ın iradesiyle bağlantılıdır.¹⁷⁰

Allah'ın iradesi ile âlemin yaratılması arasında ayrım yapma hususunda Mu'tezile mensuplarının ittifak etmeleri, onların hulûl ve ittihâd gibi inanç sistemlerinden uzak durma çabalarının bir yansımasıdır. Zira bu iki anlayış, Mu'tezile'nin temel ilkelerinden olan tevhid ve tenzih prensiplerine en aykırı mezhepler arasında yer alır. Kâinatın işleyişi ve yasalarıyla ilgili olarak Mu'tezile, Allah'ın hiçbir şeyi boş yere yaratmadığını ve tüm fiillerinin hikmet ve amaç doğrultusunda gerçekleştiğini savunur. Buna göre, evrenin yaratılışı keyfî bir fiil değil; ilahî hikmetle bağlantılıdır ve insan aklı bu hikmetin bazı yönlerini idrak edebilir. Kâinata gözlemlenen düzen ve nizam, ilahî fiilin akılcı niteliğine işaret eder.

Evren, nedensellik ilkelerine uygun olarak işler ve bu yasalar, Allah'ın kudretiyle çelişmez; bilakis, O'nun hikmeti ve adaletinin bir gereğidir. Allah, bu düzeni yalnızca zaruri durumlarda—örneğin özel bir hikmete binaen gerçekleşen mucizelerde—bozar. Allah, evrene sürekli ve gelişigüzel müdahalelerde bulunmaz; onun için sabit bir düzen belirlemiştir. Bu düzen, yaratılışın sünnetine uygundur. İnsan, aklı vasıtasıyla bu sünnetleri keşfedebilir; bu da, akla verilen değeri ve onun kâinatı anlama görevini yansıtır. Mu'tezile'ye muhalif olanların, sebepler ile sonuçlar arasında zorunlu bir bağ kurmayarak¹⁷¹ kâinatın yasallığını inkâr ettikleri bir dönemde, Nazzâm evrenin kanunlara bağlı olduğunu açıkça vurgulamıştır. Ona göre evrende imkânsız diye

¹⁷⁰ Elber Nasrî Nâdir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, c. 1\96.

¹⁷¹ Eş'arîlere göre, sebepler ile sonuçlar arasında hakikî ve özsel bir ilişki yoktur; bu ilişki, Allah Teâlâ'nın yarattığı âdî bir irtibattır. Örneğin, ateş kendi tabiatıyla yakmaz; Allah, ateşin bir cisme temas etmesiyle birlikte yanmayı yaratır. Su da kendi tabiatıyla susuzluğu gidermez; Allah, içildiği anda serinliği ve doyumu yaratır. Bu görüş, Allah'tan başka hiçbir varlığın gerçek anlamda tesir gücüne sahip olmadığını savunan Eş'arî öğretisinin temel prensiplerinden biridir. Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma*, Thk. Hasan eş-Şafi'î (Abu Dabi: Daru'l-Hukemâ li'n-Neşr, 2021), 213.

bir şey yoktur; mucizeler dahi doğa yasalarına aykırı şekilde gerçekleşmez. Zira böyle bir durum ilahî hikmete ters düşer. Allah, mutlak hikmet sahibidir (azîz ve hakîmdir); eşyayı tabi kıldığı yasalar ve düzenler dışında bir şey yapmaz. Eşyayı hangi ilkeye göre yaratmışsa, fiilleri de o düzene uygun gerçekleşir.¹⁷²

Mu'tezile'nin bu görüşü, 'tecezzî kabul etmeyen cüz' (الجزء الذي لا يتجزأ) anlayışıyla bağlantılıdır. Buna göre, cevherler ve cisimler her an yeniden yaratılmakta, yani halden hale geçmektedir. Allah, dünyayı ve içindekileri yok edip yeniden yaratmaksızın sürekli olarak var etmektedir. Her ne kadar Nazzâm, Allah'ın âlemi sürekli olarak yeniden yaratmadığını söylese de, bu yenilenmeyi eşyanın tabiatına dayandırır. Bu da onun meşhur 'içsel dayanışma hareketi' teorisiyle açıklanır. Nazzâm'a göre, bu içsel hareket, yaratılış sürecinde cismin ayrılmaz bir zorunluluğudur.¹⁷³

Sürekli yaratılış (الخلق الدائم) teorisi, varlıkların içsel dinamik doğasını ve kendi kendine hareket edebilme imkânını teyit etmektedir. Buna göre, her şey kendi unsurlarını sürekli olarak yenileyebilme yetisine sahiptir. Bu yenilenme ve değişim, eşyanın özünde saklı bulunan bir tabiata dayanır; bu da, Allah'ın onları bu şekilde yaratmasından kaynaklanan zorunlu bir yasallık arz eder. Bu yasa, istisna kabul etmeyen bir zorunluluk niteliğindedir.¹⁷⁴ Bu anlayış, Nazzâm'ın yaratılış aklî ve ahlaki bir çerçevede açıklama çabasını ortaya koyar. Bu yaklaşım, Allah'ın kudretini inkâr etmeden, onu düzenli ve hassas bir kozmik sisteme bağlar. Mucizeyi kural değil, istisna olarak kabul eder ve insan aklına, düzenli yasalar aracılığıyla kâinattaki olayları anlama imkânı tanır.

¹⁷² Reşid Hayyun, *Mezhebü'l-Mu'tezile: Min'el-Kelâm ile'l-Felsefe* (Medarik li'n-Neşr, 2015), 191.

¹⁷³ Reşid Hayyun, *Mezhebü'l-Mu'tezile: Min'el-Kelâm ile'l-Felsefe*, 191. Nazzâm'ın bu fikri muhtemelen Herakleitos'tan etkilenmiştir; zira bu düşünce, Herakleitos'un felsefesinin temel dayanaklarından biridir.

¹⁷⁴ Reşid Hayyun, *Mezhebü'l-Mu'tezile: Min'el-Kelâm ile'l-Felsefe*, 192.

b. Husun-Kubuh Nazariyesi

Mu'tezili düşünce sisteminde adaletin ahlaki temellerinden biri de iyilik ve kötülüğün mahiyetine, kaynağına, öznesine ve bilgisine dair tartışmalardan ortaya çıkan bütünlüklü bir perspektiftir. Husun ve kubuh kavram çifti etrafında cereyan eden tartışmaların bir yönü Tanrı'nın fiilleri ile ilgili olduğu halde diğer yönü insanın eylemleri ve ahlaki sorumluluğu ile ilgilidir.

Mutezile'ye göre hüsn ve kubuh, akıl yoluyla idrak edilir; çünkü bu iki değer, fiillerin zatında mevcuttur. Doğrulukta, onu güzel (hasen) kılan zatî bir anlam vardır; yalan ise, onu çirkin (kabih) kılan zatî bir anlama sahiptir. Allah adil ve hikmet sahibi olduğundan, fiilleri daima adaleti ve hayrı hedefler. Bu nedenle, Allah'a yalan nispet etmek caiz değildir; çünkü yalan zatında kabih olup Allah'a yaraşmaz. Aksine, doğruluk zatında hasen olduğundan, Allah'ın doğru söylemesi vacip olur. Aynı şekilde, tüm güzel sıfatlar, onları güzel kılan bir anlamı zatlarında barındırır; çirkin sıfatlar da aynı şekilde, zatlarında kabih yapan bir anlam taşırlar. İnsan, bu zatî anlamlara bakarak fiillerin hüsnüne veya kubhuna hükmeder. Şeriatın emir ve yasakları ise, emredilen fiilin zatında mevcut olan hüsnüne, ya da yasaklanan fiilin zatındaki kubha dayanır. Yani şeriat, fiillerin zatında bulunan hüsn ve kubhu ortaya çıkarır, bize bildirir ve ona göre emir veya nehiyde bulunur. Dolayısıyla, şeriatın fonksiyonu hüküm koymak değil, haber vermektir. Dolayısıyla Mutezile, bilgi edinmenin temel ilkeleri ile nimete şükretmenin, vahiy (sem') gelmeden önce de akıl yoluyla vacip olduğunu kabul etmiştir. Aynı şekilde, hüsn ve kubuh da akılla bilinmelidir; güzel olanı benimsemek ve çirkin olanı terk etmek de aklen vaciptir.¹⁷⁵

Mutezile'nin görüşlerini savunurken dayandıkları en önemli delillerden bazıları şunlardır:

¹⁷⁵ Ebû'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1\58.

1. Eğer hüsñ ve kubh, sadece şeriat yoluyla bilinseydi, akıl sahipleri şeriat gelmeden önce herhangi bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna hükmedemezdi. Ancak tarihsel olarak görmekteyiz ki, insanlar şeriat nazil olmadan önce de akıllarıyla hüküm verirler ve aklın gösterdiğine göre iyiyi ve kötüyü ayırt ederlerdi. Örneğin, ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olan birini kurtarmayı güzel (hasen), zulmü ve insanların malını haksız yere yemeyi çirkin (kabih) sayarlardı. Hatta bu bilgi, şeriatla bağılı olmayan, bir dine inanmayan veya herhangi bir örf tanımayan insanlar için dahi geçerlidir. Bu da gösteriyor ki, hüsñ ve kubh, akılla bilinen şeylerdir.

2. Bir kimse, bir amacı gerçekleştirmek için yalan ve doğruluk arasında eşit şekilde tercih yapabilecek durumda olsa bile, kesinlikle doğruyu tercih eder. Aynı şekilde, ölümlle yüz yüze gelmiş birini gören bir kimse –ondan herhangi bir karşılık beklemezsiniz, onun çocuk ya da deli olması gibi– hiçbir dünyevî menfaat ummadan onu kurtarmaya meyleder. Bu da insanın aklıyla iyiyi tanıdığını ve iyiliği sırf onun iyi olduğu için tercih ettiğini gösterir.

3. Eğer hüsñ ve kubh, sadece şeriatla bilinseydi, kıyasın kapısı kapanır ve birçok mesele hakkında hüküm verilemezdi. Hâlbuki ümmet, hükümlerin maslahat (yarar) ve mefsedet (zarar) temeline dayandırılarak gerekçelendirileceği hususunda icmâ etmiştir. Bu ve benzeri delillerle, Mutezile akıl yoluyla eşyanın hüsñ ve kubhunun bilinebileceğini ve insan aklının, şeriatın gelmesinden önce dahi bu değerleri idrak edebileceğini savunmuşlardır.¹⁷⁶

Buna ek olarak, eğer ilâhî adalet, Allah'ın bütün fiillerinin güzel (hasen) olana yönelmesini gerektiriyorsa, bir fiilin hasen ya da kabih oluşu, sadece Allah'ın onu emretmiş ya da yasaklamış olmasına değil, bizzat fiilin kendine ait niteliklerine bağılıdır. Allah doğruluğu emretmiştir; çünkü doğruluk zatında güzeldir. Yalanı yasaklamıştır;

¹⁷⁶ Muhammed es-Seyyid Naîm, *Nasîbu'l-Mu'tezile fî Tetavvuri 'Ilmi'l-Kelâm*, 180\181.

çünkü yalan zatında çirkindir. Fiiller, kendilerine özgü bazı özel vasıflardan dolayı hasen veya kabih olarak nitelendirilir. Zulüm çirkindir; çünkü içinde fayda olmayan bir zarar barındırır veya bir başkasına hak etmediği bir zararı verir. Buna karşılık, söz söylemek hasen olabilir; çünkü fayda içerir, bir zararı giderir, doğru olur, iyiliği emreder, kötülükten sakındırır, maslahat içerir veya yüklenmesi mümkün bir yükümlülük olur. Dolayısıyla Allah'ın doğruluğu emretmesi, emredilen şeyin salâh (düzen, hayır ve iyilik) içerdiğine delalet eder. Allah'ın yalanı yasaklaması ise, yasaklanan şeyin fesat (bozulma, zarar) içerdiğini gösterir.

Bu durumda emir ve nehiy, fiillerin mahiyetine işaret eden delillerdir; onların güzel ya da çirkin olmasını belirleyen şeyler değildir.¹⁷⁷ Eylemlerde husun¹⁷⁸ ve kubuh¹⁷⁹ özsel (zatî) ise, bu, eylemlerin güzellik ya da çirkinlikle nitelendirilen cisimlere veya şekillere benzer olduğu anlamına gelmez. Çünkü zulüm yapan kişi, bunu bilerek ve kastederek yaptığında kınanmaya layıktır; oysa çirkin görünen bir yüz için durum böyle değildir. Yüzün çirkin olduğu söylenir çünkü ruh, ona bakmaktan tiksindir; bazıları onu beğenebilir, bazıları ise çirkin bulabilir. Hatta aynı kişi, başlangıçta çirkin bulunduğu yüzü daha sonra beğenebilir, ki bu durumda bilgisi değişmemiştir. Akli başında kimselerin yalan ve zulmü değerlendirmesi de böyledir; onlar bunların çirkinliğinde ve

¹⁷⁷ Ahmed Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm*, c. 1\153. “Kabih (çirkin) ve hasen (güzel) fiillerin asıllarına dair bilgi, zarurîdir ve aklın kemâlinden sayılır. Eğer bu tür bilgiler akılla bilinmeseydi, asla bilinemezdi; çünkü nazar ve istidlâl (aklı çıkarım) ancak akli kemale ermiş birinden ortaya çıkabilir. Akli kemale ermiş kimse de, bu temel ahlâkî esasları zorunlu olarak bilen kimsedir”. Kâdî 'Abdü'l-Cebbâr, *el-Mecmû' fî'l-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, c. 1\233.

¹⁷⁸ El-hasan, el-kabih'ten güzellik sebebi bakımından farklıdır. Çünkü el-kabih, akla uygun belirli nedenler dolayısıyla çirkin addedilir; bu nedenler sabit olduğunda çirkinlik zorunlu hale gelir. El-hasan ise, bu tüm nedenlerin kendisinden kalkması halinde güzellik kazanır ve varlığın salt mevcudiyetinden farklı olarak, onu yokluk hükmünden çıkaran ilave bir durum kazanır. Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muḡnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 6\59.

¹⁷⁹ Mutezile, kabih fiilleri iki kısma ayırır: Birincisi, zatı gereği çirkin olan fiillerdir; çirkinlikleri başka bir şeye bağlı değildir. Örneğin, zulmün zulüm olması ya da yalanın yalan olması gibi. Bu tür fiiller, kendilerinde bulunan bir özellik sebebiyle doğrudan çirkindir. İkincisi, çirkinliği başka bir şeye götürmesi bakımından çirkin olanlardır. Bu tür fiiller, genellikle şer'ân çirkin sayılan fiillerdir. Bunlar ya aklen kabih bir fiile götürdükleri için ya da bazı vacipleri yerine getirmeyi engelledikleri için çirkin sayılır. Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muḡnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 6\58.

faillerinin kınanmayı hak ettiğinde anlaşırlar. Görünüşün güzel ya da çirkin olması, arzunun oluşması veya doğuştan gelen tiksintiye bağlıdır ve bu, bize bağlı bir durumdur, ona değil. Oysa bir eylemin güzel veya çirkin olması, sadece ona özgü bir durum sebebiyle güzellik veya çirkinlik kazanır.¹⁸⁰

Buna ek olarak, Mutezili düşünürler kısmi kötülük ile mutlak kötülük arasında ayırım yapmışlardır; bireyi etkileyen acı, bireysel açıdan bir kötülük sayılabilir, ancak genel düzenin ölçüsünde daha geniş ve daha tam bir hayra yol açabilir. Bazıları, Allah'ın akılla hükmedilen adalet kurallarıyla çelişmediği sürece, insanı daha büyük bir hayırlı amaç için görünüşteki bir kötülükle imtihan ettiğini kabul etmiştir. Tahsin ve Takbih teorisi, Mutezile okulunun en belirgin özelliklerinden biridir. Bu teori, iyilik ve kötülük ile adalet ve zulmü ayırt etmeye yönelik akılcı bir bakış açısı oluşturur ve bu da Mütezile'nin "ilahi adalet" meselesi ve kötülük problemi konusundaki anlayışının inşasında merkezi bir rol oynamasını sağlar. Bu bakış açısı, onlara kötülük problemi konusunda büyük ölçüde tutarlı bir tasarım sunma imkânı verdi; bu tasarım iki temel üzerine kuruludur: insan iradesinin özgürlüğü ve ilahi fiilin hikmet ve akli adalet gereklilikleriyle sınırlanması. Böylece, iyilik ve kötülük teorisi, Mütezile'de sadece ahlaki bir teori olmakla kalmayıp, aynı zamanda Tanrı'nın dünya ile ilişkisini yorumlayan kelami sistemlerinin temelini oluşturmuştur. Bu noktada adalet ile rahmet sıfatlarına zarar vermeden kötülüğün varlığı makul ve meşru bir zemine taşınmıştır.

c. **İradi Kötülük**

Mu'tezili düşüncede, felsefi düşünce ve teorilerden farklı olarak, kötülük problemi tümüyle insan eylemleri ile sınırlandırılmakta ve insanın ahlaki sorumluluğu ile ilişkilendirilmektedir. İnsanın varoluşsal yapısı ve tabiatı ile doğrudan ilişkili olan kötülük, kesin ve açık bir biçimde Allah'ın zatından ve fiillerinden bağımsız olarak

¹⁸⁰ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 130.

değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İlahi irade ve fiilin somut tezahürlerinden biri olan insan doğası ve onun iyilik ve kötülük yapmaya eğilimli olması başlı başına bir tür iyilik ve nimet olarak düşünülmüştür. Allah'ın insanı eylemlerini yaratacak imkan ve kudrete sahip özgür bir varlık olarak var etmesi başlı başına bir iyilik olarak kabul edilmiştir. Mu'tezili düşüncede insanın irade ve kudret sahibi bir varlık oluşu, kötü olanı veya kötülüğü tercih etmesine temel oluşturmaktadır. Bu bağlamda sadece iradi düzeyde söz konusu edilmekte ve anlamlı hale gelmektedir.

İrâdî kötülük, insanın özgür iradesiyle yaptığı seçimler sonucu ortaya çıkan zarar veya kötülüktür; örneğin: adam öldürme, yalan söyleme, aldatma, fesat çıkarma gibi. Mu'tezile, irâdî kötülüğü hür irade ve ahlâkî sorumluluk çerçevesinde ele alır. Onlara göre bu tür kötülükler, insanın özgür seçimlerinin doğrudan bir sonucudur ve Allah'ın fiilleri arasında yer almaz. Zira –daha önce de belirtildiği üzere– Allah, insana fiilden önce seçme kudreti ve irade vermiştir; dolayısıyla insan, kendi fiilinin sonuçlarından sorumludur.¹⁸¹ Dolayısıyla Mu'tezile âlimleri, istitaatın fiilden önce geldiği konusunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre bu kudret, hem fiile hem de onun zıddına yönelme imkânı sağlar ve fiili zorunlu kılan (mûcib) bir kudret değildir. Ayrıca hepsi, Allah'ın kulunu gücü yetmeyen bir şeyle sorumlu tutmasını kesin olarak reddetmişlerdir.¹⁸²

¹⁸¹ Bu mesele, daha önce değindiğimiz 'türemiş fiil' (el-fi'lü'l-mütevellid) tartışmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Mutezile'yi "tevellüd" teorisini kabul etmeye sevk eden başlıca iki neden, onların itikadî ve ahlâkî yapılarında temel bir yere sahiptir:

1. İnsan iradesinin özgürlüğüne olan inanç: Mutezile'ye göre insan, iradesi ve fiilinde özgür değilse ahlâkî sorumluluğu da geçersiz olur. Bu nedenle, insan bir sebebi özgür iradesiyle tercih ettiğinde, o sebepten doğan sonuçlardan –doğrudan olmasa bile– sorumlu tutulur.

2. Nedensellik (illiyet) ilkesine olan inanç: Mutezile, her etkinin bir sebebe bağlı olduğu şeklindeki aklî ilkedden hareket eder. Sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişki vardır. İnsan, bir sebebi iradesiyle gerçekleştirdiğinde ve ondan bir sonuç doğduğunda, bu sonuç "tevellüd" yoluyla ona nispet edilir. Çünkü sebebi bilerek ve isteyerek ortaya koymuştur. Bknz: Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr el-Felsefî fi'l-İslâm*, c. 1\481-482.

¹⁸² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 1\275.

Öyleyse, insandan sadır olan kötülükler onun kendi sorumluluğundadır; çünkü Allah Teâlâ insana dilediğini seçebileceği tam bir irade ve özgürlük vermiştir. Allah, insan için daima hayrı ister; nitekim Kur'ân'da şöyle buyurur: 'Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.'¹⁸³ Allah, bir kulunu kör edip sonra ona 'gör, yoksa seni cezalandırırım' demez; O, en merhametli ve en adil olandır. O hâlde nasıl olur da Allah, bir kimseyi saptırır, sonra ona 'doğru yolu bul, yoksa seni azaba uğrattırım' diyebilir?! Bu nedenle, Allah'a isyan eden ve O'nu gazaplandıran kimse için 'Allah onu bu günaha sevk etti' demek caiz değildir. Zira Yüce Allah şöyle buyurur: 'Bu, senin ellerinle yaptıklarındandır; Allah kullara asla zulmetmez.'¹⁸⁴

d. Tabii Afetler

İnsanoğlunun hayatı, türlü imtihanlar, musibetler, felaketler, hastalıklar, dertler ve zorluklarla doludur. Peki neden depremler, seller, yangınlar ve volkanlar yeşili kuruyu ayırt etmeden her şeyi yutar, küçüğü büyüğü öldürür, kadınla çocuğu ayırmaz? Hayvanlar neden türlü zahmetler çeker de sonunda kesime uğrar? Bu tür sorular, kötülük probleminin en zor yönlerinden birine işaret eder; zira bu durum, yaşadığımız dünyanın yapısıyla bağlantılı olan tabii âfetler ve doğa kaynaklı kötülükler konusuna ilişkindir. Mu'tezili düşüncede böyle olaylar, ahlâkın konusu olmayıp, tabiatın ve yaşamın varoluşsal ve fiziksel yasalarıyla ilişkilendirilir. Başka bir ifadeyle bunlar, insanın özgür iradesinden değil, yeryüzünün yaratılışında var olan tabiat yasalarından kaynaklanır. Bu mesele, kelâmî düşüncede *musibet*, *elem* ve *ızdırap* vb. başlıklar altında incelenir ve Allah'ın hikmeti, adaleti ve rahmetiyle nasıl bağdaştırılacağı zemininde tartışılır.

¹⁸³ (Bakara, 2/185).

¹⁸⁴ (Âl-i İmrân, 3/182). Muhammed Amâra, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 1\120-121.

Mu'tezile âlimleri, Allah Teâlâ'nın günahları irade etmediği konusunda görüş birliğine varmıştır. Ancak el-Mirdâr (el-Mirdâr b. Amr) bu konuda farklı bir görüş dile getirmiştir. Ona göre: Allah günahları irade etmiştir, zira kullar ile o fiiller arasında engel koymayıp onları serbest bırakmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 1\273.

Mu‘tezile’ye göre, bir kimseyi hasta eden ve dert ile musibetlere uğratan Allah Teâlâ’dır; insan kendi kendisini hastalandırmaz. Aynı şekilde, bitki ve ekinlere isabet eden musibetler de Allah’ın fiilidir. Ancak, ekin ve nebatata insanlar tarafından yapılan zulüm ve haksızlıklar, Allah’tan değil, insanların zulüm içeren fiillerindedir. Bu tür kötülüklerde Allah’ın hiçbir müdahalesi yoktur; sorumluluk tamamen bu fiilleri işleyen zalim kişilere aittir.¹⁸⁵

Mu‘tezile’nin, kötülük ile fesat (bozgunluk) arasında bir ayırım yaptığına da dikkat çekmek gerekir. Onlara göre, hastalıklar, acılar ve musibetler her ne kadar kötülük (şer) sayılsa da, bunlar fesat değildir ve bu nedenle çirkin (kabih) de değildir, Çünkü Mu‘tezile şöyle der: *'Her ne kadar tabiat acıya karşı isteksizlik gösterse ve nefis acıdan hoşlanmasa da, her acı çirkin değildir.'* Hatta acı bazen güzel (hasen), hatta gerekli olabilir; nitekim hacamat veya kan alma (fasd) gibi tıbbi işlemler böyledir. Dolayısıyla, eğer acı mutlak bir zarar taşımıyorsa, hatta faydası zararından fazlaysa, onu istemek vacip olur. Şefkatli bir babanın çocuğunu heveslerinden alıkoyması, arzularını engellemesi ve onu türlü kötülüklerle karşı koruması da böyledir. Acı ancak mutlak zarar içerdiğinde veya zulme denk düştüğünde çirkin kabul edilir.¹⁸⁶

Ebu'l-Hasen el-Eş‘arî, Mu‘tezile’nin görüşlerini —özellikle Ebu Ali el-Cübbâî’nin kanaatini— bize şöyle nakleder: “Cübbâî, Allah’ın yaptığı hayırlarla hayır sahibi (hayırlı) olduğunu, çünkü kişiden çokça kötülük sadır olursa onun için ‘kötü kimse’ (şerrîr) denileceğini iddia ederdi. Ayrıca hastalıkların ve sıkıntıların hakikatte kötü olmadığını, sadece mecaz yoluyla kötü sayıldığını ileri sürerdi. Aynı görüşünü Cehennem hakkında da sürdürürdü. Kötülük yapanların çoğuluna ‘eşrâr’ (kötüler) denilmesini de bu bağlamda değerlendirirdi. Cübbâî’ye göre, Cehennem azabı ne hakikî

¹⁸⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât el-Mu‘tezilî, *el-İntisâr*, 56.

¹⁸⁶ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 56.

anlamda hayırdır ne de şer. Zira hayır, nimet ve insan için fayda sağlayan şeydir; şer ise anlamsızlık (abes) ve bozulmadır (fesat). Cehennem azabı ise ne bir iyilik (salah) ne de bir bozgunculuk (fesad) sayılır; ne bir rahmettir ne de bir menfaat. Ancak o, Allah'ın adaleti ve hikmetinin bir tezahürüdür."¹⁸⁷

El-hayyât, Mu'tezile'nin görüşünü daha açık bir şekilde şöyle ifade eder: *'Allah Teâlâ'nın kıtlık, kuraklık ve ekinlerin helâk olması gibi şeyleri yaratması, gerçekte anlamda değil, mecazî anlamda kötülük (şer) ve fesat (bozgunluk) sayılır. Hakikatte ise bunlar hayır ve salah (düzen) kapsamındadır. Zira Allah Teâlâ bunları kulları için, onların başlarına gelenlere sabretmeleri ve böylece cennette ebedî nimetleri hak etmeleri için yaratmaktadır. Aynı zamanda bu musibetlerle onlara kıyametin şiddetini ve oradaki azabın dehşetini hatırlatır ki günahlardan kaçınınsınlar ve o günün azabından kurtulsunlar. Cehennem azabından kurtuluşa ve cennette ebediliğe vesile olan bir şey ise, hakikatte ne şer ne de fesattır; bilakis fayda, hayır ve salah demektir.'*¹⁸⁸

Mu'tezile içerisinde, Abbâd b. Süleyman tarafından temsil edilen farklı bir eğilim daha vardır. Bu görüş, Allah'ın mecaz anlamda bile olsa 'şer' olarak adlandırılabilen bir şeyi yaratmasını reddeder. Bu bağlamda, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî şöyle aktarır: *"Mu'tezile, Allah'ın şerleri ve kötülükleri yaratıp yaratmadığı konusunda iki farklı görüşe ayrılmıştır. Mu'tezile'nin tamamı —Abbâd hariç— şöyle der: Allah, hastalık gibi mecaz anlamda 'şer' olan şeyleri ve ceza mahiyetindeki mecazî kötülükleri yaratır. Ancak Abbâd, Allah'ın hakikatte 'şer' ya da 'kötülük' olarak adlandırılabilen hiçbir şeyi yaratmadığını savunur."*¹⁸⁹

Abbâd b. Süleyman ayrıca şunu da iddia eder: *"Allah Teâlâ hiçbir yönüyle şer işlemiş değildir. Ne Cehennem azabını, ne de hastalıkları ve musibetleri hakikî ya da*

¹⁸⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 2\195.

¹⁸⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât el-Mu'tezilî, *el-İntisâr*, 85.

¹⁸⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 1\287.

mecazî anlamda şer olarak nitelendirmek doğru değildir.” O, bu konuda diğer Mu‘tezile âlimlerine muhalefet eder ve onlara şöyle karşı çıkar: “Eğer siz, Bârî’nin (Allah’ın) herhangi bir yönüyle ‘şer’ olan bir fiil yaptığını söylüyorsanız, o hâlde O’nun ‘şerir’ (kötü) bir varlık olduğunu reddetmek için elinizde ne engel kalıyor?”¹⁹⁰

Mu‘tezile’nin doğal kötülük konusundaki tutumu şu şekilde özetlenebilir: Ağrıların ve hastalıkların faili açıkça Allah Teâlâ’dır; çünkü bunlar başka hiçbir varlığa isnat edilemez. Bu durumda, Allah’ın fiilleri arasında şer, abes veya fesat olmayacağından, bu tür acıların da hayır olması gerekir — ya da Mu‘tezile’nin ifadesiyle, yalnızca mecaz anlamında şer kabul edilir. Ancak Mu‘tezile’nin bu görüşü sürdürebilmesi, Allah üzerine vâcip olan “İvaz” (telafi ve karşılık) ilkesini benimsemeleri sayesinde mümkün olmuştur. Onlara göre, Allah bu acılara karşılık olarak mutlaka bir karşılık (ivaz) vermelidir. Ne var ki, bu telafi fikri —farkında olmadan— bu fiillerin aslında şer olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Zira ancak bir kötülük söz konusu olduğunda, onun telafisine ihtiyaç duyulur. Bu nokta, Abbâd b. Süleyman’ın Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştiriyi açıkça ortaya koyar. Abbâd’a göre eğer Allah acı veriyor ve sonra bunu telafi ediyorsa, bu acının şer olduğunu ve telafinin de bu şerri meşrulaştırmak için getirildiğini kabul etmiş oluyorlar. Oysa Allah Teâlâ, her şeye kadir olduğu hâlde, bu acıyı hiç yaratmayabilirdi. Hele ki bu acı bir kötülükse ve üzerine telafi vacipse, o zaman bu acının yaratılması başlı başına çelişkili bir tutumdur. Sonuç olarak, Abbâd’ın bu eleştirisi, Mu‘tezile’nin “Allah kötülük yapmaz” ilkesini savunurken, dünyadaki kötülükleri açıklayabilmek adına İvaz fikrine sığınmasının ortaya çıkardığı iç tutarsızlığa işaret etmektedir.

¹⁹⁰ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, c. 2\195.

e. Allah'ın Hikmeti

Adaletin aslı hakkında, yani Allah'ın zalim olmadığı, zulmü kabul etmediği, onu istemediği, yaratmadığı, kullarına haksızlık yapmadığı ve onlardan günah işlemelerini istemediği hususlarında Mu'tezile'nin yaklaşımını ortaya koymaya çalıştık. Bunun yanında Mu'tezili düşüncede Allah'ın kullarından sadece iyilik yapmalarını istediği, bu yüzden onlara iyiyi ve kötüyü ayırt etmeleri için akıl ve tam irade verdiği; böylece uygun ve doğru gördükleri yolu seçebileceklerine dair görüşler ifade edilmiştir. Bütün bunlar açıklandıktan sonra, bu araştırma çalışmasının sonunda Allah'ın bu konulardaki hikmetine değinmek konunun bütünlüklü bir biçimde kavranması adına önem arz etmektedir.

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de, bu dünyada insanın yaratılışının hikmetlerinden birinin, verdiği nimetlere karşı insanın şükür, ibadet ve kulluk yapması ve böylece ahlaki bir yaşam sürmesi olarak belirlemektedir. Kur'an'da "cinlerin ve insanların ancak Allah'a kulluk etsinler diye yaratılmış olduğu" belirtilmektedir."¹⁹¹ Allah İnsanlardan ve cinlerden kendisine kulluk etmelerini talep etmektedir.¹⁹² Mutezile âlimleri, Allah'ın kullarından ibadeti zorunlu olarak değil, kendi iradeleriyle yapmalarını istediğini vurgularlar. Çünkü Allah onları, ibadete muktedir olacak şekilde yaratmıştır. İçlerinden bazıları, ibadeti istemesine rağmen onu terk etmeyi tercih etmiştir. Eğer Allah, ibadeti cebir ve zorlamayla istemiş olsaydı, hiç şüphesiz tamamı ibadeti yerine getirirdi.¹⁹³ Allah Teâlâ kullarını faydalarına olacak şekilde yaratmıştır; onlara zarar vermek için değil. Ve mükellef olmayan varlıkları da, sadece mükellef kulların onlardan

¹⁹¹ (Zariyat 51\56)

¹⁹² Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 5\620.

¹⁹³ Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 5\621. Ne zaman denilirse ki: "Madem Allah onları kendisine ibadet etsinler diye yarattı, öyleyse neden ibadet etmiyorlar?", biz deriz ki: Allah onları ibadet etmeleri için yarattı ve onlara ibadet etme emri verdi. Fakat kim bu emre muhalefet ederse, bu onun kendi tercihinden kaynaklanır, Rabbinden değil. Buradaki murat, onları ibadete mecbur kılmış olması değildir. Eğer öyle olsaydı, ibadet ettikleri için sevap kazanmazlardı, tıpkı insanların ten renkleri veya beden şekilleri üzerinden sevap kazanmamaları gibi. Hâkim el-Cüşemî, *Et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, c. 9\6607

faydalanmaları, ibret ve delil edinmeleri için yaratmıştır.¹⁹⁴ Zira Allah'ın hikmeti ve adaleti gereği, yaratılışın abes ve anlamsız olması mümkün değildir. Bilakis, her şeyin sağlam bir tedbir ve kusursuz bir nizam üzere olduğunu gösterir. Bu nedenle, kâinata bulunan her şey, mutlaka övgüye layık gayelere ve faydalı maksatlara ulaştırıcı olmalıdır.¹⁹⁵

Mu'tezile alimlerinin yaratılıştaki illetin¹⁹⁶ yönünü belirlemedeki mantığı, ilâhî adalet kavramına dayanır. Zira İlâhî adalet, Allah'ın fiillerinin tamamının güzel olmasını gerektirir; çünkü O, çirkini seçmez. Yaratılışın hikmeti, yalnızca insanoğlunun menfaatidir. Bu menfaat, Allah'ın çirkinleri değil, güzellikleri (muhassinât) yaratmasında ortaya çıkar. Dolayısıyla mükellef kişinin bilmesi gereken şey, Allah'ın kötü, zararlı ve çirkin fiilleri işlemediğidir. İnsan bunu bildiği zaman, O'nun yarattığı her şeyin çirkin değil, güzel olduğuna inanmakla yükümlü olur.¹⁹⁷ Özellikle vurgulamak gerekir ki, Mutezile'nin, Allah'ın âlemi yaratmaya bir illetle (sebep/gaye ile) başlamış olmasından kastı, bu illetin zorunlu olarak malulü (sonucu) doğurduğu

¹⁹⁴ Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *el-Makâlât ve ona ekli olan 'Uyûnü'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*, Thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî (Amman: Dârü'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018), 330.

¹⁹⁵ Ahmed Subhî, *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*, 83. Allah Teâlâ fiillerinde muhtar olduğuna göre, iki seçenektan birini iradesiyle tercih etmesi gerekir. Bu tercih ise, Allah'ın zâtının dışında bir gerekçeye dayanmak zorundadır. İşte bu gerekçe, failin fiile yönelmesini sağlayan etkendir ve fiilin sonucunda ortaya çıkan maslahatlarla ilgilidir. Gerçek anlamda bir seçim, ancak böyle bir güdüyle iradenin bir tarafa yönelmesi durumunda mümkündür; ancak o zaman “şunu seçti, diğerini değil” denilebilir. Aksi takdirde, tercih edilen şey, hak etmediği hâlde seçilmiş ve daha üstün bir amaç taşıyan fiil terk edilmiş olur ki, bu durumda fail abes iş yapmış ve sefih davranmış olur. Zira abeslik ve sefahat, yüce bir amaca sahip olan uygun bir fiilden yüz çevirip, gayesiz ve değersiz bir fiile yönelmektir. Muhammed es-Seyyid Naîm, *Nasibu'l-Mu'tezile fi Tetavvuri 'Ilmi'l-Kelâm*, 190.

¹⁹⁶ Filozoflar ile kelim âlimleri –ister Mutezile olsun ister Eş'arîler veya diğerleri– Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunda ve dilerse onu yok edebileceğinde veya devam ettirebileceğinde ittifak etmişlerdir. Ancak gerçekte, Allah'ın âlemi yaratışını ve fiillerini nasıl gerekçelendirdiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Filozoflar, âlemin Allah'tan doğal bir şekilde sudur ettiğini, herhangi bir gaye veya illet olmaksızın meydana geldiğini savunmuşlardır. Çünkü onlarca, illet ve gaye ile yaratmak, eksiklik veya ihtiyaç anlamına gelebileceği için bu, Allah hakkında düşünülemez. Eş'arîlere gelince, onlar da Allah'ın fiillerinde illiyet (nedensellik) fikrini kabul etmenin, Allah'ın mutlak kudretini sınırlandırmak anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Zira Allah, kadim bir ilimle bilen ve kadim bir irade ile murad eden bir varlık olduğundan, fiillerinde bir illet şart koşmaya gerek yoktur. İnsan ise sonlu bir kudrete ve sınırlı bir bilgiye sahip olduğundan, onun bir işi bir gaye veya illet için yapması doğaldır. Fakat gaybı, şahit olana kıyasla değerlendirmek mümkün olmadığından, bu durumu Allah hakkında geçerli saymak doğru değildir.

¹⁹⁷ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile*, 88; Kâdı Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fi Ebbâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 11\59.

anlamına gelmemesidir. Başka bir ifadeyle kastedilen şey, yaratmanın O'na yakışır bir hikmete dayanmasıdır. Dolayısıyla, Allah'ın fiillerindeki gâiyyet/amaç, O'na aciziyet veya noksanlık nispet etmek anlamına gelmez; bilakis bu anlayış, Allah'ın fiillerinin abes olmadığını vurgulamak içindir.¹⁹⁸

Mahlûkâtın bu şekilde yaratılması, insanın ondan fayda sağlayabilecek yeterlilikte olmasını gerektirir. Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın insanı yaratması, insanı var olan nimetlerden faydalandırmak içindir. Bu durum insanın zatı itibarıyla yaratılmışlardan faydalanmaya asıl ve layık olmasına imkân tanıyan derin anlam katmanlarını içermektedir. Çünkü Allah, insanı kuvve, bilgi ve irade sahibi kılarak, menfaat elde etmesi ve zatını kemale erdirmesi için yaratmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın fiillerindeki güzellik ve illetlerin hikmetleri, insanın bunlardan faydalanabilme kudretiyle karşılık bulur. Bütün bunlar ise, Allah'ın adaletiyle doğrudan ilgilidir; zira O, zulmetmez ve çirkin fiil işlemez. Aksi takdirde, menfaat anlamı ortadan kalkar ve buna bağlı olarak da teklif düşmüş olur.¹⁹⁹ Peki, teklif (dini yükümlülük) kolay mıdır yoksa meşakkatli midir? Kâdî Abdülcebbar şöyle der: *Bil ki, teklifin (dini yükümlülüğün) mutlaka bir meşakkat (zorluk) içermesi gerekir. Lafzın zahiri de bunu göstermektedir; nitekim Ebu Hâşim bu durumu "külfet" in esas alınması gereğiyle açıklamıştır. Meşakkatin dikkate alınmasının sebebi şudur: Eğer yükümlülükte zorluk olmasaydı, insan sevap kazanma alanına girmezdi. Çünkü sevap, ancak tazim (yüceltme) ve medih (övgü) yoluyla gelir; bu ikisi de ancak insan için zor olan fiillerin ardından gelir. Eğer Allah Teâlâ bize hiç zorlanmadığımız şeyleri teklif etmiş olsaydı, bu fiillerden dolayı sevap hak etmiş olmazdık. Bu yüzden, tekellüfe giren her şeyde meşakkat şarttır. Ancak*

¹⁹⁸ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Ğader fî Fikri'l-Mu'tezile*, 90. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbar şöyle der: "Allah mahlûkları bir illet (gaye/sebep) üzere yaratmıştır; fakat bu illet, onların yaratılmasını zorunlu kılan (vacib kılan) bir illet değildir. O illet, Allah'ın onları yaratmasından başka bir şey de değildir." Kâdî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 11/93.

¹⁹⁹ Semîh Duğaym, *Felsefetü'l-Ğader fî Fikri'l-Mu'tezile*, 93.

bu meşakkat sabit ve tek tip değildir; derecelerine göre farklılık gösterir. Bazı durumlarda zorluk başta görünmeyebilir, ama bir araya geldiğinde ve tekrarlandığında kendini belli eder. Kimi zaman meşakkat, düşünme ve zihinsel çaba ile fark edilir, kısa ve hafif sözlerle hemen ortaya çıkmaz; ancak o sözler sürdükçe kişi yorulur ve işte o zaman zorluk kendini gösterir. Sonuç olarak, tekellif kapsamına giren her fiilde mutlaka bir meşakkat bulunur. Aynı şekilde, dil açısından da, yükümlülük ancak bu şekilde sabit olur.²⁰⁰

Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar, meşakkatin (zorluğun) teklifin (dini yükümlülüğün) özünde yer alan temel bir unsur olduğunu savunur. Gerçek bir yükümlülük, külfet veya zahmet olmadan düşünülemez. Çünkü sevap, ancak çaba ve meşakkat içeren bir fiil sonucunda hak edilir. Zira insan, zorlanmadan yaptığı bir fiil için ne övülür ne de yüceltilir; dolayısıyla bu fiilden dolayı sevap kazanması da mümkün değildir. Eğer Allah, kullarına onları zorlamayan fiilleri teklif etmiş olsaydı, bununla sevap kazanmaları söz konusu olamazdı. Bu durum da, Mu‘tezile’nin anladığı şekliyle ilâhî adalet ilkesine aykırı olurdu. Bu analiz göstermektedir ki, meşakkat tekellüfe sonradan eklenmiş bir unsur değil, bilakis onun aklî bir gereğidir. Elbette meşakkat, fiilden fiile değişebilir; bazen ilk bakışta hissedilmez, ancak süreklilik, tekrar ya da birikimli etkiler sonucunda kendini gösterir. Bu nedenle, her yükümlülük, az ya da çok, mutlaka bir meşakkat içerir. Nitekim Arapçada “k-l-f” kökü de ağırlık ve zahmet anlamına geldiğinden, bu görüş dilsel olarak da desteklenmektedir. Mu‘tezile’nin bu yükümlülük anlayışı, ilâhî adalet ve hikmet fikrinin akılcı temellerini gözler önüne serer. Onlara göre, Allah Teâlâ abes iş yapmaz, gayesiz yaratmaz. Nitekim Kur’ân’da şöyle buyrulur: “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?” (el-Mü’minûn, 115). Buna göre, insanın yaratılışı ve ona meşakkat içeren

²⁰⁰ Kādî ‘Abdü’l-Cebbâr, *el-Mecmû‘ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf*, c. 2\191.

sorumlulukların yüklenmesi, ahlâkî ve uhrevî bir gayeye yöneliktir; bu gaye doğrultusunda insan mükâfatlandırılır veya cezalandırılır. Böylece, Allah'ın hikmeti ve adaleti ortaya çıkar. Sonuç olarak, meşakkat ile yükümlülük, yükümlülük ile ilâhî hikmet arasındaki bu bağ, Mu'tezile düşüncesinde önemli bir kuramsal temeli oluşturur. Bu yaklaşım, insan çabasını uhrevî mükâfatın esasını kılar ve ilâhî adaleti, akıl yoluyla kavranabilir bir sistem olarak ortaya koyar.

SONUÇ

Bu araştırmanın sonuçları, adalet ilkesinin Mutezile düşüncesinin teorik ve ahlaki yapısında bir köşe taşı niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu ilke, yalnızca Mutezile'nin beş temel esasından biri olmakla kalmayıp, aynı zamanda onların kelâmî ve insani bakış açısının da dayandığı temel zemin olarak belirir. Mutezile, adalet meselesini tamamen akılcı bir perspektiften ele almış; aklın, şer'î naslardan bağımsız olarak fiillerin iyi (hüsn) ya da kötü (kubh) oluşunu kavrayabileceği varsayımından hareket etmiştir. Bu yaklaşım, "hüsn ve kubh'un aklîliği" teorisi olarak bilinir ve Mutezile'nin ahlaki ve teolojik düşünce sisteminin temel dayanağını oluşturur. Bu bağlamda, gerek Allah'a gerekse insana isnat edilen her fiilin, adalet ölçütüne uygun olup olmadığı bakımından değerlendirilmesi zorunludur. Bu ölçüt, hikmete uygunluk, zulmün reddi ve insanın sorumluluğunun vurgulanmasıyla gerçekleşir.

Çalışma, ayrıca Mutezile'nin tevhid ilkesi ile adalet ilkesi arasında organik bir bağ kurduğunu da göstermektedir. Onlara göre, ilahî adaletin ispatı, tevhidin gerektirdiği mutlak tenzihin doğal bir uzantısıdır. Allah'tan zulmü nefyetmek, keyfi bir yorum değil, aklın zorunlu kıldığı bir hükümdür; zira mutlak kemal ile zulüm veya çirkin fiiller arasında aklen bir çelişki vardır. Bu düşünsel zemin üzerinde Mutezile, insanın özgürlüğünü, iradesini ve seçme hakkını temellendirmiştir. Cebir anlayışının adaletle çeliştiğini, dolayısıyla sorumluluk, teklif, sevap ve ceza gibi temel kavramları geçersiz kıldığını savunarak, Eş'arî kelâmındaki "kesb" teorisini reddetmiş ve insanın fiillerindeki etkinliğini savunmuştur. Bu savunma, insanın fiillerinde mutlak anlamda yaratıcı olduğu iddiasını değil; fakat onun ahlaki ve hukuki bakımdan sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırmada ayrıca, Mutezile'nin kötülük problemi karşısındaki tutumu da ele alınmıştır. Mutezile, "salah ve aslah" teorisini benimseyerek, Allah'ın kulları için daima en uygun olanı gerçekleştirdiğini ve onların hayrını gözettiğini savunmuştur. Böylelikle

evrendeki kötülüklerin varlığını, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarıyla çelişmeden açıklama gayreti içinde olmuşlardır. Bununla birlikte, Mutezile ahlaki değerleri sadece inananlarla sınırlı görmemiş; akıl sahibi her bireyin –ister mümin olsun ister olmasın– adalet ilkesine tabi olduğunu ileri sürmüştür. Zira akıl, fiillerin ahlaki değerini tayin edebildiği sürece, birey de bu değerlere göre yargılanabilir. Bu ise sorumluluğun dinî aidiyete indirgenemez bir evrenselliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu tez, Mutezile'nin her ne kadar modern anlamda sistematik bir ahlak felsefesi kurmamış olsalar da, adalet temelli rasyonel ve tutarlı bir teori inşa ettiklerini göstermiştir. Bu teori, insanı aktif ve sorumlu bir özne olarak merkeze alırken, Tanrı'yı ise adaletten sapmayan, hikmet sahibi mutlak bir varlık olarak konumlandırmıştır. Böylece Mutezile, İslam düşünce tarihinde erken döneme ait, akfî temelli bir ahlak anlayışının örneğini sunmuş; bu anlayış da günümüz felsefi ve kelâmî tartışmalarına katkı sağlayabilecek eleştirel ve kavramsal potansiyele sahip olduğunu göstermiştir.

Bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar ışığında, Mutezilî kelâm mirasının sadece tarihî bir dönem olarak değerlendirilmesi yerine, özellikle adalet ve bireysel sorumluluk kavramları bağlamında, güncel ahlaki ve felsefi tartışmalara katkı sağlayabilecek zengin bir düşünsel kaynak olarak yeniden ele alınması gerektiği anlaşılmaktadır. Mutezile'nin ahlaki hükümlerin temellendirilmesinde benimsediği akılcı yöntem, İslam düşünce tarihinde metne dayanmaksızın, fakat onu dışlamadan ya da ihmal etmeden, bağımsız bir değer sistemi inşa edilebileceğini gösteren erken dönem bir model teşkil etmektedir. Bu bağlamda, çalışmada Mutezilî ahlak teorisi ile Kantçı felsefe ya da faydacılık gibi Batı ahlak felsefeleri arasında karşılaştırmalı araştırmalar yapılması önerilmekte; bu karşılaştırmaların benzerlikleri, farklılıkları ve olası etkileşim alanlarını ortaya koyabileceği ifade edilmektedir.

Ayrıca, Mutezile'nin adalet teorisinin uygulamalı boyutlarına dair daha ayrıntılı incelemelerin yapılması da önerilmektedir. Bu bağlamda, yönetim ve siyaset etiği, ekonomi ahlakı, insan hakları gibi alanlarda Mutezilî yaklaşımın yansımalarının değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Bununla birlikte, çağdaş İslam dünyasında farklı düşünce akımlarının söylemlerinde adalet kavramının nasıl yer aldığı da analiz edilmelidir. Son olarak, ahlaki boyutla ilişkili olup bugüne kadar ihmal edilmiş Mutezilî metinlerin ilmî tahkik ve felsefi analizlere konu edilmesi, bu zengin mirasa olan akademik ilginin yeniden canlanmasına ve uzun süre göz ardı edilen bir alanın gün yüzüne çıkarılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfer. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- Abdurrahman b. Haldu. *el-İber ve Dîvânü'l-Mubtedâ ve'l-Haber*. ed. İbrâhim Şebbûh, İhsân Abbâs. Tunus: el-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1. Basım, 2006.
- Abdurrahman Salim. *Mutezile'nin Siyasi Tarihi*. Beyrut, Lübnan: Namâ Araştırma ve Çalışma Merkez, 1. Basım, 2018.
- Abdülkerîm eş-Şehristânî. *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. ed. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Seqâfe'd-Dîniyye, 1. Basım, 2009.
- Abdülvehhab el-Mesîrî. *Hulûliyye ve Vahdet-i Vücûd*. Beyrut: El-Şebeke el-'Arabiyya lil-Abhath wa'n-Nashr, 1. Basım, 2018.
- Abdüsseltâr er-Râvî. *el-'Aklü ve'l-Hurriyyah: Dirâseh fi Fikri'l-Kâdî 'Abdil-Cebbâr el-Mu'tezilî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 1980.
- Abid elcâbirî. *el-'Aklü'l-Ahlâkî'l-'Arabî*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-Vihde el-'Arabiyye, 1. Basım, 2001.
- Ahmed b. Misküveyh. *el-Hikmetü'l-Hâlîde*. ed. Abdurrahman el-Bedevî. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza. *El-Münye ve'l-Emel*. ed. Muhammed Cevad Meşkur. Daru'n-Neda, 2. Basım, 1990.
- Ahmed el-Hureysî. *el-Mu'tezile ve'l-Ahkâm el-'Akliyye ve Mabâdi' el-Kânûn et-Tabî'î*. Bağdât: Beytü'l-Varrâk, 1. Basım, 2011.
- Ahmed Emin. *El-Ahlâk*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mışriyye, 3. Basım, 1931.
- Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm*. Mısır: Hindavi Kurumu, ts.
- Ahmed Subhî. *el-Felsefetü'l-Ahlâkiyye fi'l-Fikr el-İslâmî*. Dârü'l-Ma'ârif, 2. Basım, ts.
- Ahmed Subhî. *Fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut, Lübnan: Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, 5. Basım, ts.
- Alexis Carrel. *Te'ammulât fi Sulûki'l-İnsân*. çev. Muhammed el-Kassâs. Mektebetu Mısır li-Tibâ'ati'l-Ofset, 1958.

- Azmî Bishārah (ed.). *Sualu'l-Ahlāk fî'l-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah*. Beyrut: al-Markaz al-'Arabî lil-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsīyah, 1. Basım, 2018.
- Cârullâh ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf*. ed. Âdil Ahmed, Ali Mevvađ. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Cemîl Salîbe. *el-Mu'cemü'l-Felsefî*. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kitâb el-Âlemî, 1994.
- Ebü 'Oşmân el-Câhiz. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. ed. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Maṭba'at Muştafâ el-Bâbî el-Ḥalabî, 2. Basım, 1969.
- Ebü'l-Feth eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. ed. Abdü'l-Emîr el-Mehnâ - Ali Fâ'ûr. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Ebu'l-Hasan el-Eş'arî. *el-Luma*. ed. Hasan eş-Şafî'î. Abu Dabi: Daru'l-Hukemâ li'n-Neşr, 1. Basım, 2021.
- Ebu'l-Kasım el-Belhî, Kâdı Abdülcebbar, Hakim el-Cüşemî. *Fazlu'l-Mu'tezile ve Tabakâtu'l-İ'tizal*. ed. Fuat seyyid. Beyrut, Lübnan: Darül-,Farabî, 1. Basım, 2017.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. ed. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1. Basım, 1950.
- Ebü'l-Hasan el-Mes'ûdî. *Mürücü'z-Zeheb*. ed. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2005.
- Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât el-Mu'tezilî. *el-İntisâr*. ed. Dr. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1993.
- Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *el-Makâlât ve ona ekli olan 'Uyûnü'l-Mesâ'il ve'l-Cevâbât*. ed. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî. Amman: Dâru'l-Feth li'd-Dirāsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 2018.
- Elber Nasrî Nâdir. *Felsefetü'l-Mu'tezile*. Dâr Neşr es-Sekâfe, ts.
- eş-Şerîf el-Cürcânî. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. ed. Muḥammed Şiddîk el-Minşâwî. Kahire: Dâru'l-Fađîle, ts.
- Hâkim el-Cüşemî. *Et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. ed. Abdurrahman es-Sâlimî. Kahire: Dâru'l-Kitâb el-Mısırî, 1. Basım, ts.
- Harry Wolfson. *Felsefe el-Mutakallimîn*. çev. Mustafa Abdül-Ghani. el-Merkez el-Kawmi li'l-Tarjama, 2. Basım, 2009.
- İbn Ḥazm el-Zâhirî; *el-Fişal fî'l-Milel ve'n-Nihal*. ed. Abdü'r-Raḥmân 'Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. ed. es-Seyyid Hüseyin el-Mûminî. Kahire: Merkez İhyâü't-Turâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 2016.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. ed. Abid el-Câbirî. Beyrut: Merkez Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 1998.
- Kādî Abdü'l-Cebbâr el-Mu'tezilî. *el-Muğnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*. ed. Mahmûd Kâsım. ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Ta'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ķâđî 'Abdü'l-Cebbâr. *el-Mecmû' fî'l-MuĶît bi't-Teklîf*. ed. Yûsuf Hubenn el-Yasû'î. Beyrut: Dârü'l-MeşriĶ, 1986.
- Ķâđî 'Abdü'l-Cebbâr. *ŞerĶu'l-Uşûli'l-Ķamse*. ed. Abdü'l-Kerîm Osman. Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Mahmûd el-MelâĶimî. *El-Mu'temed fî Uşûli'd-Dîn*. ed. Wilferd Madelung. Mîrâs Mektûb, ts.
- Muhammed Amâra (ed.). *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2. Basım, 1988.
- MuĶammed bin Şemsüddîn er-Râzî. *MuĶtârü's-ŞihâĶ*. ed. Ayman eş-Şevvâ,. Dârü'l-Feyhâ, 1. Basım, 2021.
- Muhammed Ebû Zehre. *TârîĶü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî., ts.
- Muhammed es-Seyyid Nâîm. *Nasîbu'l-Mu'tezile fî Tetavvuri 'İlmi'l-Kelâm*. Abu Dabi: Hukemâ Yayınları, 1. Basım, 2025.
- MuĶammed 'Alî et-Tehânîvî. *Keşşâfu İştlâĶâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. ed. Alî DeĶrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- MuĶammed 'Amârah. *el-Mu'tezile ve Meşkeletü'l-Ķurriyye el-İnsâniyye*. Beyrut: el-Mü'essese el-'Arabiyye li'l-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Basım, 1984.
- Mahmut ŞAŞA. *MU'TEZİLE'DE "EMR-İ Bİ'L-MA'RUF NEHY-İ ANİ'L-MÜNKER" İLKESİ VE SİYASİ OTORİTE – Kadı Abdulcebbar Örneği-*. ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi. Sayı: 10 Yıl: 2018
- Nehle el-Cemzâvî. *Feleseftü'l-Ahlâk*. Amman: Ürdün Kültür Bakanlığı, 2021.
- Reşid Hayyun. *Mezhebü'l-Mu'tezile: Min'el-Kelâm ile'l-Felsefe*. Medarik li'n-Neşr, 3. Basım, 2015.
- Ruşđî Râşid. *Dirâsât fî TârîĶ 'İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefe*. Beyrut: Merkez Dirâsât el-ViĶde el-'Arabiyye, 1. Basım, 2014.

Sabine Schmidtke (ed.). *el-Merceu' fî Târîhi İlmi'l-Kelâm*. çev. Usâme Şefî' es-Seyyid. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Merkez Nemâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât., ts.

Sâmî en-Neşşâr. *Neş'etü'l-Fikr el-Felsefî fî'l-İslâm*. Dârü'l-Ma'ârif, 9. Basım, ts.

Sa'd Muhammed Ali Emâm. *Felsefetu'l-Ahlâk inde'l-Mu'tezile ve Mevkifu'l-Eş'ariyye minhâ*. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1. Basım, 2016.

Selim el-Avva. *el-Medârisü'l-Fikriyye'l-İslâmiyye*. eş-Şebeke'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr., 1. Basım, ts.

Semîh Duğaym. *Felsefetü'l-Ğader fî Fikri'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Lübânî, 1. Basım, 1992.

Tewfik et-Tavîl. *Felsefetü'l-Ahlâk*. Dârü'n-Nahda el-Arabiyye, 4. Basım, 1979.

Zekî Necîb Mahmûd - Ahmed Emin. *Kıssatü'l-Felsefetü'l-Yûnâniyye*. Dârü'l-Kütüb el-Mısriyye, 2. Basım, ts.

Zühdi Cârullah. "el-Mu'tezile". Beyrut: el-Ehliyyetü li'n-Neşr ve't-Tavzî, 1974.

- Çetin, Serkan – Kılavuz, Ulvi Murat. "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın Hudûdü'l-elfâz'ı -İnceleme ve Neşir-". *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 59-78, ts.

ÖZET

Bu çalışma, İslam düşüncesinde önemli bir kelam ekolü olan Mutezile'nin adalet teorisinin ahlaki temellerini ele almaktadır. Mutezile, akli merkeze alan yaklaşımıyla, Allah'ın fiillerinin hikmetli, adil ve maksatlı olduğunu savunmuş; bu doğrultuda ahlaki sorumluluğu da temellendirmiştir.

Tezde, Mutezile'nin adalet anlayışı yalnızca kelimâ değil, aynı zamanda ahlaki bir bakış açısıyla ele alınarak değerlendirilmiştir. Tez; bir giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, İslam düşüncesinde ahlakla ilgili temel tartışmalara değinilmiştir.

Birinci bölümde, adalet ilkesinin teolojik boyutları (tevhid, kudret, irade, fiil, lütuf, aslah ilkesi, va'd ve va'îd gibi) ayrıntılı şekilde incelenmiştir.

İkinci bölümde ise adaletin ahlaki boyutu merkeze alınarak, Mutezile'nin ahlak anlayışı, ahlaki değerlerin kaynağı, iman ile ahlak ilişkisi ve insanın diğer varlıklarla olan ilişkisi tartışılmıştır.

Bu tez, Mutezile'nin "adalet" ilkesine yüklediği anlamı hem teorik hem de ahlaki düzeyde açıklamayı, böylece onların akılcı kelam sisteminin ahlaki derinliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Adalet, Ahlak, Husun kubuh, Özgürlük

ABSTRACT

This study examines the moral foundations of the Mu‘tazilite theory of divine justice, a central concept within one of the major theological schools of Islamic thought. The Mu‘tazilites, known for their rationalist approach, argued that God's actions are grounded in wisdom, justice, and purpose. Accordingly, they developed a framework for moral responsibility based on reason. This thesis evaluates the Mu‘tazilite conception of justice not only from a theological perspective but also from an ethical one.

The thesis is structured into an introduction, two main chapters, and a conclusion. The introduction outlines key debates surrounding ethics in Islamic thought. The first chapter explores the theological dimensions of the principle of justice, including divine unity (tawḥīd), omnipotence, will, action, divine grace (luṭf), the principle of the best (aṣlah), and the doctrines of promise and threat (wa‘d wa-wa‘īd). The second chapter focuses on the moral implications of divine justice, discussing the Mu‘tazilite understanding of ethics, the objectivity of moral values, the relationship between faith and morality, and human interaction with other beings.

This research aims to clarify how the Mu‘tazilites constructed a rationally coherent and ethically grounded view of divine justice, thereby demonstrating the moral depth of their theological system.

Key Words: Mu‘tazila, Divine Justice, Ethics, al-Ḥusn wa al-Qubḥ (Rational Good and Evil), Free Will