

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MU'TEZİLE'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Zeyneb Yiğit

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİMDALI
KELÂM BİLİM DALI

MU'TEZİLE'NİN TEVHİD ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Zeyneb YİĞİT

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Muammer ESEN

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MU‘TEZİLE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer ESEN

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1. Prof. Dr. Muammer ESEN
2. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN
3. Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR

Tez Savunması Tarihi: 25.03.2024

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Muammer ESEN danışmanlığında hazırladığım **“MU‘TEZİLE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI (ANKARA 2024)”** adlı yüksek lisans tezimdeki 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.

Tarih:

Zeyneb YİĞİT

İmza:

ÖNSÖZ

İslâm inanç ilkelerini sistematik bir biçimde ele alan, insan iradesinin özgür olduğunu savunan, vahyin anlaşılmasında akli rehber edinen Mu‘tezile, İslâm düşünce tarihinde mühim bir yer tutmaktadır. Mu‘tezile, görüşlerini İslâm itikâdının da esasını oluşturan “tevhid” ilkesi çerçevesinde şekillendirmektedir.

“Mu‘tezile’nin Tevhid Anlayışı” isimli çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın problemi, konu, amaç, önem ve yöntemine yer verildi. Kavramsal açıdan ise tevhid ve tevhid kavramının net olarak anlaşılması için tevhidin tahrifi ile bilinmesi gereken şirk kavramı ve “Mu‘tezile’nin Tevhid Anlayışı” kapsamında görüşlerinin şekillenmesine temel teşkil eden teaddüd-i kudemâ (kadîm varlıkların çoğalması) kavramlarına yer verildi.

İslâm düşüncesinde tevhid isimli çalışmamızın ilk bölümünde ise Kur’ânî perspektif üzerinden tevhid konusu ele alınarak daha sonra İslâm düşünce ekollerinin “tevhid” kavramına bakışı Mu‘tezilî düşünce ile birlikte felsefi ve kelâmî açıdan değerlendirilmiştir.

Mu‘tezile’nin tevhid anlayışı isimli çalışmamızın son bölümünde ise Mu‘tezile’nin temel öğretileri içinde tevhidin önemine değinilmiş, tevhidin ispatında kullanılan metodoloji, tevhid anlayışı kapsamında şekillenen görüşler ise “ru’yetullah”, “halku’l-Kur’an” ve “ilâhî sıfatlar” isimli alt başlıklarıyla izah edilmiştir. Son olarak da Senevîlik, Mecûsilik ve Hristiyanlık gibi tevhid karşıtı yaklaşımların görüşlerine yer verilerek Mu‘tezile’nin gayr-ı makul olarak ifade ettiği bu yaklaşımlara karşı ortaya koyduğu eleştiriler Mu‘tezilî düşüncenin tevhidin ispatında kullanmış olduğu delillere birlikte değerlendirilmiştir.

Bu araştırmanın ortaya çıkmasında, oluşturulmasında ve tamamlanmasında emeği geçen herkese teşekkür etmeyi borç bilirim. Lisansüstü eğitimimde birikimlerinden yararlandığım, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı'ndaki tüm hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı isimli çalışmamızda beni cesaretlendiren, azmimi kuvvetlendiren, bana yol gösterici olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Muammer ESEN'e katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Tezimi baştan sona okuyarak değerli görüş ve eleştirilerini benden esirgemeyen ve özellikle tezin muhteva ve üslup yönünden geliştirilmesine dair önemli katkılarda bulunan değerli jüri yesi hocalarım; Doç. Dr. Rabiye ÇETİN ve Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR'e şükranlarımı sunarım.

Hayatım boyunca desteklerini ve yardımlarını hiç eksik etmeyen değerli aileme çok teşekkür ederim.

Zeyneb YİĞİT

Ankara, 2024

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
GÜİFD.	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr .	: Neşreden
s.	: Sayfa
sy.	: sayı
s.a.v	: sallallahu aleyhi vesellem
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme
TYEKB.	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
UÜİFD.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve Benzeri
vd.	:Ve Diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....	1
1. Araştırmanın Problemi.....	1
2. Araştırmanın Konusu	2
3. Araştırmanın Amacı	4
4. Araştırmanın Önemi	5
5. Araştırmanın Yöntemi.....	6
TERMİNOLOJİ / KAVRAMSAL ÇERÇEVE	8
1. Tevhid.....	8
2. Şirk.....	12
3. Teaddüd-i Kudemâ	16
I. BÖLÜM.....	20
İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD.....	20
1.1. Kur'an-ı Kerim'de Tevhid.....	20

1.1.1. Hanîf Kavramı ve Tevhid	26
1.1.2. Fitrat Kavramı ve Tevhid.....	30
1.2. Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Tevhid	33
1.2.1. Selef Düşüncesinde Tevhid.....	33
1.2.2. Eş‘arî Düşüncede Tevhid	38
1.2.3. Mâtürîdî Düşüncede Tevhid	41
1.3. Şî‘î Düşüncede Tevhid	46
1.4. İslâm Filozoflarına Göre Tevhid	48
II. BÖLÜM.....	55
MU‘TEZİLE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI	55
2.1. Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri Bağlamında Tevhid Anlayışı.....	55
2.1.1. Mu‘tezile’nin Beş İlkesi	55
2.1.1.1. Tevhid	55
2.1.1.2. Adalet.....	59
2.1.1.3. Va‘d ve Va‘îd	63
2.1.1.4. El-Menzile Beyne’l-Menzileteyn	65
2.1.1.5. El-emru bi’l-ma‘rûf ve’n-nehı an’il münker.....	68
2.1.2. Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri İçinde Tevhid’in Yeri ve Önemi.....	69
2.2. Tevhid’in İspatında Kullanılan Metodoloji	73
2.2.1. Allah’ın Dışında İkinci Bir Varlığın İlâh Olmadığı Hususu ve Temânu‘ Delili	73
2.2.2. Tenzihî / Selbî Metot	77

2.3. Mu‘tezile’nin Tevhid Anlayışı Etrafında Şekillenen Görüşler.....	80
2.3.1. İlâhî Sıfatlar.....	87
2.3.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi.....	94
2.3.1.2. Kâdî Abdülcebbar’ın Sıfatlar/İsimler Konusuna Yaklaşımı.....	97
2.3.1.3. Ma’nâ Teorisi.....	105
2.3.1.4. Ahvâl Teorisi.....	110
2.3.2. Halku’l-Kur’an.....	114
2.3.3. Ru’yetullah.....	122
2.4. Mu‘tezilî Anlayışın Tevhid Karşıtı Akımlarla Mücadelesi.....	129
2.4.1. Senevî / Düalist Akımlar.....	129
2.4.1.1. Mâneviyye (Maniyye).....	132
2.4.1.2. Deysâniyye.....	134
2.4.1.3. Merkûniyye.....	136
2.4.2. Mecûsilik.....	137
2.4.3. Hristiyanlık.....	139
SONUÇ.....	144
KAYNAKÇA.....	149
ÖZET.....	155
ABSTRACT.....	156

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

1. Araştırmanın Problemi

İslâm düşüncesinde Mu‘tezile ekolünün tevhid anlayışı, hem teolojik hem de felsefi açıdan önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda, Mu‘tezile’nin tevhid anlayışının daha derinlemesine incelenmesi gerekmektedir. Özellikle, Mu‘tezile düşüncesinin tevhid kavramını nasıl tanımladığı, bu tanımın İslâm düşüncesindeki diğer tevhid anlayışlarından nasıl farklılaştığı ve bu farklılıkların İslâm düşüncesine etkileri üzerine sistemli bir araştırmanın eksikliği göze çarpmaktadır.

İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan Mu‘tezile, tevhid anlayışı ile önemli bir yer edinmiştir. Mu‘tezile’nin ulûhiyyet anlayışının şekillenmesinde tevhidi tahrif eden Hristiyan teolojinin teslis akidesi ve senevî akımların düalist tanrı tasavvurunun oluşturduğu itikâdî problemlerin etkisi bulunmaktadır. Mu‘tezile, İslâm inanç esaslarını rasyonel bir zemine oturtma çabası içinde olarak tevhidin anlaşılmasında akli önemli bir araç olarak kullanmış ve İslâm itikâdını savunma sorumluluğunu üstlenmiştir.

Mu‘tezile’nin tevhid anlayışının şekillenmesinde rol alan unsurların biri de ilâhî sıfatlar problemi idi. Mu‘tezile bu hususta tenzih ve tevhid çizgisinden taviz vermeyerek Allah’ı her türlü noksanlık ve benzerlikten tenzih etme yaklaşımını sergilemiştir. Mu‘tezile’nin tevhid ilkesini tenzih ile inşa etmesi ilâhî sıfatları yaratılmış varlıkların sıfatlarından ve insan zihnindeki sınırlamalardan nefy eden ve ilâhî zâtı antropomorfik ifadelerden tenzih eden bir yaklaşım içine girmesine etkili olmuştur. Bir diğer ifade ile

tevhid ve tenzih kavramlarının bir biriyle ilişkili olması Mu‘tezile’de teşbihin muhal olduğu sonucunu getirmiştir. İlâhî sıfatlar probleminin bir uzantısı olarak karşımıza çıkan problemlerden biri de halku’l-Kur’an meselesidir. Kadîm sıfatını sadece Allah’a özgü olduğunu savunan Mu‘tezile ilâhî kelâmın ezeli olduğu düşüncesini kabul etmeyerek tevhid akidesini koruyan bir duruş sergilemiştir.

Bu çalışmada Mu‘tezile’nin tevhid anlayışı kapsamında tevhidin ispatında kullanılan metodoloji, ilâhî sıfatlar, halku’l-Kur’an, ru’yetullah ve Mu‘tezile’nin tevhid karşıtı akımlarla olan mücadelesine yer verilmiştir.

2. Araştırmanın Konusu

İslâm itikâdını sistematik bir biçimde ele alan ilk mezhep olan Mu‘tezile, usul-i hamse olarak ifade ettikleri beş temel esas üzerine görüşlerini temellendirmiştir. Bu beş temel esas tevhid, adalet, va’d ve va’id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve el-emru bi’l-ma‘ruf ve’n-nehyi ani’l-münker olup, Mu‘tezilenin ana karakterini oluşturan prensiplerdir.

Mu‘tezile kelâmında akıl, te’vil ve mecaz kavramları büyük önem taşımış, naklin anlaşılmasını akli esaslara bağlı kılarak İslâm düşüncesinin tekâmülünde önemli katkılarda bulunmuştur. Mu‘tezile prensiplerini pekiştirirken akli gerekçelerle istidlal yoluna başvurmuş, nassın anlaşılmasında aklın gücü ve sorumluluğuna vurgu yapmıştır. İstidlal ile temellendirilmeyen mukallidin imanını da bilişsel (kognitif) temelini

gerçekleştirmediyinden geçersiz sayan Mu‘tezilî anlayış, sistematik akli düşüncenin ilk temsilcisi olarak tevhid ilkesini ulûhiyyetin temeli olarak kabul etmektedir.¹

Mu‘tezilî kelâmcıların tevhid hususunda son derece hassas davrandıkları bilinmektedir. Tevhid kavramı Mu‘tezilî görüşün esasını oluşturmakta ve adalet kavramı ile bağlantılı olarak kabul edilmektedir. Tevhid inancının bir sonucu olarak da ilâhî fiillerin mutlak bir adaletle gerçekleştiğini ifade ederek kendilerini “Ehlü’l’-adl ve’tevhîd” ismi ile isimlendirmişlerdir. Mu‘tezilî görüşün esaslarının temel taşı olan tevhid aynı zamanda İslâm akidesinin de temelini oluşturmaktadır. Tevhid inancı ilâhî vahye muhatap olan tüm dinlerin çağrısı ve bütün peygamberlerin ortak mesajının oluşturmaktadır.

Sözlük anlamıyla tek ve bir olmak anlamına gelen tevhid, bir şeyi tek olarak bilmek anlamına gelir.² “Sizin ınız bir tek ’tır.”³ ayetinde kullanılan vâhid ve: “De ki: O Allah bir tektir.”⁴ ayetinde geçen “ehad” sözcüğü tevhid ile aynı köktendir. Istilâhî anlamda ise tevhid; yüce Allah’ın zâtında ve fiillerinde eşi, benzeri ve dengi olmadığına inanmak ve kâinatı yaratan ve idare eden tek varlık olduğunu kabul etmektir.⁵

Mu‘tezile’nin tevhid anlayışına göre; Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. Allah’ın bir ve kadîm olması O’nun en özel sıfatlarıdır. Allah’ın kadîm oluşu dışında çeşitli sıfatlar

¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh ’ul-Usûli’l-Hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi (Mu‘tezile’nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 1/102-104.

² Ebu’l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Daru Sadir, 1968), 3/446, 453.

³ el-Bakara, 2/163 ayrıca bkz. el-Mâide 5/73, el-En’âm 6/19.

⁴ el-İhlâs, 112/1.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/450-451.

isnad edilirse kadîm varlıklar yani lar çoğalır (teaddüd-i kudema) bu durum tevhide aykırı bir durum olur. Bu anlayışla hareket eden Mu‘tezilî görüşe göre Allah’ın sıfatları var olmakla birlikte bu sıfatlar Allah’ın zâtından ayrı düşünülememektedir. Allah’tan başka kadîm varlık yoktur görüşleri zât-sıfat ilişkisini gündeme getirmektedir.

Zât-sıfat ilişkisi hususunda fikri ve itikâdî tartışmaların olduğu ortamda, bir tarafta Hristiyan teolojisinin savunduğu teslis inancı ve Allah’ın sıfatlarına cismiyyet izafe eden Haşviyye diğer tarafta ilâhî sıfatların kadîm olmadığını, hâdis olduğunu ileri sürmekte olan Bâtıniyye gibi görüşler bulunmaktaydı. Tüm bu yaklaşımların içinde, fikirlerini tevhid ilkesi üzerinden temellendiren Mu‘tezile, her türlü teşbihî ve tecsimî yaklaşımların karşısında durarak bu hususta son derece hassas davranmıştır.⁶

Mu‘tezile tevhid konusundaki bu hassasiyeti nedeniyle, İslâm dininin tebliğini yapmakta iken, farklı felsefî ve itikâdî görüşlere sahip muhatapların ikna edilmesi için, inanç ilkelerini temellendirmede naklin anlaşılmasında akli önceleyen bir tutum sergilemiştir. Mu‘tezile içinde bulunmuş olduğu siyasi, fikri, tarihi tartışmaların içinde ortaya çıkan sorunlara çözüm yolu üreterek, muhataplarına ortak bir payda olarak akli referans göstererek İslâm akidesinin savunuculuğunu üstlenmiştir. Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan Mu‘tezile ekolü, insan özgürlüğüne ve iradesine ehemmiyet veren, felsefe ve akli ön planda tutan, İslâm düşünce geleneğine önemli katkıları olan ve kendisinden sonra gelen düşünce ekollerine de yol göstermiştir.⁷

3. Araştırmanın Amacı

Evrendeki tüm varlıklar kendi fitratlarına uygun amaç ve hikmetlerle donatılmıştır. Bu varlıklar üzerinde düşünen insan için gerekli olan husus, Allah’ı tanımak olacaktır.

⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/31.

⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/37-39.

İslâm'ı hayatına tatbik etmek isteyen her müslüman kendi varoluş gerçeğini anlamalı ve zihnini Allah'ın dışındaki tüm yönlendirmelerden arındırarak, insanın kâinata belli prensipler içinde yaşamasını sağlayan ve emniyette tutan temel ilke olan tevhidin gerektirdiği gibi yaşmalıdır.

Çalışmamızın öncelikli amacı, İslâm düşüncesinin inşasında ve inkişaf etmesinde inanç prensiplerini akli ilkelerle temellendiren akılcı ve eleştirel bir metod kullanan Mu'tezile ekolünün tevhid anlayışını Mu'tezilî âlimlerin perspektifi üzerinden ifade etmeye çalışmak ve Mu'tezilî anlayışın bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktır. İslâm akidesinin olmazsa olmazı olan, tahrif olması durumunda dinin diğer unsurlarını da etkileyen bu temel akideyi Mu'tezile'nin temel eserleri üzerinden değerlendirmeye çalışarak tevhid ilkesine bakışını kelâmî ve felsefî açıdan izah etmektir.

4. Araştırmanın Önemi

Kur'an-ı Kerim'in indiriliş gayesi tüm beşeriyeti Allah'ın birliğinden yani tevhidden haberdar etmektir. İslâm akidesinin temelini oluşturan tevhid ilkesi ilâhî vahye muhatap olan tüm dinlerin ortak mesajını oluşturmaktadır. Bu mesaj zihinsel, fikri ve felsefî bir telakki olmanın ötesinde bir yaşam felsefesi ve bir hayat tarzıdır. Tevhid birey ve toplumun varoluş gaye ve stratejisini tanımlayan ve toplumun inşasında yapıcı bir rol oynayan bir tasarım ve ilâhî bir çağrıdır. Tevhid inancının temelinde birlik esastır. Bu birlik toplumun tüm kademelerini her türlü sınıfsal imtiyazdan tecrid etmektedir. Çünkü Kur'anî bakış bizlere bütün insanların yaratılış itibarıyla aynı mahiyet ve unsurlardan oluştuğunu öğretmektedir.

Sosyal bir hayat nizamı sunan tevhid, halkın şuursuzluğu ve bilgisizliğine karşın her türlü cahili sistemi değiştirecek yapıcı plan ve projeler sunmaktadır. Çünkü tevhid

Kur'an'dan bihaber olanların düşündükleri gibi fikri bir akide değil, bunun da ötesinde eyleme yönelik, planlı bir hareket mantığı sunan iktisadi, sosyal ve hukuki bir sistemdir.⁸

Tevhid ilkesi ile özgün bir perspektif sunan Mu'tezile, tevhidi İslâm inancının merkezi doktrinlerinden biri olarak kabul etmektedir. Mu'tezile tevhid inancını akıl ve mantık ilkeleriyle uyumlu bir şekilde ele almakta ve bu doğrultuda İslâm'ın temel prensiplerini yeniden yorumlamaktadır.

İslâm itikâdının temeli olan tevhid inancını Mu'tezile'nin tevhid anlayışı üzerinden anlamak, bu alanda derinleşmek, diğer İslâm düşünce ekollerinin görüşleriyle karşılaştırmak ve farklı görüşler arasındaki ayrılıkları anlamak için de önemlidir.

Araştırmanın önemi, Mu'tezile'nin İslâm düşüncesindeki rolünü ve etkisini daha derinlemesine anlamak ve bu düşüncenin tevhid temelli olan öğretilerinin nasıl ele aldığını detaylı bir şekilde incelemektir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte, İslâm düşüncesinde akıl ve mantık temelli bir yaklaşımın nasıl geliştiğini ve bu yaklaşımın İslâm'ın merkezi doktrinlerini nasıl etkilediğini araştırmak oldukça önemlidir. Ayrıca, daha önce bu konuda yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmalarının olmaması, araştırmamızın yeni bir bakış açısı getirme ve Mu'tezile'nin İslâm düşüncesindeki yerini daha kapsamlı bir şekilde ele alma fırsatı sunabilmesi açısından da önem arz etmektedir.

5. Araştırmanın Yöntemi

'Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı' isimli yüksek lisans tezimiz; nitel araştırma olarak tasarlanmıştır. Bu araştırma yöntemi, Mu'tezile'nin tevhid anlayışının derinlemesine incelenmesi ve bu düşünce ekolünün teolojik argümanlarının anlaşılması için etkili bir yaklaşım sunmaktadır.

⁸ Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid* (İstanbul: Şafak yayınları, 1994), 68.

Bu araştırma, Mu‘tezile’nin tevhid anlayışının tarihsel ve teolojik bağlamını anlamak için temel bir zemin oluşturmaktadır. Daha sonra, belge analizi yöntemiyle, Mu‘tezilî âlimlerin kendi eserleri ve diğer kelâm alimlerinin kaynakları titizlikle incelenerek, tevhid kavramının ele alınma biçimi, kullanılan argümanlarla ortaya konan tevhid anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Toplanan verilerin tartışılması ve analizi sürecinde, Mu‘tezile’nin tevhid anlayışına bakışının ana hatları, vurguladığı önemli noktalar ve İslâm düşünce geleneğindeki konumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun yanı sıra, Mu‘tezile’nin tevhid anlayışını anlamak için dönemin siyasi, kültürel ve entelektüel bağlamının incelenmesi gerekmektedir; zira bu bağlam, Mu‘tezile’nin tevhid anlayışının şekillendiren etmenlerin anlaşılmasına ışık tutmasında etkili olacaktır.

Çalışmamızda öncelikli olarak tevhid kelimesinin etimolojik ve terimsel anlamları üzerinde durduk. Bu kısmı Kur’an-ı Kerim’de tevhidin vurgulandığı ayetler üzerinden anlamaya çalışarak, tevhid ile bağlantılı olan hanîf ve fitrat kavramlarını ilgili ayetlerin özelinde başta Mu‘tezilî âlimlerin kelâm eserleri olmak üzere konuyla ilgili diğer kelâm âlimlerinin eserlerine müracaat ederek tevhid kavramının nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalıştık.

Çalışmamızda ayrıca; Mu‘tezile’nin temel görüşlerine değinerek bu görüşlerin temelini oluşturan tevhid ilkesi ekseninde Ressî’nin (ö. 246/860) *Kitâbu Usûli’l-Adl ve’t-Tevhid (Resâ’ilu’l-Adl ve’t-Tevhid içinde)*, Hayyât’ın (ö.300/913) *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-Red’alâ İbni’r-Ravendi el-Mülhid*, Kâ’bî’nin (ö. 319/931) *Uyûnü’l-mesâ’il ve’l-Cevâbât*, Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse, El-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhidî ve’l Adl-el-Fırak Gayr-ı İslamiyye, El-Muhtasar fî Usûli’d-Din, el-Fıraku Ğayru’l-İslâmiyye ve Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) el-Minhâc fî Usûli’d-Dîn* ve gibi temel eserlerin yanı sıra Mu‘tezilî âlimlerin ve diğer kelâm âlimlerinin eserlerinden yararlanmaya çalıştık.

“Mu‘tezile’nin Tevhid Anlayışı” kapsamında zât-sıfat ilişkisi bağlamında ilâhî sıfatlar, kelâm sıfatının keyfiyeti ile ilgili halk’u-l Kur’an meselesi, ru’yetullah gibi Mu‘tezilenin tevhid prensibini temellendirirken ortaya çıkan görüşler ile ilgili alt başlıklara değinerek, Mu‘tezile’nin tevhid karşıtı akımlara karşı eleştirileri ve Mu‘tezilî düşüncenin tevhidin ispatında ortaya koyduğu yöntem ve delillere yer vererek bu husus ile ilgili kelâm kaynaklarına başvurarak çalışmamızı şekillendirmeye çalıştık.

TERMİNOLOJİ / KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Tevhid

Tevhid bir şeyi tek olarak bilmek, tek olduğu hakkında hüküm vermek, eşi ve benzeri olmamak, bir olduğuna inanmak⁹ anlamlarına gelir. Tevhid Allah’ın ulûhiyyetinde vahdaniyeti ifade etmektedir. İkinin yarısı olan “bir” anlamına da gelen “vahid” sözcüğü sayının başlangıcı, eşi benzeri olmayan anlamında da ifade edilmektedir.¹⁰ Yüce Allah için ifade edildiğinde (واحد) sözcüğü tek olan ve çoğalma ve bölünme kabul etmeyen anlamındadır.¹¹

Kur’ân’da varlığı kendinden olan (vacibü’l-vücud) Allah’ın birliği en çok ehad ve vahid kavramları ile ifade edilmektedir. Ehad kavramı mutlak Bir’i belirtirken vahid kavramı ise; bütün kâinatın Bir olana bağlı olduğu, Allah’ın hükümranlığında ve

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/446, 453.

¹⁰ Kubat, *Kur’an’da Tevhid*, 51.

¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1139.

ulûhiyyetinde ortağı olmadığını belirtmektedir.¹² (احد) Ehad sıfatı Allah'ın dışında başkasına nispet edilemez.¹³ (احد) Ancak yüce Allah'ın vasfı olarak kullanılabilirken (وحد) Allah'ın dışındaki varlıklar için kullanılmaktadır.¹⁴

(احد) Bir anlamına gelmektedir. (الواحد و الاحد) kelimeleri eş anlamlı değildir. Ezherî, Allah'ın dışında kimseye ehadiyet sıfatı nispet edilemeyeceğini belirterek hiçbir şeyin bu sıfattan Allah'a ortak olamayacağını vurgulamaktadır. Bu husus ile ilgili örneğin, (رجل احد) bir adam ifadesi kullanılmazken (رجل واحد) ifadesi kullanılmaktadır.¹⁵

Âmidî'ye göre de tek/vâhid (واحد) kavramı her yönden sayı bakımından tek olan anlamını da ifade etmektedir. Bu durumda “Vâhid bi'z-zât” (özünde tek olan) diye de isimlendirilmektedir. Özünde (fi-nefsihî) bölünmeyi ve parçalanmayı kabul etmeyen tektir anlamındadır.¹⁶ Tevhid, tek ve biricik olmak anlamına gelmekte “vahd” (vahdet, vuhûd) kökünden türemiştir. Tef'îl kalıbında kullanılan bu kelime birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek anlamını ifade etmektedir.¹⁷

¹² Nadim Macit, *Kur'an ve Hâdiseler Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Damla Yayınları, 1992), 417-419.

¹³ el-İsfahânî, *Müfredat*, 1139.

¹⁴ el-İsfahânî, *Müfredat*, 71.

¹⁵ İbn Kesir, *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 15/8762.

¹⁶ Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn*, çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayınları, 2016), 111.

¹⁷ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İsam Yayınları, 2015), 321.

İstılahta tevhid; Allah'ın zât sıfat ve fiillerinde eşi ve benzeri olmadığına iman etmektir. Allah'ın zâtını düşünce ve anlayışta tasavvur edilebilen her türlü vehim ve hayalden ayırarak tenzih etmektir.¹⁸ Zihin ve kalp yoluyla Allah'ın zât ve sıfatlarında kabul etmek anlamına gelmektedir. Zihin ve kalp yolu ile olan tevhidin insan davranışlarına (amel) yansımaları ise ibadeti Allah'a has kılmak¹⁹ Allah'tan başkasına kulluk etmemektir.

Zeydî Mu'tezilî âlimlerden Ressî tevhidi, Allah'ın birliğine (vahdaniyet) iman ile O'nun rubûbiyyetini kabullenmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ilk önce gelen ana farzlardandır. Çünkü rubûbiyyeti ikrar eden kişi, kendisinin Allah'ın kulu olduğunu bilmiş olur. Allah'ın vahdaniyetini yakinen bilen ise O'nun bir babasının/doğuranının olmadığını; eşi ve benzerinin/menendinin bulunmadığını da bilir.²⁰

Dinin özü olan tevhid, Allah'ın birliğine, eşi ve benzeri olmadığına iman etmek, O'ndan başkasına ibadet etmemek, Allah'ın tüm yetkin niteliklere sahip olduğuna inanmaktır.²¹ Mu'tezile tevhidi, Allah'ı zâti ve subuti sıfatlarında kendisine müstehak olacak şekilde bir olarak bilmek ve ikrar etmek şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca kişinin

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/450-451; Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Salih Farfûr (Dımaşk: Mektebetu Dari'l-Farfûr, 2000), 55-56.

¹⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 321-322.

²⁰ Kâsım b. İbrahim b. İsmail Ressî, *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't Tevhid (Resâ'ilu'l-Adl ve't Tevhid içinde)*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dârü'l-Hilâl, ts.), 108-109.

²¹ Muammer Esen, "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *AÜİFD Yayınları* 52/2 (2011), 111-123.

muvaahhid olması için tevhidi bilmesinin yanında ikrar şartının olması gerektiğini savunmaktadır.²²

Mu'tezile'ye göre, Allah hakkında bilgiye (marifetullah) ulaşıldıktan sonra ikrar şartı devreye girmektedir. Mükellefin dini sorumluluğunun oluşması ise Allah hakkında tefekkür etme ve akli muhakeme gibi aşamalardan sonra gerçekleşir.²³

İnsan akli marifetullahı idrak etme potansiyeline sahiptir. Marifetullah hakkında bilgiye sahip olmak için aklın bulunmasının yanında nassın öğretilerinin bir arada bulunmasına ve yol göstericiliğine ihtiyaç duymaktadır.²⁴ Kur'an'da çok kez vurgulanmakta olan tezekkür, tedebbür, teakkul gibi kavramlar İslâm'ın akli muhatap aldığını ve düşünmeye ve sorgulamaya vermiş olduğu önemi göstermektedir.²⁵

Kur'an-ı Kerim, insanı evrende cereyan etmekte olan her şeyle ilgili tefekküre davet etmektedir. Gece gündüzün oluşumu, rüzgârlar, denizde akıp gitmekte olan gemiler ve yağmurun yağması gibi yeryüzü ve gökyüzündeki birçok durum üzerinde sorgulamalar yapan insanın Allah'ın varlığına ve birliğine çağıran delillerle karşılaşacağını ifade etmektedir.²⁶

²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/208; Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/242.

²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/122-124.

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 16.

²⁵ Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi", *AÜİFD Yayınları* 52/2 (2011), 89.

²⁶ el-Bakara 2/164.

2. Şirk

İslâm akidesinin temeli olan tevhid kavramının net olarak anlaşılması için şirk kavramının da bilinmesi gerekmektedir. Tevhid'in zıttı olan şirk, dini Allah'a has kılmamak hüküm koyma yetkisini Allah'ın dışında başka mercilere vermektir.²⁷

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) şirki bir başkasını Allah'a denk tutarak ortak koşmak, ibadet maksadının dışında itaatte ortak koşmak suretiyle, başka mercilerin hükümlerine boyun eğmek ve amelde ortak koşmak yani gösterişe sebep olmaya yol açarak riyanın olması olarak üç kısımda izah etmektedir.²⁸

İsfahânî ise *el- Müfredat* isimli eserinde şirki büyük şirk (Allah'ın şeriki olduğunu kabul etmek) ve küçük şirk (kişinin eylemlerini yerine getirirken Allah'ın dışında başka mercilerin rızasını dikkate almasıdır)²⁹ şeklinde ifade ederek şirki ikiye ayırmaktadır.

Kur'an'da şirkin asla bağışlanmayan bir günah olduğu vurgulanmakla birlikte³⁰ müşriklerin kendilerine hiçbir yararı ve zararı olmayan putlara taparak Allah katında kendilerine şefaathçi edinmelerini³¹ ve bu nedenle müşrik kimselerin amelinin boşa gideceği³² ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an sizin ilahınız ancak bir ilahtır vurgusu

²⁷ Yaşar Nûri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi Deizim* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2013), 31-33.

²⁸Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü el-Eşbah ve'n Nezair fi'l Kur'ani'l Kerim*, thk. Abdullah Mahmut Şehhake, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 111-113.

²⁹ el-İsfahânî, *Müfredat*, 548.

³⁰ Nisâ 4/48.

³¹ Zümer 39/3.

³² Zümer 39/65.

yaparak iki ilah edinmeyin çağrısıyla şirke kapı aralayabilecek her türlü tutum ve davranışın mesnetsiz hiçbir temeli olmayan tevhid esasına aykırı olduğunu belirtmekte³³ ve şirkin en büyük zulüm olduğunu³⁴ ifade etmektedir. Dini terminolojide cevr (haksızlık) olarak da ifade edilen zulüm, sözlük anlamıyla sınırı aşarak başkasına ait bir hakkı elinden alarak başka bir yere vermek anlamını ifade etmektedir.³⁵ Allah-insan ilişkilerine detaylı bir şekilde etki eden zulüm kavramı insanın Allah'ın belirlemiş olduğu sınırları ihlal etmesi şeklinde tanımlama yoluna da gidilmektedir.³⁶

Kur'an imanlarına zulmü bulaştırmayan mü'minlerin güven içinde olduğunu vurgulamaktadır.³⁷ Söz konusu ayet ile ilgili zulüm kelimesini günah işlemek olarak algılayan sahabeye, peygamberimiz (s.a.v) zulmün burada şirki ifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca evrenin var edicisinin Allah olduğunu bildikleri halde Allah'ın ulûhiyyetinde ve saltanatında Allah'a has olan niteliklerde başka şerikler kabul eden insanları konu almakta ve şirke düştüklerini ifade etmektedir. İnanan insana emniyet garantisi veren bu ayet, doğru yolda olanların ise akidelerini her türlü şirkten ve şirke sebep olabilecek kirden arındıranların olduğunu bildirmektedir.³⁸

³³ Nahl 16/5.

³⁴ Lokmân 31/13.

³⁵ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitabül Tarifat Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 148.

³⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1984), 223-224.

³⁷ el-En'âm 6/82.

³⁸ Mevdûdi, *Tefhimul Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/571.

“Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendileri zalimler oldular.”³⁹ Söz konusu ayette belirtilen haksızlık (zulüm) kelimesi de şirk anlamında kullanılmıştır. Müşriklere, ahiret gününde günahsız yere azap edilmediğini bilakis müşriklerin, Allah’ı inkâr ve yalanlamaları nedeniyle zâlimlerden olduklarını belirtmekte ve kendi kendilerine yapmış oldukları zulümleri nedeniyle müşriklerden oldukları vurgulanmaktadır.⁴⁰

Kur’an’ı Kerim’de konu ile ilgili bir başka ayet şu şekildedir:

“Görmez misin ki gökte ve yerde ne varsa Allah ’ındır. Öyleyse, Allah’a ortak (şüreka) koşanların izlediği yol nedir? Onlar zandan başka bir şeye uymuyorlar, doğrusu onlar sadece tahmin yürütüyorlar.”⁴¹ Kur’an bizlere şirkin zan ve bilgisizliğin ürünü olduğunu bildirmekte, zannın gerçek olgu ve istidlale dayanan bilginin zıttı olduğunu haber vererek zan üzerine kurulu bu iddia ve düşüncelerin bâtil olduğunu haber vermektedir.⁴²

İlâhî mesajların ortak daveti tevhid üzerinedir ve temel gaye şirk ile mücadele etmektir. Şirk tanrı inancını reddetmek değildir, çok sayıda ilahlar edinip onlara tapmaktır. Hiçbir dine bağlı olmayan, bir tanrının varlığını reddeden inançsız insanlar da müşrik değildir⁴³ zira müşrikler Kur’an’ın da ifadesiyle yerin ve göğün sahibinin Allah olduğunu bilip kabul ettikleri halde, Allah’a şirk koşmaktan geri durmayan ve tapındıkları

³⁹ Zuhruf 43/76.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Kur’an Terimleri Sözlüğü*, 137.

⁴¹ Yûnus 10/ 66. ayrıca bkz. Neml 27/61-62. ayette geçmekte olan *يَخْرُصُونَ* kelimesi *خرص* kökünden gelmekte ve herhangi bir bilgi ve delile dayanmadan zan üzerine yalan uydurmak anlamına gelmektedir. Ayrıca bakınız el-İsfahânî, *Müfredat*, 336-337.

⁴² İzutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 181.

⁴³ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitapevi, 2011), 141.

putları ise Allah'a yakınlaşmak amacıyla ibadet ettiklerini Allah'a isnadlarında gerekçe getirmektedirler.⁴⁴

Araplar, "Melekler Rahman'ın kızlarıdır."⁴⁵, yahudilerin "Uzeyr Allah'ın oğludur."⁴⁶, "Mesih Allah'ın oğludur."⁴⁷ Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik oluşturarak teşbîhe, Allah'a cisim nispet ederek tecsîme yol açan, Allah'a yakınlaşmak amacı ile şefaati umulan şirk üzerine kurulu olan bu fasid düşünce sistemlerini Kur'an reddetmektedir.⁴⁸ Allah'ın ulûhiyyeti ve ehadiyetini vurgulayan ihlas suresinin nüzul sebeplerinden biri de müşriklerin peygamberimizden Allah'ın nasıl olduğu ile ilgili açıklamada bulunmasını talep etmeleri üzerine vahyedilen "Doğurmamıştır, doğrulmamıştır."⁴⁹ "Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."⁵⁰ Ayetleri de Allah'ın müşriklerin nitelendirdiği her şeyden uzak ve yüce olduğunu belirtmektedir.

Allah'ı müşriklerin nitelendirdiği her şeyden tenzih etmek tevhid ile de bağlantılı bir husustur. Zira tevhid müminlerin hayatını kuşatan bir yaşam felsefesidir. Kur'an'ı tam bir şekilde anlamak ve hayatına tatbik etmek isteyen her müslüman için itikâdî bir sorumluluktur. Bireyin bu sorumluluğu yerine getirmek, zihnini her türlü ikilem ve

⁴⁴ el-Ankebût 29/61 ayrıca bkz. Zümer 39/3.

⁴⁵ Nahl 16/57.

⁴⁶ Tevbe 9/30.

⁴⁷ Tevbe 9/30.

⁴⁸ Şah Veliyullah Dîhlevî, *Tefsir Usulü*, çev. Abdullah Samed Afaracı (Ankara: İtisam yayınları, 2015), 31.

⁴⁹ el-İhlâs 112/3.

⁵⁰ el-İhlâs 112/4.

parçalanmadan (şirk) arındırmak için yüce Rabbimizin bu ulvi mesajını yaşam pratiğine dökerek hayatını tevhid prensiplerine göre şekillendirmesi gerekmektedir.

3. Teaddüd-i Kudemâ

Kadîm kelimesi ezelde var olan anlamını ifade etmektedir.⁵¹ Varlığı için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan, varlığı zâtından olan, başlangıcı olmayan mevcûd anlamına da gelmektedir.⁵²

Mu'tezilî düşüncede bir varlık kadîm veya hâdis olma (yaratılmış) vasıflarından sadece birini taşır. Kadîm değilse hâdis olması gerekmektedir. Eğer yaratıcının hâdis bir varlık olduğu düşünülürse, her hâdis olanın bir muhdise ihtiyaç duyması nedeniyle, bu durumda muhdis olan varlığın hâdis veya kadîm vasıflarından birini taşıması gerekmektedir. Muhdis olanın hâdis olması ile bu durum sonu olmayan bir muhdislerin muhdisleri ... şeklinde devam ederek teselsüle⁵³ yol açacaktır. Hâdis olan muhdisin yaratıcı olması muhal kabul edilmektedir. Muhdis olan varlığın kadîm olması şartıyla inkıtâsız olan bu süreç son bulacaktır. Çünkü hâdis olanın kâdiriyyeti li-zâtihî değil bir kudrete bağlı olacağından cisimleri yaratması olanaksızdır. Bu durum evrenin yaratıcısının kadîm olması gerektiğini ispat etmektedir.⁵⁴

⁵¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü el-Furûg fi'l- Luğa* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 155.

⁵² Cürcânî, *Kitabül Tarifat*, 178.

⁵³ Teselsül, mümkün bir durumun varlığının bir illete bağlı olması ve bağlı olduğu bu illetin de inkıtâsız bir şekilde başka illetlere bağlı olması bu silsilenin sonu olmayan bir şekilde devam etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2021), 1/892-912.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/31.

Mu'tezile, bu neden gereklidir sorusuna cevap olarak, varlığı (vücûdu) sonsuz ve kesintisiz olanın varlığına bağlı olanın varlığının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Mu'tezile'ye göre bu durum, söz konusu hâdislerin gerçekleşmesini imkânsız kılar. Örneğin, biri "Sonsuz meyveler yemeden şu meyveyi yemeyeceğim" dese, o meyveyi yemesi sonsuz olan varlıklara bağlı olduğundan, söz konusu meyveyi yemek hiçbir zaman mümkün olmaz. Benzer şekilde, biri "Sonsuz evlere girmeden bu eve girmeyeceğim" dese, belirtilen sebepten dolayı bu eve hiçbir zaman giremez. Nitekim belirtildiği gibi, olaylar varlıkların buldukları süre boyunca, olayların kendisinde son bulduğu kadîm bir yaratıcıda gizlenmiş olmakla mümkündür.⁵⁵

Mu'tezile'ye göre sonsuz ve inkıtasız bir varlık, varlığının devamı için sonsuz ve inkıtasız olmalıdır. Eğer bir varlık kadîm değilse o zaman muhdes (yaratılmış) olmalıdır. Mu'tezile evrenin yaratıcısı kadîm değilse, muhdes olması gerektiğini belirtmektedir. Eğer hâdis ise, cisim yaratması mümkün değildir. Çünkü hâdis olan, güç sahibi olduğunda ancak bir kudretle güç sahibi olur. Cismi hâdis bir güçle oluşturmak ise, mümkün değildir. Bu durumda yaratıcının kadîm olması gerekir.⁵⁶

Teaddüd-i Kudemâ, kadîm varlıkların çoğalmasını ifade etmekte ve Mu'tezilî anlayışın prensiplerini şekillendirmede temel paradigma oluşturmaktadır. Mu'tezile Allah'ın dışında başka bir varlığa kadîm ma'nâ isnadını ulûhiyyet anlayışının temeli olan tevhid akidesi ile bağdaşmadığını ifade etmektedir. Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm oluşunu Allah'a has kılarak hiçbir şeyin bu sıfatlarda Allah ile müşterek

⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*,1/294.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*,1/294.

olmayacağını belirtmektedir.⁵⁷ Nitekim Mu‘tezilî alimlerden Vasıl b. Ata (ö. 131/748) Allah’ın dışında kadîm ma‘nâ isnadını şirk ile eşdeğer olduğunu belirtirken, Zemahşerî ise bu isnadın Hristiyan teolojinin teslis dogmasındaki uknumlardan farklı olmadığını ifade etmektedir.⁵⁸

Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) göre Allah kadîmdir sözü Allah ezeldir anlamını ifade etmektedir. Fakat Allah’ın bütün yaratılmışlardan önce olduğu görüşünü reddetmiştir. Bağdat Mu‘tezilesi ise Allah kadîmdir ifadesini Allah ilahtır olarak kabul etmiştir.⁵⁹ Hâkim el Cüşemî (ö. 494/1101) ise Allah’tan başka kadîm varlık kabul edenleri iki kabul eden maniheistlerle, teslisi savunan Hristiyanlar, tabiatçılar ve müneccimlerle aynı kategoride kabul etmekte ve şeytanın hile ve desiselerine kapılmakla suçlamaktadır.⁶⁰

Kadîm sıfatının sadece Allah’a özgü olduğunun altını çizen Mu‘tezile teaddüd-i kudemâ’ya sebebiyet vermemek için dolayısıyla tevhid akidesini tahrif eden şirke yol açmamak için Allah’ın dışında kadîm ma‘nâ isnadından kaçınmaktadır. Mu‘tezile’nin bu hassasiyeti ilâhî sıfatların zâttan ayrı bir gerçekliklerinin olmadığı görüşüne sevk etmektedir.⁶¹ Çünkü ilâhî zâtın dışında sıfatları kabul etmek birden fazla ilâhın varlığını

⁵⁷ Yakub bin Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 113.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli’l-Hamse*, 1/31.

⁵⁹ Ebü’l-Hasan Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 268.

⁶⁰ Ramazan Yıldırım, *Mu‘tezile’nin Kelâmi Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 117-118.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli’l-Hamse*, 1/31.

kabul etmek anlamına gelir bu durum Mu‘tezile’nin kadîm sıfatı dışında diğer zâti sıfatları te’vil etmesinde etkili olmaktadır.⁶²

Bu yaklaşım aşağıdaki görüşlerin oluşmasında güçlü bir rol oynamaktadır:

1. Basar sıfatı bağlamında, Mu‘tezile ’nin ru’yetullahın reddi fikrine zemin hazırlamıştır.
2. Kelâm sıfatı bağlamında kelâmı fiili bir sıfat olarak kabul eden Mu‘tezilî yaklaşımı Kur’an mahluktur görüşüne sevk etmiştir.⁶³

Kıdemi sadece Allah’a özgü kabul eden Mu‘tezilî düşüncede, âlim, kâdir, hay ve mevcûd oluş Allah’ın zâti sıfatlarındanıdır.⁶⁴ Ebü’l-Hüzeyl (ö. 235/849-50) de Allah’ın âlîm, kâdir ve hay oluşunu Mu‘tezilî yaklaşımın belirttiği gibi ifade etmekte Allah’ın âlim oluşunun cehaletten, kâdir oluşunun acziyetten, hay oluşunun ise ölümden nefyedilmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Dırâr. b. Amr (ö. 200/815) bu hususta Ebü’l-Hüzeyl ile aynı görüşte olup tenzihi dili yansıtan bir yaklaşım içinde olmaktadır. Mu‘tezile’nin bir diğer âlimi Nazzâm (231/845) da zât-sıfat birlikteliğini vurgulamakta ve ilâhî sıfatların zâta ait olduğunu belirtmektedir. İlâhî sıfatların farklı oluşunu ise Allah’ın kendi zâtındaki bir farklılıktan değil ölüm, acizlik gibi O’nun zâtına zıt olan diğer şeyler gibi Allah’tan nefyedilenlerin farklı olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁶⁵

⁶² Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli’-d-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: e’d-Dâru’l-Arabiyye lil-ulûm, 2007), 12.

⁶³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2021), 3/750.

⁶⁴ Ebu’l-Vefa Teftâzânî, *El- Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 200.

⁶⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 248-250.

I. BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD

1.1. Kur'an-ı Kerim'de Tevhid

İslâm inancının temelini oluşturan tevhid kavramı Kur'an-ı Kerim'de çok kez vurgulanmaktadır. Tevhid düşüncesinin insan hayatının tüm yönlerine yansımaları Kur'an'ın en temel hedefidir. Bütün ilâhî mesajların ortak çağrısı olan tevhid dinin özüdür.

İslâm düşünce sisteminin temel dayanağı olan ve Kur'an'da son derece mühim bir yer tutan tevhid yeryüzündeki bütün itikâdî ve felsefî düşüncelerden ayrılmaktadır. Ulûhiyyet ve ubûdiyyet esasına dayanan bu düşünce sisteminde ulûhiyyet tek başına sadece Allah'ındır. Ubûdiyyet ise Allah'ın dışında bulunan her şey için geçerlidir. Bu iki temel kavram İslâm akaidinin oluşmasında esas teşkil etmektedir.⁶⁶

İslâm düşüncesinin oluşmasında rol alan bu iki temel kavram diğer dini kaidelerin de esasını oluşturmaktadır. Tevhid akidesinin keyfiyeti ve kapsam alanı da ulûhiyyet ve ubûdiyyet ekseninde şekillenmektedir. Bireyin düşünce sistemine hatta hayatının tüm safhalarına etki eden tevhid, bir başka ifadeyle Allah'a özgü olan hususiyetleri sadece Allah'a nispet etmektir. Zira hiçbir düşünce sisteminin insanın ruhunun derinliklerine, hayat nizamına tevhid sistemi gibi etki etmesi mümkün değildir.⁶⁷

⁶⁶ İbn Kesir, *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 15/8781-8794.

⁶⁷ İbn Kesir, *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 15/8781-8794.

Kur'an, ontolojik açıdan Allah merkezlidir. Buna göre varlık hiyerarşisinin en üstünde var olarak ifade edilmeye layık olan tek mutlak gerçek Allah'tır ve evrende Allah'a denk sayılan hiçbir şey yoktur.⁶⁸

İslâm inancında, Allah'ın birliği ilkesinin temel gerekliliği, insan yaşamını yönetme bakımından sadece Allah'a özgü olan nitelikleri yalnızca Allah'a atfetmektir. Kur'an-ı Kerim, tevhid akidesi ve bu akidenin gereği olan konular arasında sağlam bir ilişki kurmaktadır. İnanan insana, ulûhiyyet ve ubûdiyyet, vahdaniyet, hakimiyet ve saltanatın birliğine dayalı olarak yüklediği sorumlulukları düzenlemektedir.⁶⁹

Kur'an-ı Kerim, insanı merkeze almakta ve yüce Allah'a kulluk noktasında, sadece insana değil topluma da sorumluluk yüklemektedir. Kur'ân, Allah-insan arasındaki ilişkiyi düzenlerken, evrendeki her şeyin O'na ihtiyaç duyduğunu ve Allah'ın son derece şefkatli ve merhametli olduğu hususlarına vurgu yaparak abd-mabud ilişkisini belirlemektedir⁷⁰ ve gerçeklik vurgusunu Allah-âlem ilişkisi üzerine bina etmektedir. Âlem anlayışı, Allah'ın zâtı ile ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlayan her şeyi kapsamaktadır. Mâsivallah (Allah'ın dışındaki her şey) olarak da ifade edilen ontolojik olarak bütün mevcudâtın tek bir kategoride ifade edildiği âlem ile ilgili olarak ise panteizm, hulûl, enkarnasyon vb. inançlara karşı çıkararak Allah-âlem ilişkisi ekseninde ulûhiyyet ve ubûdiyyet yaklaşımını ortaya koymaktadır.⁷¹

⁶⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (AÜİF Yayınları, 1975), 69.

⁶⁹ İbn Kesir, *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 15/8787-8788.

⁷⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara Okulu Yayınları, 2007), 31.

⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı: Varlık Bilgi İnsan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 240-244.

Allah-insan arasındaki ilişki ise, toplumda olumlu bir etki yaratarak yaşama ve varoluş ilkelerini benimseyen bir toplumun oluşmasına yol açar. Bu olumlu etkinin içerdiği noktaların ilki ontolojik ilişkidir. Bu durum insanların Allah'ı kendilerinin yaratıcısı olarak tanımlarını gerektirmektedir. Çünkü Allah insana en büyük nimet olan yaşamı bahşetmiştir. İkinci olumlu etki olan iletişim ilişkisi, insanın, içtenlikle Allah'ın emirlerine itaat etmesini ve kurtuluş için O'nun gösterdiği yolda ilerlemesini gerektirir. Üçüncüsü olan Rab-kul ilişkisi, insanın, cahiliye dönemi inançlarından ve geleneklerinden tamamen sıyrılarak Rabbinin hakkına uygun şekilde davranmasını zorunlu kılar. Son olarak, ahlaki ilişki, insanın, Rabbinin nimetlerine karşı şükretmesini ve sorumluklarının bilincinde olarak ilâhî cezayı hak edişten uzak kalmasını gerektirmektedir.⁷² Kur'an'ın abd-mabud anlayışı Allah'ın ilâh olması nedeniyle celal, azamet, kudret vb. sıfatlara sahip olduğunu vurgulamakta, insanın da abd olma noktasında itaatkâr olması gerekliliğini ifade etmektedir.⁷³

Kur'an'ın ulûhiyyet hususunda vurguladığı ayetlerin büyük çoğunluğu aynı zamanda Allah'ın birliğini de ifade etmektedir. Çünkü tevhidin özünde Allah'ın dışında ilâh tanımama ve O'nu birleme vardır. Kendisinden başka hiçbir olmayan ve yegâne kudret olan Allah⁷⁴ Kur'an-ı Kerim'de bütün ilâhî mesajlara muhatap olan toplumların görevlendirdiği peygamberlerin ana mesajının tevhid olduğunu⁷⁵ bildirmektedir.

Kur'an-ı Kerim Allah'ın benzeri hiçbir varlığın olmadığını ifade etmekte⁷⁶ ve Allah'ı her türlü teşbihi ve tescimî görüşten tenzih ederek, yaratıcı ile yaratılmış varlıklar

⁷² İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 71-72.

⁷³ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 71.

⁷⁴ el-Bakara 2/255.

⁷⁵ Nahl 16/36.

⁷⁶ Şûrâ 42/11.

arasında hiçbir benzerlik olmadığını apaçık bir şekilde belirtmekte⁷⁷ ve ezeli ve ebedi olan yüce Allah'ın, insanın tasavvurunun, tahayyülünün çok ötesinde aşkın bir varlık olduğunu göstermekte ve insan idrakinin O'nun kühn-ü zâtını kavramada aciz kaldığını ifade etmektedir.⁷⁸ İlâhî öğretiyi yaratan ve yaratılan arasında bir benzerlik olmasının mümkün olmadığını belirtmekte ve insanı bu hususta akletmeye ve düşünmeye çağırmaktadır.

Evrendeki her şeyin “benzer” ve “karşıt” iki form üzerinde bulunduğunu ifade etmekte olan Mâtürîdî'ye göre dengi ve benzeri olan her varlık “bir” olma kategorisinden çıkarak çokluk kategorisine geçer. Çünkü bir varlığın dengi ve benzeri varsa bu söz konusu varlığı tek olmaktan çıkarır. Ehadiyetinde ve ulûhiyyetinde dengi ve benzeri olmayan Allah, denk ve benzer olan her şeyden münezzehtir.⁷⁹

Kur'an bize temiz bir fitrata sahip hanîf olan insanın yaratıcıyı bileceğini haber vermekte ve her insanın tevhid fitratı üzerine doğuştan bir bilgi ve eğilimle dünyaya geldiğini bildirmektedir.⁸⁰ Sahih rivayetlerde Kur'an'ın üçte birine denk olduğu belirtilmekte olan ihlas suresinde “*De O Allah birdir tektir.*”⁸¹ Allah'ın ehadiyyeti vurgulanmakta, söz konusu ayetteki ehad (bir tektir ifadesi) varlığın tek birliği olup bu

⁷⁷ Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l Kur'an*, çev. İ.Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 13/97; İmam Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.), 35-37.

⁷⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmed Ertürk (İşaret Yayınları, 2009), 1483.

⁷⁹ Ebu Mansûr Muhammed b. Mehammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (TDV Yayınları, 2018), 95-96.

⁸⁰ Rûm 30/30.

⁸¹ el-İhlâs 112/1.

birlik faal bir birliği ifade etmektedir. O ilâhî varlıktan başka bir varlık, o ilâhî iradeden başka bir irade yoktur⁸² âlemdede ortaya çıkan faal güç Allah'ın ehadiyetine dayalı olarak ortaya çıkan güçtür bu güç müslüman insanın hayatının tüm yönlerini düzenleyen güçtür⁸³ ve ulûhiyyetinde ortaklık kabul etmeyen, asla ikincisi olmayan Allah tektir.⁸⁴

Kur'an-ı Kerim'de dini Allah'a has kılmakla ve tevhid ilkesi arasında sıkı bir bağlantı vardır. Dini Allah'a has kılmak, İslâm dininin ilkelerinin Allah tarafından belirlendiğine iman etmek, şirkten uzak durmak, dini Allah'a özgü kılmak tevhid inancı üzerinde olmak demektir.

Kur'an-ı Kerim'de dini Allah'a has kılmak ile ilgili on ayette vurgu yapılırken⁸⁵ dini Allah'a özgü kılmak itaati ve ibadeti yalnız O'na yapmak anlamındadır. Zemahşerî kişinin ibadeti yalnız Allah'a has kılmasını; ruhunun derinliklerini, iç alemini her türlü

⁸² Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, çev. İ.Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 16/433-435.

⁸³ İbn Kesir, *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 15/8782.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Tevil, Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağıl vd. (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2020), 6/1460.

⁸⁵ el-A'râf 7/29; Mü'min 40/14,65; Zümer 39/2,11,14; Yûnus 10/22; el-Beyyine 98/5. Kur'an-ı Kerim'de dini Allah'a has kılmakla ilgili kullanılan مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ifadesindeki خَلَصَ kelimesini içindeki yabancı unsurlardan temizlenen, hiçbir şekilde yabancı unsur barındırmayan şey anlamına gelmektedir. Detaylı bilgi için bkz. el-İsfahânî, *Müfredat*, 354.

şirkten, riyadan arındırarak dinin sahibinin Allah olduğuna tüm samimiyetiyle şahitlik etmesi⁸⁶ olarak belirtmektedir.

Kur'an'da bu husus ile ilgili birçok ayete vurgu yapılmaktadır.

“Şayet Allah'tan başka Tanrı'lar olsaydı yer ve gökler bozulur giderdi.”⁸⁷

Kâinattaki kanunlarla akide arasında güçlü bir bağlantı bulunmaktadır. Kelâm âlimleri tarafından temanu' deliline örnek verilen yukarıdaki ayet selim fitrat sahibi her insanın evrendeki düzen ve intizam üzerinde müşahede ettiği zaman kâinata hükmeden kanunda birlik ve bu kanunun uygulanmasını sağlayan irade de birlik ve bu düzenin sağlayan yaratıcının varlığında birliği anlamaktadır. Çünkü birden fazla yaratıcının olması durumunda irade sayısı artar ve bu da kâinata düzensizliğe sebebiyet verir.⁸⁸

İlâh olma durumu yeryüzünde ve gökyüzünde değişim, dönüşüm, icat, hayat vermek gibi güç ve yetkiye sahip olmayı gerektirmektedir. Birden fazla yaratıcı olmasının muhal olduğunu ispat eden bu ayet evrendeki kusursuz olan düzene vurgu yaparak Allah'tan başka ilâh olmadığını ispat etmektedir.⁸⁹ Evrende atomlardan, galaksilere kadar her şeyde mevcûd ahenk ve düzende bir birlik bulunmaktadır. Bütün bu olgu ve oluşumlardaki birlik, tek bir irade ve emre işaret etmektedir. Bu iradenin sahibi Yüce Allah'tır.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Tevîl Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Ahmet Alim vd. (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2018), 5/892-894.

⁸⁷ el-Enbiyâ 21/22 ayrıca bkz. el-İsrâ 17/42; el-Mü'minûn 23/91.

⁸⁸ Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l Kur'an*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 10/120.

⁸⁹ Ebüssuûd Efendi, *Ebüssuûd Tefsiri Kur'an-ı Kerim'in meziyetlerinin aklîselime açıklanması* (Boğaziçi Yayınları, 2007), 9/4024-4025.

“İlâhınız tek ilâhtır, O’ndan başka ilâh yoktur.”⁹⁰ Ayetinde Kur’an, tevhid kavramını pekiştirerek Allah hakkında tahayyül edilebilecek her türlü olumsuz durumu dışlamaktadır. Şayet ayet “Allah bir ilâhtır” olarak ifade edilseydi tam anlamıyla tevhid anlaşılmayacaktı. Müşriklerin diğer ilâhlarını bir ilâh olarak kabul ettikleri şekliyle Allah’ı da bir ilâh olarak kabul edecektiler. “Sizin ilâhınız birdir” şeklinde ifade edilmiş olsaydı insan zihninde başka bir ilâh olduğunu tahayyül edebilirdi fakat ayette “İlâhınız bir tek ilâhtır” şeklindeki ifade Allah’ın ulûhiyetinde tekliği apaçık bir şekilde ispatlamaktadır. Ayet Allah’tan başka ilâh yoktur anlamına gelmektedir.⁹¹

1.1.1. Hanîf Kavramı ve Tevhid

Sözcük anlamıyla hanîf istikamet üzerine olmak⁹² Kur’an’ın ifadesi ile inancına şirki bulaştırmayan tertemiz bir akideye sahip olan kişi anlamında kullanılmaktadır.⁹³ İbnü’l-Esîr, “hanîf” kelimesinin çoğulu olan “hunefa” yı, kişinin günahlardan uzak, temiz ve pak bir fitrat ile yaratılmış olduğu anlamına geldiğini belirterek, aynı zamanda tevhid inancını benimseyerek, yönünü Hak’ka yönelten kimse anlamına geldiğini belirtmektedir.⁹⁴

Hanîf, İbranice kökenli bir kelime olup, atalar dinine ve geleneğine karşı çıkan, sapkın olarak nitelendirilen kişiyi ifade etmektedir. Kur’an, putperest anlayışı reddetmek ve dışlamak amacıyla hanîf terimini kullanırken, tarihsel bir dönüşümle bu terimi, doğrunun ve iyinin savunucusu olarak görülenlerin onur ünvanına dönüştürmüştür.

⁹⁰ el-Bakara, 2/163.

⁹¹ Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mizan fi tefsirul-Kur’an*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul, 2005), 1/551.

⁹² el-İsfahânî, *Müfredat*, 313.

⁹³ el-Bakara 2/135.

⁹⁴ Murtazâ Mutahharî, *Fitrat*, çev. Cafer Kırım (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2014), 25-26.

Kur'an'ın onları sapıklıkla ve geleneklere saygısızlıkla suçlayan müşrik düşüncelerin olumsuzluk aracı yaptıkları ad ve unvanları (hanîf) birer onur belgesine dönüştürdüklerinin başında ise Hz. İbrahim öne çıkmaktadır. Kur'an hanîfliği yaradılış düzenine aykırı düzenlerden yüz çevirip dosdoğru yola yönelmek anlamında kullanılmaktadır. Kur'an, bu yönelişi gerçekleştirenleri hanîf olarak isimlendirmektedir.⁹⁵

Şehristânî, Hanîflerin kendilerini insanlar arasında marifet ve taat konusunda beşerî özelliklere sahip, ancak masumiyet, temizlik ve hikmet açısından ruhani varlıkların üstünde olan kişiler olarak tanımladığını belirtmektedir. Onlar ayrıca insanlarla aynı beşerî niteliklere sahip olmalarına rağmen, ruhani yönleriyle farklılık gösteren vahiy olarak bu vahiyleri insanlara iletmek için bir aracıya ihtiyaç duyduklarını belirtmektedirler.⁹⁶

Hanîf, Hz. İbrahim'e vahiy olunmuş olan dinin temel ilkeleridir.⁹⁷ Dinin temel ilkelerinden olan tevhidi, Hz. İbrahim kavminin içinde bulunduğu şartların mahkûmu olmayıp dönemin putperest hükümdarına otoriter güçlerine rağmen, tevhid inancını haykırmıştır. Putperestlik, şirk üzerine kurulu, cehaletin hâkim olduğu bir toplumda, akli muhakemeye önem veren, sorgulayan bir duruş sergilemiştir. Hz. İbrahim'in duruşunun temelinde ise; şuurlu bir inanç, selim bir kalbe sahip olması ve Allah'a güçlü bir bağlılığının olmasının yanı sıra bunun en ufak bir gevşeme ve belirsizliğin söz konusu olmadığı itikâdın amel boyutu olan davranışları gösterilmektedir. Çünkü Kur'an Hz.

⁹⁵ Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi Deizim*, 66-67.

⁹⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 218-219.

⁹⁷ Şah Velîyullah Dîhlevî, *Hüccetullâhi'l-Baliga*, çev. Ramazan Nazlı (Hilal Yayınları, ts.), 2/180.

İbrahim (a.s)'ı Allah'a gönülden bağlanan samimi bir müslüman, muvahhid bir önder ve hanîf olarak tanımlamaktadır.⁹⁸

Hız. İbrahim fetişizm, animizm gibi doğaüstü güçlere inanıldığı, Allah'a şirk koşmanın ve putperestliğin her türlüşününün zirvede olduğu ve gök cisimlerine tapınıldığı bir dönemde yıldız, ay, güneş ile ilgili sorgulamalar yapan ve içinde yaşadığı toplumu tapındıkları gök cisimleriyle ilgili batıp sönenler yaratıcı olamaz, hiçbir fayda ve zarar sağlamayanlar olmaz söylemleriyle insanları düşünme, sorgulama ve akletmeye davet etmiştir.⁹⁹

Akli muhakeme yeterliliğine sahip olan her insan, yıldız, ay ve güneşin boyutlarını ayırt etme kapasitesine sahiptir. Bu hususta Hız. İbrahim, insanları tapındıkları putlar ile ilgili, şirke sebebiyet veren mesnetsiz ve yakışksız söylemlerine karşı düşünmeye çağırmıştır.¹⁰⁰

Hız. İbrahim hak ve batıl savaşında muvahhid, hanîf ve dinamik bir duruşu vurgulayarak, kendi kimliğini ortaya koyan batıla boyun eğmeyen bu tevhid hareketinin ilâhî rahmet ve destekle mükâfatlandırıldığını göstermektedir. Çünkü Yüce Allah'ı bilmek, tanımak üzerine kurulu olan tevhid akidesi O'na sığınıp güvenmekle ve rahmetinden emin olmakla mümkündür. Sâbiî dinine inanıldığı, yıldızlar adına adakların verildiği, bir toplumda Hız. İbrahim içinde yaşadığı toplumu düşünmeye çağırın doğru

⁹⁸ Nahl 16/120, ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/67; el-En'âm 6/161.

⁹⁹ Muammer Esen, "Hız. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", 111-123. Ayrıca bkz. el-En'âm 6/76-78.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017), 2/958-960.

yolu bulma kabiliyeti ve sağduyusu olan¹⁰¹ akidesine şirki bulaştırmamış, muvahhid bir önderdi.¹⁰²

“Öyleyse sen yüzünü Allah’ı birleyen (bir hanîf) olarak dine, Allah’ın o fitratına çevir ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışı için hiçbir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din (budur) ancak insanların çoğu bilmezler.”¹⁰³

Kur’an, söz konusu ayette hanîf olan insanın yaşamında İslâm’ın mühim bir yer tuttuğunu ifade etmekte, fitratını değiştirmeyen insanın dinin gereklerini yerine getirmekte gerekli sabrı göstermesini vurgulamaktadır. Söz konusu sabır sadece dayanç değildir aynı zamanda tutarlı ve istikrarlı kalabilmektir. Zira insanın ehemmiyet atfettiği dini üzerinde sabit kalıp başka hiçbir yöne yönelme ihtiyacı duymadan ilâhî fitratın gereğini yerine getirmesi bu şekilde davranması ile mümkündür.¹⁰⁴

Peygamberimiz (s.a.v) bir hadisi şeriflerinde her insanın İslâm fitratı üzerine dünyaya geldiğini, daha sonra ailesi tarafından Yahudi, Mecûsî veya Hristiyan yapıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁵ Her insanın yaratılışı İslâm fitratı üzerinedir. İslâm sorgulayan ve akleden her insanın tartışmasız kabul edeceği bir din olmakla beraber, kişinin içinde bulunduğu taassup, taklit, telkin ve ailevi durumlar karşısında anlam arayışını kaybeden insanı bu durumdan uzaklaştırmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰¹ el-Enbiyâ 21/51.

¹⁰² Âl-i İmrân3/67.

¹⁰³ Rûm 30/30.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2018, 5/228-232.

¹⁰⁵ Ebû Dâvud, “Sünne”, 17; Tirmizî, “Kader”, 5.

¹⁰⁶ Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 1 (1996), 282-286.

İslâm akidesi tevhid esastır. Aklı kullanmaya davet eden ilâhî mesajı esas alan Hz. İbrahim hanîf örneği olarak bilgi temelli olmayan, sorgulamanın yetersiz olduğu taklidi imanın benimsendiği topluma, Allah inancına akli muhatap olarak ulaşılabileceğini göstermiştir.

1.1.2. Fıtrat Kavramı ve Tevhid

Fıtrat, sözcük anlamıyla yaratılış, insanın kendi doğal varlıđı¹⁰⁷ anlamına gelmektedir. İsfahânî, fıtratı Allah'ı bilme yeteneğinin doğuştan verilmesi olarak ifade ederken fıtratullah kavramını ise insanın Allah inancı eğilimi ile yaratılması olarak belirtmektedir.¹⁰⁸

Fıtrat, insan doğasındaki hususiyetler anlamını da ifade etmektedir. İnsana özgü olan bu hususiyetler; Yüce Allah'a inanmak, dini gerekleri yerine getirmek gibi insanın doğuştan eğilimli olduğu hususiyetlerdir. İnsana dair ve insanın Allah ile olan ilişkisine dair, felsefi bir kavram niteliği de taşıyan fıtrat ilk defa Kur'an-ı Kerim'de geçmektedir.¹⁰⁹

Fıtrat kavramının ilk defa Kur'an-ı Kerim'de geçtiğine dair görüş şu şekildedir:

İbn Abbas'tan yapılan bir rivayete göre; çölde iki bedevinin su kuyusu üzerine tartışmaları ile ilgili olarak aralarından biri "Ene fetertu" yani "Kuyu benimdir." İfadesinin kuyuyu ben kazdım anlamına gelmekte olduğunu ifade ederek, fıtratın insana dair bir anlam ifade ettiğini ve bu anlamın başlangıç teşkil ettiğini, insanın geçmişi olmayan bir yaratılış üzerinde olduğunu belirtmektedir. İbn Abbas'ın ifade etmek istediği husus, kazmak anlamını ifade eden "f-t-r" fiilinin ve bu fiilin kullanıldığı bağlamın yapılan için ilk defa yapılması ile ilgili olmasıdır. Mutahharî, bu rivayeti delil göstererek,

¹⁰⁷ Cürçânî, *Kitabül Tarifat*, 172.

¹⁰⁸ el-İsfahânî, *Müfredat*, 800.

¹⁰⁹ Mutahharî, *Fıtrat*, 13-21.

fitrat kelimesinin Kur'an-ı Kerim dışında bir yerde kullanılmamış olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁰

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış gayesi Allah'ı tanımak ve bilmek olarak ifade edilmektedir. İnsan fitratı gereği, yüce bir varlığa sığınma ve inanma ihtiyacı duymaktadır. İnsan, hayat karşısında karşı karşıya kaldığı zorluklar nedeniyle de acizlik hissetmektedir. Acziyet içinde olan insan, içinde bulunduğu yaşamla ilgili bir anlam arayışına girmekte ve kâinatın bir yaratıcısının olduğunu kabul etmektedir. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran nokta da budur. İnsanın dine olan ihtiyacı ve fitrat arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Bu durum din ve fitratın iç içe olduğunu, İslâm'ın insanın hayat boyu ihtiyaç duyduğu, psikolojik, sosyal, ekonomik vb. tüm alanlar ile ilgili olduğunu göstermektedir.¹¹¹

Kur'an, bizlere Allah'ın insanda yaratmış olduğu öz olan fitratın tevhid ile iç içe olduğunu ifade etmektedir.¹¹² Ayrıca, hiçbir ilmi dayanağı olmayan, her türlü vehim ve isteklerin olduğu durumlardan insanı korumakta olan, içinde bulunduğu bâtil yönelişlerden insanı dosdoğru yöne yönelten tek din İslâm'dır. Aynı zamanda insanın doğası ve İslâm'ın doğasının birbiriyle uyumlu olduğunu, İslâm ve insan arasında tam bir mutabakatın sağlandığını ifade etmektedir. Ayrıca fitratına uygun davranmayan, heva ve

¹¹⁰ Mutahharî, *Fitrat*, 13-21,20-21.

¹¹¹ Muhammed Kutup, *İslâm'a Göre İnsan Psikolojisi 2*, çev. Akif Nûri (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1974), 47-85.

¹¹² Rûm 30/30.

hevesi peşinde olan insanı, fitratına uygun olarak tekrar dosdoğru yola yönelten de fitratın dini olan İslâm'dır.¹¹³

İslâm inanç sisteminin temel taşı olan tevhid, bütün kâinatın tek bir irade ve ilâhî bir emir ile oluştuğunu ve tek gerçekliğin Allah olduğunu göstermektedir. İnsan fitratı gereği, kâinatı tanımak, tanımlamak ve çevresiyle ilişki kurmak eğilimindedir. Tevhid akidesine bağlı, fitrata uygun yaşayan insan var oluşun hakikatine fitrat ile ilâhî mesaj olan vahiyle ulaşacaktır. Bu şekilde insan yaratılmış varlıklarla olan ilişkilerinde de bu hakikati gözetecektir.¹¹⁴

İslâm dini, muhataplarını akıl sahibi olmaları takdirde davranışlarının sonuçlarından sorumlu tutmaktadır ve bu sorumluluk iradenin devreye girmesiyle gerçekleşmektedir. Aklın hükmünü gerçekleştirme yönünde, kendisini harekete geçirecek olan iradeden yoksun olması durumunda akli bilgilerin pratik değeri olmamaktadır. Çünkü akıl iradeyle anlam kazanmaktadır. Fakat her akıl sahibinin doğru davranışa yönelememesinin altında başka nedenler de bulunmaktadır. Bu etkenler insanın iradesini yanlış kullanmasına yol açabilmektedir. Kur'an tüm bu etkenlerden uzak kalan, temiz bir fitrata sahip hanîf olan insanın yaratıcıyı bileceğini haber vermekte ve her insanın tevhid fitratı üzerine doğuştan bir bilgi ve eğilimle dünyaya geldiğini bildirmektedir.¹¹⁵

Fıtrat, bütün insanların sahip olduğu doğal bir özellik olup insanoğluna sonradan aşılana bir durum değildir. Kur'an, sadece birey ve toplum hayatını düzenlemekle

¹¹³ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an*, çev. İ.Hakkı Şengüler vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 11/42.

¹¹⁴ Abdülhamit Ebû Süleyman, *Müslüman Aklın Krizi*, çev. Yasemin Savur (İstanbul: Mahya Yayınları, 2012), 85-92.

¹¹⁵ Rûm 30/30.

kalmamakta aynı zamanda bireyin sağlıklı, psikolojik ve ruhsal bütünlüğe sahip olması için insanın fitratı gereği Allah'ın varlığını algılayıp kavrayabilecek bir formda yaratıldığına da vurgu yapmaktadır.

1.2. Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Tevhid

Ehl-i Sünnet, tevhid hususunda Allah'ın bir oluşu, hiçbir benzerinin olmayışı eşi ve ortağının olmaması hususunda ortak bir görüşe sahiptir. Selef, tevhid anlayışında nasları olduğu gibi kabul etmekte teşbihe yol açmamak amacıyla te'vil yöntemine başvurmeyen bir tutum sergilemekte iken, Eş'arî görüş ise Allah'ın birliğini akıl ve nakil arasında bir denge kurarak izah etmektedir. Akıl sınırlı olduğunu ve bazı konuların sadece vahiy ile anlaşılabilceğini savunmaktadır. Allah'ın sıfatlarını, Kur'an ve hadisleri temel alarak Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik oluşturabilecek her şeyden tenzih yoluna gitmektedir. Mâtürîdî ise Allah'ın birliği konusunda Eş'arî mezhebine benzer bir yaklaşım benimseyerek akıl ve nakil arasında denge kurulmasını savunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın sıfatlarını anlamak için akıl kullanılabilir, ancak yine de bu husus vahiy ile belirlenen sınırlar içinde olmalıdır. Ehl-i Sünnet'in tevhid hususunda görüş farklılığı ilâhî sıfatlardan kaynaklanmaktadır. Bu konuda hem akıl hem de vahiyden yararlanılması gerektiğini vurgulamaktadır.

1.2.1. Selef Düşüncesinde Tevhid

Selef düşüncesinde de tevhid; zât ve sıfatlarda, rubûbiyyette ve ulûhiyyette tevhid olarak üç farklı kategoride sınıflandırılmaktadır. Zât ve sıfattaki tevhid, Kur'an'da ve

hadis-i şeriflerde belirtilen Allah'ın isim ve sıfatlarının mutlak ma'nâda kemal ve azamet noktasında olduğuna inanmak ve Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmektir.¹¹⁶

Rubûbiyyette tevhid anlayışı ise, rab olarak Allah'ın tanınması ve ilâh olma vasıflarından yaratma, diriltme ve rızık verme gibi vasıfları yalnızca Allah'a isnad ederek O'nun bir ve tek olduğuna, eşi ve benzeri olmadığına iman etmek anlamını ifade etmektedir.¹¹⁷

Ulûhiyyette tevhid ise ibadeti yalnız (namaz, adak, dua vb.) Allah'a özgü kılmakla beraber ikrar ve amelin olması anlamını ifade etmektedir. Selef'e göre kelime-i tevhidin asıl gayesinin insanları ulûhiyyet tevhidine çağırmaktır. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'an'da ifade edilen *لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ* "*Senden başka ibadete layık hiçbir yoktur.*"¹¹⁸ İfadesinin ulûhiyyetin Allah'a özgü kılınması ve ibadet edilmeye layık yegâne ilah olduğu anlamını belirttiğini söylemektedir.¹¹⁹

Ulûhiyyette tevhid ise ibadeti yalnız (namaz, adak, dua vb.) Allah'a özgü kılmakla beraber ikrar ve amelin olması anlamını ifade etmektedir. Selef'e göre kelime-i tevhidin asıl gayesinin insanları ulûhiyyet tevhidine çağırmaktır. Nitekim İbn Teymiye (ö. 728/1328) Kur'an'da ifade edilen *لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ* "*Senden başka ibadete layık hiçbir ilah*

¹¹⁶ Berat Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhid İbn Teymiye Örneği* (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 40-41.

¹¹⁷ Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar yayınları, 2017), 405-407.

¹¹⁸ el-Enbiyâ 21/87.

¹¹⁹ Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhid İbn Teymiye Örneği*, 81.

yoktur.”¹²⁰ İfadesinin ulûhiyyetin Allah’a özgü kılınması ve ibadet edilmeye layık yegâne ilah olduğu anlamını belirttiğini söylemektedir.¹²¹

“Biz, yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.”¹²² Ayeti her şeyin mâliki ve kâdiri olan Allah’ın ulûhiyyetinde birliğine inanmak ve ubûdiyyetin yalnızca O’na olduğunu bilmek ve O’ndan yardım istemek anlamına geldiği belirtilmektedir.¹²³

Selef düşüncesi, nasların anlaşılmasında akli önceleyen bir tutum sergilememekte, teşbihe sebebiyet vermemek için te’vil yoluna başvurmamaktadır.¹²⁴ Salt bir tenzihî ve teşbihî yaklaşım ekseninde oluşturulan Allah tasavvurunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Nefy yöntemi ile yaratıcıya dair herhangi bir övgü ve kemâlattan söz edilemeyeceğini, katı bir nefy yönteminin niteliksizliğe hatta yokluğa sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Selbî yöntemi kullanan Sâbiîler, filozoflar, Cehmiyye, Bâtıniyye gibi yaklaşımların vücud dışında subûti bir sıfat dile getiremedikleri ve mevcûd bir ilâhtan söz edemedikleri nedeniyle eleştirmektedir.¹²⁵

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) selefi düşüncenin akidesini yedi noktada izah etmektedir:

1.Takdis: Allah’ı her türlü temsili, teşbihî ve tecsimî anlayıştan tenzih etmektir. Bu, Allah’ın yüceliğine ve şanına uygun olmayan niteliklerden uzak olduğuna inanmak

¹²⁰ el-Enbiyâ 21/87.

¹²¹ Sarıkaya, *İslâm Düşüncesinde Tevhid İbn Teymiye Örneği*, 81.

¹²² el-Fâtiha 1/5.

¹²³ Mevdûdi, *Tefhimul Kur’an*, 1996, 1/42.

¹²⁴ Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, çev. Nusreddin Bolelli vd. (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988), 210-211.

¹²⁵ Berat Sarıkaya, “İbn Teymiye’nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu” 4/7 (2015), 97.

anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerimde ifade edilen yed¹²⁶ (el), vech¹²⁷ (yüz) gibi ifadeler mecazidir ve Allah muhdesata ait olan özelliklerden uzaktır.¹²⁸

2.Tasdik: Kur'anî öğretide ifade edilen el, yüz gibi sıfatları olduğu gibi te'vil yoluna gitmeden kabul etmek ve Allah'ı, muhdesâta has olan vasıflardan tenzih ederek Hz. Peygamberin ifade ettiği gibi bilmektir.¹²⁹

3.Aczi İtiraf: Müteşâbih ayetlerin keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabul etmeyi bu konudaki acziyeti Allah'a havale etmeyi ve bunu itiraf etmeyi içermektedir. Gazzâlî müteşâbih metinlerin anlamlarını anlamaktan aciz olan kişilerin bunları bildiğini iddia etmeleri ise yalancı olmakla suçlamaktadır.¹³⁰

4.Sükût: Müteşâbihât hakkında soru sormanın, bu konuda derin bilgi ve anlayışa sahip olmayan kişiler için (avâm) tehlikeli olabileceğini hatta küfre yol açabileceği belirtilmektedir. Müteşâbihâtın yanlış anlama veya yanlış yorumlama riski nedeni ile bu konu hakkında soru sormak yerine sessiz kalmanın tercih edilmesi gerektiği belirtilmektedir.¹³¹

5. İmsâk: Kur'an ayetleri ve hadislerde bulunan müteşâbih ifadeleri açıklamaktan, yorumlamaktan ve değiştirmekten kaçınmak önemlidir. Toplumun bu tür ifadeleri

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/73; el-Hadid 57/29.

¹²⁷ Nisâ 4/47; el-Mâide 5/6.

¹²⁸ Ebû Hâmid b. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, thk. İbrahim Emin Muhammed (el-Mektebetu't-Tevkifiyye, ts.), 54-55.

¹²⁹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 59.

¹³⁰ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 61.

¹³¹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 63-64.

sessizce kabul etmesi ve onları olduğu gibi bırakması gerekmektedir. Bu tür ifadelerin altı yönden dikkatle ele alınması gerekmektedir: Tefsir, te'vil, tasrîf, tefrî', cem', tefrîk.¹³²

6.Keff: Müteşâbih ayetler ile ilgili her türlü düşünceden kaçınmak, kalpten bile geçirmemektir. Bu ifadeler, Allah'ın sıfatları hakkındaki düşüncelerin insanlar tarafından sınırlı ve eksik bir şekilde anlaşılabilceğini ve bu sıfatları (el, yüz, istivâ vb.) insan özellikleriyle benzetmenin tehlikeli olabileceğini belirtmektedir. İnsanlar, Allah'ın sıfatları hakkında düşünmekten kaçınmalı, onları insan özellikleriyle sınırlamaktan kendilerini alıkoymalıdır. Bu durum, dili kullanarak sorular sormaktan, bu konuda düşünmekten ve hatta kalbiyle bu konuyla meşgul olmaktan geri çekilmeyi gerektirmektedir.¹³³

7.Ma'rifet Ehline Teslim: Marifetullah hakkında derin bilgiye ulaşmak isteyen kişilerin, bu bilgiye ulaşmak için bilgelerin rehberliğini kabul etmeleri gerektiğini ifade eder. Avâmın, müteşâbih sözlerin iç ve dış ma'nâlarının kendisine kapalı olduğuna inanması vâcibdir. Bir diğer ifade ile halkın, Kur'an'daki müteşâbih anlamlarının tam olarak anlaşılamayacağına inanması gerektiğini söyler. Ancak bu ma'nâların Resûlullah'dan, Hz. Ebû Bekir gibi sahabenin büyüklerinden, velîlerden ve âlimlerden gizli kalmadığına inanmanın gerekliliğini de belirterek, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bildirdiği kimselerin yukarıda belirtilen hususları bilebileceğini kabul etmek anlamını ifade etmektedir.¹³⁴

Selef, tevhid anlayışında te'vil yoluna başvurmayarak, naslara olan bağlılığı ve doğrudan vahiy kaynaklarına güveni vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre, Kur'an ve hadis metinleri açıktır ve bu metinlerin anlamını yorumlamaya gerek duyulmamaktadır.

¹³² Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 64-76.

¹³³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 57-58.

¹³⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm*, 61-62.

Dolayısıyla, teşbihe yol açmamak için te'vil veya tefsir gibi yorumlama yöntemlerine başvurulmasını gerekli görmemektedir.

1.2.2. Eş'arî Düşüncede Tevhid

Eş'arî (ö. 324/935-36), Allah'ın varlığını delillendirirken insanı örnek göstermekte insanın çocukluk, gençlik, yaşlılık gibi yaşam döngüsü içindeki geçirmiş olduğu aşamaların insan tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ifade ederek ve insanın bu konudaki acziyetine de vurgu yaparak evrende bir yaratıcının varlığını kanıtlama yoluna gitmektedir.¹³⁵

Eş'arî, Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirirken, nedensellik ilkesini kullanmaktadır. Bu düşünceye göre, evrendeki her şey cevher (madde) ve arazdan (nitelik) oluşmuştur. Arazlar şarta bağlı iken, cevherler ise arazlardan ayrı olarak var olmamaktadır. Araz ve cevher ayrı düşünülmemeyeceği için, cevherin yok olması arazın da yok olması anlamına geleceğinden, evrendeki her şeyin de bir varoluş nedeni bulunmalıdır. Dolayısıyla dünyanın da yaratılmış olmasının bir nedeni vardır ve bu neden Allah'tır.¹³⁶

¹³⁵ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-lüma 'fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 41-43.

¹³⁶ Miyân Muhammed Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi, İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri İslâm'ın Doğuşu, Kur'an'ın Temel Öğretileri ve Sûfiler*, çev. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 1/41-43.

İmam Eş‘arî yaratıcının birliğini delillendirirken evrendeki düzen ve intizamın Allah’ın birliğine delil olduğunu vurgulamaktadır. Eş‘arî’ye göre, evrende iki ilâhın olması durumunda birinin talep ettiği bir durumun, diğerinin talep etmemesi durumunda talebi olan ilâhın isteğinin gerçekleşmesi diğer ilâhın aciz olduğunu gösterecektir. Her iki ilâhın talebi gerçekleşmemesi ise bu ikisini aciz bırakacaktır. Bu durumda, aciz olanın ilâh olma ve kadîm olma vasfını taşıması mümkün değildir ifadesini kullanan Eş‘arî, Allah’ın birliğini ispat ederken temânu‘ delilini kullanmaktadır.¹³⁷

Eş‘arî tevhid ilkesi ile bağlantılı olan, şayet Allah’ın dışında başka ilâhlar olsaydı her biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı¹³⁸ ayetini hiçbir şeyin Allah’ın mutlak ilahlığına ve yaratılmışların O’na kıyasla değil denklik ne zâti ne de vasfi olarak benzerlik gösteremeyeceğini belirterek izah etmektedir. Söz konusu ayetin Allah’ın ulûhiyyetinde yegâne bir varlık olduğunu vurguladığına, O’nun yaratılmışlarda olduğu üzere herhangi bir ihtiyaca sahip olmadığı (evlat edinme vb.) ve münezzehtir olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir.¹³⁹

Varlık felsefesinin temelinde varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran Eş‘arî düşüncede Allah kadîmdir. Kelâmi literatürde başlangıcı olmayan anlamına gelen kadîm kavramını Allah’a izafe eden Eş‘arî’ye göre Allah’ın dışındaki varlıklar sonradan yaratılmıştır ve hâdistirler.¹⁴⁰

¹³⁷ Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı*, 41-43.

¹³⁸ el- Mü’minûn 23/91.

¹³⁹ Eş‘arî, *İstihsânu’l-Havd Fî İlmi’l-Kelâm Risalesi ve İzahı*, çev. Melikşah Sezen (Kökler Yayınları, 2016), 38.

¹⁴⁰ Hüseyin Aydın, *Ebu’l Hasan El- Eş‘arî de Nazar ve İstidlal* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 111-112.

Eş‘arî’ye göre Allah’ın kadîmliği, onunla birlikte başka herhangi bir şeyin de kadîm olduğu doğrulanır ve eğer ilâhlık, bu maddeler üzerinde kudret ve irade hakimiyeti şeklinde düşünülürse, bu düşünce Allah’ın varlığını kanıtlamada kullanılan imkan deliline benzer bir durum oluşturabilir veya bu delili geçersiz kılabilir. Kadîm varlıklar arasında birinin etkileyici, diğerinin ise etkiye maruz kalan olması, kadîmliğinden kaynaklanır. Bu nedenle, her kadîm varlık, mümkün¹⁴¹ olan dairesine girer. Bu durum, onlara hükmeden birinin varlığını gerektirir, böylece Allah’ın varlığıyla birlikte başka hiçbir şeyin kadîm olmadığı bir varlığın zorunluluğu açık hale gelir. Bir diğer ifade ile Allah’ın dışında herhangi bir şeyin de ezeli olması durumunda O’nun ilâhlığının sorgulanır hale getirebileceğini ifade etmektedir.¹⁴²

İmam Eş‘arî, ilâhî sıfatlar hususunda ise âlim, kâdir, semi‘ oluşun ezelde olduğunu belirtmektedir. Buna göre hay olan bir ilâhın ezelde âlim olmaması cehl sıfatıyla isnad edilebileceğini göstermektedir. Şayet bu niteliğe (cehl) kadîm vasfı verilirse, bu niteliğin değişmesi mümkün olmadığından âlim olmayan bir vasfın hikmetli fillerin faili olması, evrendeki bu harikulade düzenin tasarımcısı olması mümkün değildir. Hay olan bir ilâhın kâdiriyyetinin ezeli olmaması acz ile nitelenebileceğini de belirten Eş‘arî, acziyetin kadîm olması durumunda muhdesâtın yaratıcısı olması mümkün değildir şeklinde görüşlerini ispat etme yoluna gitmekte ve diğer sıfatları da bu şekilde izah etmektedir.¹⁴³

İlâhî sıfatlar hususunda ise Mu‘tezile’nin cedel yöntemini kullanan Eş‘arî’ye göre, ilâhî sıfatlar Allah’ın zâtının aynısı olmamakla birlikte, Allah’ın zâtından farklı da değildir. Eş‘arî, ilâhî sıfatlar görüşünü Allah’ın âlim oluşu üzerine bina etmektedir. Buna

¹⁴¹ Mümkün, varlığı ve yokluğu kendi zâtından olmayan anlamını ifade etmektedir.

Detaylı bilgi için bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 235.

¹⁴² Eş‘arî, *İstihsânu’l-Havd*, 46-47.

¹⁴³ Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı*, 47-49.

göre insanoğluna bahşedilen yaşam ve duyma, görme gibi yetenekler ile bu özelliklerin vücuttaki organlarla uyumlu oluşu ve gökyüzündeki düzen Allah'ın her şeyi bilen âlim bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Eş'arî'ye göre eğer bu düzen âlim olmayan bir zât tarafından meydana getirilebilseydi, o zaman hayvanların yaşamlarındaki düzenin kendi kendilerine oluştuğunu kabul etmek gerekecekti. Ancak bu durumun muhal olması O'nun âlim oluşunun göstergesidir.¹⁴⁴

Âlim oluş ise kudret ve hayat sahibi olmayı gerektirmektedir. Bu yaklaşımdan hareket eden Eş'arî, Allah'ın kâdir ve hay olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Semî ve basîr oluşu ise hay oluşunun sonucu olarak ifade etmektedir. Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı düşünelemeyeceğini savunan Mu'tezile, Allah'ın zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu belirtirken, Eş'arî yaklaşım Allah'ın ilim sıfatı ile âlim, irade sıfatıyla mürid olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵

1.2.3. Mâtürîdî Düşüncede Tevhid

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) yaratıcının birliğini nakli, akli açıdan ele alarak ve evrendeki düzen ve intizamın özellikleri açısından delillendirme yoluna gitmektedir. Nakli açıdan çeşitli toplum gruplarının tek tanrı inancı üzerinde ortak bir mütabakata ulaştığını delil getirmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın birliğini izah ederken, Allah'ın dışında hiçbir varlığın ilâh olma iddiasında bulunmadığını ve ilâh olmaya sebebiyet verebilecek bir fiilin faili olmadığını ifade etmektedir. İlâhlık iddiasında bulunan hiçbir varlığın da mucize ile desteklenmiş peygamber göndermesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirterek, bu durumun Allah'ın birliğine delil olduğunu, aksini iddia edenlerin ise büyük bir vehim içinde olduğunu

¹⁴⁴ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 47.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 48.

belirtmektedir. Ayrıca peygamberlerin mucize göstermesini de tevhide delil getirmektedir. Şayet Allah'ın şeriki bulunmuş olsaydı peygamberlerin mucize göstermelerine mâni olurlardı, çünkü mucizeler diğer ilâhların ulûhiyyetini zedelemiş olurdu.¹⁴⁶

Akli açıdan ise İmam Mâtürîdî aşağıda belirtilen ayete yorum getirerek bu hususu izah etmektedir.

*"Eğer dedikleri gibi Allah'la beraber tanrılar bulunsaydı, o takdirde hepsi arşın sahibiyle savaşmaya bir yol ararlardı."*¹⁴⁷ Mâtürîdî söz konusu ayeti kerimeyi yorumlarken temânu' delilini akli delillendirmede kullanarak yaratıcının birden fazla olması durumunda evrende düzensizlik meydana geleceğini ifade etmektedir. Bir ilâhın istediği bir durumu diğeri istemeyebilir bu durum tenakuza yol açar. Bu da mümkün değildir. Evrendeki düzen de yaratıcının birliğini bize haber vermektedir.¹⁴⁸

Elmalılı Hamdi Yazır bu ayeti yorumlarken Allah'ın künhü zâtı ve mutlak hükümlerliği karşısında hiç kimsenin ilâhlık iddiasında dahi bulunmayacağını ifade ederek, ilâhlık iddiasında bulunanların, mutlak galip olan Allah'ın karşısında acizyetlerini anlayarak ulûhiyyetin sadece Allah'a has olduğunu anlayacaklarını ifade etmektedir.¹⁴⁹

Ebü'l Muîn en-Nesefî tevhidi vâhid kavramı üzerinden tanımlamaktadır. Buna göre vâhid kavramı varlığın temel özünde (zâtında) bölünmezlik ve parçalanamazlık

¹⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 88-95.

¹⁴⁷ el-İsrâ 17/42.

¹⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 88-95; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerh'ul Akaid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 119-120.

¹⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2022), 3/913.

nitelikleri ile mevcûd olan bir kavramdır. Bu kavramın ifade ettiği birlik sayısal açıdan bir birlik değildir. Zira Allah, sayısal bir birlikle ifade edilemeyen bir “Bir” dir. Neseî bu duruma örnek olarak, eğer Allah, sayısal bir birlikle ifade edilmeyen bir birlik ile “Bir” olmasaydı, bölünmüş bir varlık haline gelirdi. Böyle bir durumda ise, yegâne ilâh olma özelliği imkânsız hale gelirdi. Çünkü yaratma, var etme ve icat etme eylemleri her bir parçası tarafından gerçekleştirilirdi. Bu durum, her bir parçanın yaratıcı (hâlık) ve güçlü (kâdir) olduğu sonucuna götürürdü ki bu ise muhal kabul edilmektedir. Neseî, bu nedenle Allah’ın birliğini O’nun parçalı olmaması ve sayısal bir birlik olmamasıyla ilişkilendirmektedir.¹⁵⁰

Mâtürîdî kelâmcılardan Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise tevhidi temânu‘ delili üzerinden izah etmektedir. Buna göre ilâh olan iki varlıktan birinin bir cisimde ölümü, diğerinin ise hayatı yaratmayı dilemesi durumunda ya iki ilâhın dilemesi gerçekleşir ya da birinin iradesi gerçekleşir diğerinin kalır. İki ilâhın aynı anda iradelerinin gerçekleşmesi ise imkânsız kabul edilmektedir. İradesi gerçekleşen ilâh kabul edilirken, gerçekleşmeyen ise ilâh kabul edilemez. Sâbûnî, eğer, ilâhlardan biri hayatı yaratmayı dilerse, diğer ilâh tarafından bir muhalefetle karşılaşmayabilir, aynı şekilde bir cisimde ölümü yaratmayı dilediğinde diğer ilâhın engellemesi ile karşılaşmayabilir sorusuna ise iki ilâh arasındaki bu uyum ya zorunlu olarak meydana gelecek ya da isteğe bağlı olacaktır cevabını vermektedir. Eğer zorunlu dersek, o zaman ilâhlardan her biri diğerine onay vermeye zorlanır ki bu, her ikisinin de güçsüz olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Eğer isteğe bağlı dersek, bu sefer aralarında (diğer konularda) bir anlaşmazlık çıkabileceğini farz etmek mümkündür; bu da daha önce söz edilen olasılıkları tekrar ortaya çıkaracağından imkânsız kabul edilmektedir. Ayrıca talebi yerine gelmeyen ilâhın

¹⁵⁰ Ebü’l-Muîn Meymûn b.Muhammed.B.Muhammed en-Neseî, *Bahr’ul Kelâm Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 56.

acziyetine sebebiyet veren bu durum, cisim ve arazlar gibi hâdis olan varlıklar için söz konusudur. Bu durum ise kadîm olan bir ilâh için muhaldir.¹⁵¹

Mâtürîdî, düşünce sistemini şekillendirirken ilâhî hikmet ve tenzih kavramlarını esas almaktadır. Tenzih ilkesi ile Allah ile ilgili benzerlik (benzerlik) oluşturabilecek yaklaşımları reddetmektedir. Haberi sıfatları, Mu‘tezilî anlayışa mutabık bir şekilde te’vil yoluna giderek Allah ile ilgili oluşturulabilecek insan-biçimli (antropoformizm) ve teşbihî düşünceleri, Kur’an’ın da açık bir şekilde beyanda buyurduğu ayetlere ve tevhid prensibine aykırı bularak reddetmektedir.¹⁵²

Mâtürîdî, ilâhî hikmet hususunda ise Cebriyye ve Mu‘tezilenin görüşlerine karşı insanın cüz’i de olsa irade sahibi olmasına vurgu yapmıştır. Bu hususta Mu‘tezile’nin Allah’ın kulu için en iyi olanı yapması vaciptir (aslah) ve Ehl-i Sünnet’in Allah dilerse kuluna taşıyabileceğinden daha çok yük yükleyebilir (teklif-i ma la yutak) teorilerine karşı çıkmaktadır.¹⁵³

İmam Mâtürîdî tevhidi on iki bölümde izah etmek mümkündür:

1. Allah’ın sıfatları zâtından değildir, ilâhî zâttan farklı da değildir. Allah’ın dışındaki varlıkların hepsi hâdistir.

¹⁵¹ in es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: DİB Yayınları, 1978), 65-66.

¹⁵² Detaylı bilgi için bkz. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 69-72 ; Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/347.

¹⁵³Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 155 ; Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/347-350.

2. Allah eşi, benzeri ve şeriki olmayan sonu olmayan Bir'dir. Bu Bir'lik mutlak manada gerçek ve eksiksiz bir birliği ifade etmekte O'nun dışında herhangi bir varlığa "birlik" atfedilmesinin mecazi bir anlam taşıyabileceği belirtilmektedir. Zira diğer varlıklar parçalara ayrılabilir ve bu da gerçek bir birlikten yoksun olduklarını göstermektedir.
3. Allah ezelidir. Hiçbir şey yokken ve yaratılmamışken O vardı, her şey yok olduktan sonra O olmaya devam edecektir.
4. Duyular O'nu idrak edemez, cisim ve arazların nitelikleriyle nitelendirilemez, insanın algı dünyasındaki bütün tahayyül edilebilen şeylerden uzaktır, yaratılmış varlıklara teşbihi mümkün değildir.
5. İlâhî sıfatlar ile ilgili teşbih (Allah'ın sıfatları ile insan sıfatları arasında benzerlik kurmak) ve ta'til (sıfatların reddi) yoluna gitmeden, bu sıfatları Allah'a izafe etmektir.
6. Allah'a şey denilebilir ve fakat cisimdir demek mümkün değildir.
7. Naslarda belirtilen isim ve sıfatlarla Allah'ın isimlendirilmesi caizdir.
8. Allah'ın sıfatlarının bidayeti ve nihayeti yoktur.
9. Allah'ın kendisine nispet edilmesi uygun olmayan sıfatlar isnad edilemez.
10. Allah ebedi ve ezelidir. O nasıl ise, olduğu gibi olmaktadır. Çünkü O, olduğu gibi olmanın zâil¹⁵⁴ olmasından ve kendisindeki hallerin değişmesinden çok yüksek (müteâl)'dir.

¹⁵⁴ el-En'âm 6/76: "Ben durumu değişenleri sevmem." *Mâtürîdî* ayetinde geçen âfil ifadesi (zâil) hali değişir anlamında olduğunu ifade etmekte ve bunu Allah'ın devamlı olarak bulunduğu gibi durur olduğunun delili kabul etmektedir. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam Azam Ebu Hanîfe ve İmam Mansur Mâtürîdî* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 230.

11. İlâhî sıfatları zâtın aynısı gören Mu‘tezile ve zâtın gayrı gören Kerrâmiyye’ye karşın, Allah’a sıfat isnad edilir fakat sıfat Allah’a isnad edilmez şeklinde izah yoluna gidilmektedir. Çünkü sıfatlar zâtının ne aynısıdır ne de zâtından farklıdır. Bu nedenle Allah bir ilim sıfatı ile âlim, bir kudret sıfatı ile kâdirdir ifadeleri kullanılmaz zira burada sıfatlar Allah’a aracı yapılmaz.

12. Allah’a isnadı mümkün olan sıfatlar teşbih ve ta’vil yoluna gitmeden isnad edilirken, Allah’a isnadı mümkün olmayan, nassa ve tevhid ilkesine aykırı olacak sıfatlardan da uzak durulmalıdır. Müteşâbih sıfatlar hususunda ise Mâtürîdî görüş, te’vil yoluna başvurmamaktadır. Bu sıfatlarla ilgili olarak en doğrusunu Allah bilir diyerek yorum yapmaktan uzak durmaktadır.¹⁵⁵

1.3. Şîî Düşüncede Tevhid

İslâm dininin esasını teşkil eden tevhid, İmamiyye Şiası’nın da inanç prensiplerinin temelini oluşturmaktadır. Şîî düşünce, inanç ilkelerini tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve ahiret olmak üzere beş temel ilke üzerinden şekillendirmektedirler. Bu ilkelere adalet ve imameti, Ehl-i Sünnet âlimlerinden İmam Eş‘arî, itikâdî bir zorunluluk olarak görmezken aynı şekilde Mu‘tezilî görüş de İmamet’i iman esaslarına dâhil etmemektedir.

Allah’ın dışındaki tüm varlıkların belli sınırlar içinde varlığını sürdürdüğünü vurgulayan Tabatabaî’ye göre; sonsuz bir varlık olan ve varlığı kendinden olan ve her şeyden müstağni olan yüce Allah’a sayı nispet edilemez. Çünkü yüce Allah’ın dışında ikinci bir ilâh kabul edildiği takdirde, namütenahi olan Allah’a bir sınırlama getirilmiş

¹⁵⁵ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 74-77; Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi* 2, 227-232.

olur. Bu nedenle, her bir ilâh diğer ilâhın mutlak gerçekliğine sınır getirmiş olacaktır. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır.¹⁵⁶

Tevhid, İslâm'ın sadece bir inanç ilkesi değil aynı zamanda İslâm'ın usulü ve fîruu da tevhid ile şekillenmektedir. Bununla birlikte her alanda “bir”lik ve tevhidin söz konusu olduğu görülmektedir. Bu hususa Allah'ın birliği, ilâhî zât ve sıfatta birlik, peygamberlerin mesajlarının birliği, ilâhî dinin ve çağrısının birliği, kıblenin ve semavi kitapların birliği örnek verilebilmektedir.¹⁵⁷

Şîî düşüncede tevhid dört kısımda ele alınmaktadır:

1.Tevhid-i Zâti: (Zâtta birlik) Allah'ın birliğini, zât mertebesinde tek oluşunu, yarattığı her şeyden müstağni oluşunu, eşi, dengi ve benzeri olmadığı anlamını ifade etmektedir.

2.Tevhid-i Efali: (Fiil ve eylemlerde birlik) Allah'ın mutlak bir iradesinin oluşu ve bu bağlamda kâinattaki bütün olgu ve oluşumların O'nun iradesi ve kudreti ile taalluk ettiği anlamını ifade etmektedir. Yani, varlık dünyasında Allah'tan başka herhangi bir etkenin olmadığı yaratılışın, kontrolün ve hükümranlığın yalnızca Allah'a ait olduğudur. Fiil ve eylemlerde tevhid ayrıca peygamberlerinin mucizelerinin ve Allah'ın veli kullarının kerametlerinin sadece ilâhî irade ile gerçekleştiği belirtmektedir.

3.Tevhid-i Sıfati: (Sıfatta birlik) Şîî düşünce Mu'tezilî yaklaşımda olduğu gibi zât-sıfat birlikteliğini savunmaktadır. Buna göre ilim, kudret, ezeliyet, ebediyet gibi sıfatlar, Allah'ın zâtında bütünsel olarak mevcûdudur ve bu sıfatlar, O'nun eşsiz varlığıyla tam bir özdeşlik içinde yani zâtıyla aynı ve birdir. Başka bir ifadeyle, yaratılmış varlıklarda

¹⁵⁶ Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Tüm Boyutları ile İslam'da Şia*, çev. Kâdir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 126-127.

¹⁵⁷ Nasr Mekarim Şirazi, *İnançlarımız*, çev. İsmail Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2011), 20.

olduğu gibi, her bir sıfatı diğerinden ayrı ve varlığının özü ve benliği de bu sıfatlardan bağımsız değildir. Bu noktada, Allah'ın sıfatları ile O'nun mukaddes zâtının ayniyeti (tam bir benzerlik) konusunu kavrayabilmek ve anlayabilmek için, son derece dikkatli ve hassas bir düşünce ve tefekkür gereklidir. Bir ve kadîm oluşu sadece Allah'a özgü kabul eden bu düşünce, bu sıfatların başka varlıklara isnadını tevhide aykırı kabul etmektedir.

4. İbadette Tevhid: Bütün müslümanlar arasında bu konu ile ilgili ortak bir mutabakata dayanan bu husus, ibadetin sadece Allah'a has olmasını ifade etmektedir. Buna göre ibadet sadece Allah'a yapılır ve O'nun mukaddes zâtından başka hiçbir varlık ibadete layık değildir.¹⁵⁸

Şîî düşüncenin İmamiyye kolu da Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi zât-sıfat birlikteliğini savunmaktadır. Bu yaklaşım Allah'ın zâtına ek olabilecek herhangi bir sıfat anlayışını kabul etmemektedir. Aynı şekilde İmamiyye ve Mu'tezile'nin mutabık olduğu hususlardan biri de, zaman ve mekandan münezze olan Allah'a cisim nispet edilemeyeceğidir. Ulûhiyyete ve tevhide aykırı olan bütün teşbihî ve tescimî anlayışların karşısında duran Şîî yaklaşım Allah'a cisim nispet edilemez ilkesinden hareket ederek Ru'yetullah'ın (Allah'ın görülmesi) imkânsız olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵⁹

1.4. İslâm Filozoflarına Göre Tevhid

Felsefe, insanın evren, bilgi, varlık ve değer gibi temel konuları sorgulayarak anlamaya çalıştığı disiplin olarak ifade edilmekte, hikmet ise yaşamın derin anlamlarını kavramaya ve içsel bilgelikle hareket etmeye yönelik bir arayışı olarak belirtilmektedir.

¹⁵⁸ Murtazâ Mutahharî, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 26-31; Şirazi, *İnançlarımız*, 20-22.

¹⁵⁹ Avni İlhan, "Şîîlik ve Ana Prensipleri", *Erdem* 8/23 (1996), 379.

Hikmet akli (teorik) ve fiili (pratik) hikmet olarak ikiye ayrılmaktadır. Akli hikmet, kişinin akli muhakemesi ile ulaştığı her şey olarak tarif edilirken, pratik hikmet ise insanı kemal noktasına ulaştırabilecek her şey olarak ifade edilmektedir.¹⁶⁰

Felsefeyi tanımlayan ilk filozoflardan biri olan Aristo'ya göre; felsefenin temel sorunlarından biri de varlığın ilk nedeninin araştırılması ve sorgulanmasıdır. Bir diğer ifadeyle tanrı kavramı sorunudur.¹⁶¹ Tanrı kavramı, insanlık tarihi boyunca insanların içinde bulunduğu teolojilere göre farklı anlamlar içermektedir. Metafiziksel problemlerin cevap aradığı en önemli sorunlardan biri de tanrı tasavvurudur. Monoteist dinlerde tanrı en yetkin varlık olarak tanımlarken, çok tanrılı inançlarda bu yetkinlik tanrılar arasında paylaştırılmaktadır. İnsanların yaratılmış varlıklara veya doğaüstü varlıklara kişiselleştirme yolu ile tanrı addedilmesini sorun olarak gören filozoflar antropomorfik olarak kabul gördükleri bu yaklaşımlara karşı çıkmaktadır.¹⁶²

İslâm felsefe geleneğinde felsefe ve dini ilk defa bir araya getiren Kindî (ö. 252/86[?]) kendisinden sonra gelen düşünörlere de kapı aralamıştır. Felsefe ve din arasında tenakuzun mümkün olmadığını öne süren Kindî'ye göre; vahiy ve felsefenin birbiriyle çelişmesi mümkün değildir. Felsefenin temel gayesi yaratıcı hakkında doğru bilgiye ulaşmaktır.¹⁶³

¹⁶⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 295.

¹⁶¹ Niyazi Öktem, *Antik Yunan Felsefesi* (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1974), 39/381.

¹⁶² Kazimierz Adjukievicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 151-153.

¹⁶³ Miyân Muhammed Şerîf, *İslâm Düşüncesini Tarihi Filozoflar ve Düşünörleri*, çev. Mustafa Armağan vd. (İnsan Yayınları, 2019), 2/16-19.

İlk İslâm filozofu olan Kindî, doğru bilgiye ulaşmak noktasında, Allah'ın varlığını delillendirirken, nedensellik (illiyyet) prensibini kullanmaktadır. Bu prensibe göre kâinatta iki neden bulunmaktadır ve var olan her şey bir nedene bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün nedenler sonludur, sonlu olan bu nedenler ilk nedene bağlıdır. İlk ve gerçek etken neden Allah'tır. Diğer varlık ve olaylar ise başka nedenlerden dolayı ortaya çıkmış nedenlerdir ve etken neden değildir.¹⁶⁴

Kur'an-ı Kerim'de kâinattaki tüm olgu ve olaylar arasındaki etkileşim nedensellik ilkesine dayandırılmaktadır. Yaratma ve yönetme yetkisinin sadece Allah'a ait oluşu,¹⁶⁵ evrendeki her şeyin Allah tarafından yaratılması¹⁶⁶ ve yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin sahibinin Allah oluşu¹⁶⁷ ile ilgili tevhid düşüncesini vurgulayan birçok ayete vurgu yapılmaktadır. Allah'ın birliği ve şeriki olmadığı gibi hususlar nedensellik ilkesine dayandırılarak her olgunun kendine has bir nedene bağlı olduğu ifade edilmektedir.

Kindî felsefesine göre Allah kadîm bir varlıktır. Allah'ın sıfatları ile ilgili Mu'tezilî yaklaşıma yakın bir görüş sergilemekte olan Kindî, sıfatları izah ederken akılcı bir metot izlemektedir. Allah'ın dışında her şeyin tanımlanmak için bir cins ve fasla (ayırım) ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır. Cinsi ve faslı olmaktan münezze olan Allah bu tanımlamalardan uzaktır. Kindî ilâhî sıfatlar arasında bölünmezlik, bileşik olmama, hareket etmeme fakat hareketin sebebi olmayı belirtmektedir. Felsefede hareketsiz

¹⁶⁴ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi Filozoflar ve Düşünürler*, 2/19-22.

¹⁶⁵ el-A'râf 7/54.

¹⁶⁶ Zümer 39/62.

¹⁶⁷ Tâ-Hâ 20/6.

muharrrik olarak ifade edilen bu yaklaşım İbn Miskeveyh tarafından da doğru kabul edilmektedir.¹⁶⁸

İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ise Yunan filozoflarının, tevhid algısının İslâm dinine ters düşmediğini öne sürmektedir. Örneğin Aristo'nun, yaratıcıyı "hareketsiz muharrrik" olarak ifade etmesinin Allah'ın varlığını ve birliğini isnad etmek açısından, doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. İbn Miskeveyh, Aristo'nun bu ifadesinin alışılmış tanrı tasavvurunun dışında olduğunu belirtmektedir. Tanrı tasavvurunu tanımlamanın yolunu, tenzih metodu olarak da ifade edebileceğimiz felsefî bir kavram olan "via negativa" yani Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığına dair düşüncelerin ifade edildiği yöntem yolu ile daha doğru bir tanımlamaya gidilebileceğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh yaratıcıyı idrak etmenin akli muhakeme ile mümkün olmadığını, yaratıcıyı bilmenin yolunu, dinin emirleri ve toplumun genel kanaati ile ulaşılacağını belirtmektedir.¹⁶⁹

Fârâbî (ö. 339/950) Allah'ın birliğini, varlık üzerindeki egemenliğini ve her şeyin O'nun varlığına bağlı olduğunu vurgulayarak açıklamaktadır. Allah'ın varlığını, diğer her şeyden farklı olmasıyla, olduğundan başka bir şey olamaması ile ifade yoluna gitmektedir. Fârâbî'ye göre O'nun başkasıyla aynı olması, varlığının özünde (zâtında) birliği gerektirir. Birliğin anlamlarından biri, her varlığı diğerlerinden ayıran hususî varlıdır. Dolayısıyla, her varlık kendi özel varlığı bakımından bir olarak kabul edilebilir.

¹⁶⁸ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi Filozoflar ve Düşünürler*, 2/19-22.

¹⁶⁹ Seyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (ed.), *İslâm Düşünce Tarihi İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 2007), 1/300.

Bu anlamın bir manası da, ilk varlığa (mevcûd) uyum sağlamasıdır. Bu açıdan, O, birdir ve “bir” kavramına ve anlamına her birlikten daha müstehaktır.¹⁷⁰

İbn Sînâ (ö. 428/1037) yaratan ve yaratıcı kavramlarına tanımlama getirirken varlık kavramını, mahiyet ve varlık kavramları üzerinden yaparak varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmaktadır. Zorunlu varlığa tam bir tanımlamanın getirilemeyeceğini¹⁷¹ ifade eden İbn Sînâ en uygun tanımlamanın “O, O’dur” olduğunu ifade etmektedir. Zorunlu varlığa atfedilen mahiyet kavramının ise mümkün varlıklara isnad edilen alışıl gelmiş mahiyet kavramından kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁷²

Mutlak (zorunlu) varlık olarak ifade ettiği Allah’ın vacibu’l-vücut olduğunu, hüviyyetinin (o, oluşunun) kendinden olduğunu ifade etmekte, hüviyyeti başkasına bağlı olan varlığı ise mümkün varlık olarak ifade etmektedir. Başkası nazar-ı i’tibari ile var olan mümkün varlığın başkası nazara alınmadığı zaman hüviyyetini kaybettiğini ifade etmektedir.¹⁷³

İbn Sînâ ispat-i vacip hususunda, diğer İslâm filozoflarından farklı olarak hudus delilinin kullanılmasını uygun görmemektedir. Hudus delili, her ne kadar Kindî tarafından dile getirilmiş olsa da, ilk defa Mu‘tezilî âlim, Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742[?]) tarafından evrenin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu ifade edilmiş, daha sonra

¹⁷⁰ Fârâbî, *el-Medînet’ül-Fâzıla*, çev. Nâfiz Danışman (Ankara: Meb Yayınları, 2001), 20-21.

¹⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tânbihât* (Kum: Naşr’ul Balâğa, 1996), 63.

¹⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tânbihât*, 64.

¹⁷³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tânbihât*, 64; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 395.

Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) bu delili Ebü'l-Hüzeyl ile birlikte bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alarak geliştirmiştir.¹⁷⁴

Hudus delilinden ziyade gaye ve nizam delilini kullanan İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ise Allah, duyularla idrak edilemez çünkü bu durum Allah'a cisim nispet etmek anlamına gelecektir. Kadîm olan Allah duyuların ötesinde her şeyden münezzehtir. Allah'ın varlığına delil olarak ise evrendeki düzenden örnek göstererek insanda hayranlık ve estetik duygular uyandıran sanat ve tasarıma vurgu yaparak âlemin hâdis olduğunu ileri sürmektedir. Âlemin yani hâdis olan her şeyin bir yaratıcısı olması gerektiğini vurgulamakta ve âlemi Allah'ın varlığına delil göstermektedir. Aynı zamanda her hareket edenin bir hareket ettiricisi gerekli düşüncesinden yola çıkan İbn Tufeyl'e göre Allah ilk muharriktir.¹⁷⁵

İbn Rüşd (ö. 595/1198) Allah'ın birliğini kesret ve teaddüdün olmadığı basit bir birlik olarak tanımlamaktadır. Allah hakkında kesret (çokluk) oluşturabilecek bütün her şeyden nefyedilmesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre Allah'a dair çokluk anlamlarının, O'ndan reddedilerek, O'nun her yönden "tek" olduğu vurgulanmalıdır. Bu bağlamda; Allah'ın (ilk ilke) nicelik ve nitelik açısından bölünmenin olmadığı bir "bir" oluşu ifade etmektedir. Zorunlu varlığın (Allah) birliği, nicelik açısından bölünemediği gibi bir inceleme sonucu olarak da bölünemez çünkü özü itibari ile bileşik değildir. Allah'ı cismiyyet isnadından tenzih eden herkesin Allah'ın "bir" olduğu konusunda uzlaştığını ifade eden İbn Rüşd, niteliksel birliği ifade ederken ise cisimlere isnad edilen suret ve maddeye bölünme gibi özelliklerden tenzih eden bir "Bir" likten söz etmektedir.

¹⁷⁴ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 68-69.

¹⁷⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Felsefesine Göre Allah'ın Varlığının Delilleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1978), 35-36.

Zira zorunlu bir varlık olan Allah madde ve suret gibi cismiyyed isnadından uzaktır. Allah'ın sıfatların çeşitliliğinden nefyedilmesi ile de “Bir” olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre sıfatların çokluğuna sahip olan bir varlığın zorunlu bir varlık olması mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda birden fazla zorunlu varlık söz konusu olacaktır. İbn Rüşd, Allah'ın cins (tür) ve fasl (ayrım) olmaması yönüyle de “bir” olduğunu belirtmektedir. Bu husus ile ilgili insanın tür ve ayırmadan oluştuğuna dair örneğini vermektedir. Zira insanın canlı bir varlık olması tür olmasına akledebilir bir yönünün olması da ayrımı (fasl) olmasına örnektir. Bu durumun çokluk (kesret) belirttiğini ifade eden İbn Rüşd, özü ve mahiyeti itibari ile “Bir” olan Allah'ın her türlü çokluktan tenzih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁷⁶

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: OnDokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi Yayınları, 1986), 158-160.

II. BÖLÜM

MU‘TEZİLE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI

2.1. Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri Bağlamında Tevhid Anlayışı

Mu‘tezile’nin tevhid vurgusu diğer öğretilerine de temel oluşturmakta ve prensipleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Mu‘tezile, tevhid ilkesi ile bir yanda Allah’ın birliğini vurgularken, diğer yanda adalet ilkesi ile bu birliği koruma ve sürdürme amacını taşımaktadır. Allah’ın birliği ile müslümanların eylemleri arasındaki ilişkiyi ise “el-menzile beyne’l-menziletayn” ilkesi ile ifade etmektedir. Mu‘tezile, insanların iradesine ve sorumluluğuna vurgu yaparak adalet anlayışıyla da bağlantılı olan, Allah’ın insanlara “va’d ve va’id” de bulunmasını temel öğretileri içine almaktadır. Müslüman bireylerin toplum içinde doğru ve adil davranmalarını, haksızlıkları düzeltmelerini ve toplumun genel refahını sağlamak amacıyla kötülükleri engellemelerini ise “el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi an’il münker” prensibi ile açıklama yoluna gitmektedir.

2.1.1. Mu‘tezile’nin Beş İlkesi

2.1.1.1. Tevhid

Tevhid, Allah’ın dışındaki hiçbir şeyde mevcûd olmayan sıfatlarla Allah’ın birlenmesidir. Bir diğer ifadeyle Allah’a isnad edilen bütün sıfatların, Allah’ın dışındaki

her şeyden apayrı olmasıdır. Örnek verilecek olursa, bir ve kadîm olması sadece Allah'a ait sıfatlardır, Allah'ın dışındaki her şey (sonradan yaratılmış) muhdesdir.¹⁷⁷

Ebü'l-Hüzeyl, muhdes varlıklar ile Allah arasında bir benzerlik kabul edilemez. Allah tektir, biçimi sureti sınırı yoktur şeklinde tevhidi tanımlamaktadır.¹⁷⁸

Mu'tezile, tevhid ilkesini şekillendirirken bir ve kadîm oluşu Allah'a özgü sıfatlar olarak kabul etmektedir. Kadîm sıfatının başka varlıklara isnadı durumunda kadîmlerin çoğalması söz konusu olacaktır. Mu'tezilî düşünce, ulûhiyyette ortaklığa sebep olacak bu yaklaşımı tevhid ilkesine aykırı görmektedir. Bu nedenle Mu'tezile, Allah'ın bir ve kadîm olması dışındaki diğer sıfatları te'vil etmektedir. Böylece tevhid anlayışını ve Allah'a atfedilen sıfatların insan zihninin sınırlarını aşan bir nitelikte olduğu vurgulamaktadır. Zemahşerî'ye göre Allah, ilk sebeptir yani her şeyin yaratıcısıdır ve onun ötesinde bir başka yaratıcı veya neden yoktur. Allah, yaratılmış varlıkların sahip olduğu sıfatlardan tamamen farklıdır.¹⁷⁹

Zemahşerî'ye göre semi', basîr, mürid, hay oluş Allah'ın zâtı iledir. Zira bu sıfatlar Allah'ın zâtı dışında kabul edilirse birden fazla ilâh söz konusu olur. Bu durum da tevhide

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü el- Muhtasar fi Usuli'd-Din*, çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2019), 22; Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 251-252.

¹⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red'alâ İbni'r-Ravendi el-Mülhid Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 66.

¹⁷⁹ Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, 18; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58.

aykırı olduğundan kıdem dışında zâti sıfatların te'vil edilmesini zorunlu olarak kabul etmektedir.¹⁸⁰

Allah'ın kadîm oluşu ile ilgili yaklaşımlar şu şekildedir:

1. Allah'ın kadîm oluşu zâtındandır. Allah'ın kadîm olması zâtının dışında oluşsaydı bu durum teselsüle yol açardı. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şîî düşüncenin büyük bir ekseriyeti bu düşüncededir. Fakat Mu'tezilî görüş, bu noktada kadîm sıfatını Allah'a özgü olduğunu ifade ederek, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği ma'nâ sıfatlarını reddetmektedir.

2. Ehl-i Sünnet âlimlerinden İbn Küllâb el-Kalânîsî (ö. 240/854[?]) ve Mâtürîdî görüşe göre; kelâm sıfatı zâti (selbî) ve subuti sıfatlar arasındadır. Bazı kaynaklarda Eş'arî görüşün kelâmı zâti bir sıfat olarak kabul ettiği belirtilse de, İbn Fûrek (ö. 406/1015) bunun doğru olmadığını ifade etmektedir.¹⁸¹

Mu'tezile; hayat, ilim ve kudret gibi sıfatları kabul etmemektedir. Allah'ın sıfatlarının zâtıyla mündemiç olduğunu ifade etmekte zât-sıfat birlikteliğini savunmaktadır. Bu nedenle Allah'ın hayat sıfatı yerine zâtıyla hay, ilim sıfatı yerine zâtıyla âlim, kudret sıfatı yerine zâtıyla kâdir olduğunu ifade etmektedir.¹⁸²

Zeydî Mu'tezilî bilginlerden Ressî, tevhid konusunda, kulun Allah'a itaatini gerekli görmekte ve tevhidi buna iman etmek olarak izah etmektedir. Ressî, bunun da ancak Allah'a ortak koşmaksızın, O'ndan bir tanrı O'ndan başka bir rabb ve veli edinmeksizin bir insanın sadece Allah'a (meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve ahirete) iman etmekle olabileceğini ifade etmektedir. O'na göre ancak böyle inanmakla mümin olunabilir. Bu

¹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, 12.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/292 ; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 716.

¹⁸² Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, 12; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58.

bağlamda bir insanın, kendisinin yaratılmış olduğunu ve rızıklandırıldığını düşünüp eşi ve benzeri olmayan kadîm bir yaratıcıya inanmakla, O'nun varlığını kabul etmekle gerçek bir mümin olmuş olur. Ressî tevhid anlayışı içinde zâtından başka Allah'a ait sıfatlarının (meâni) olmadığını, kendisinden başka her şeyi varlığa çıkarmanın O olduğunu ve bir insanın ancak buna inanmakla mümin olacağını da vurgulamaktadır.¹⁸³

Ressî'nin tevhid konusunda bir başka önemli görüşü ise Allah'ın yarattığında/yarattığı şeylerde kimseden yardım istemediğidir. Zira Ressî'ye göre kimse mülkünde (yönetimi ve idaresinde) O'na ortak değildir. İşleri yürütmede çekip çevirmede O kimseye danışmış, danışıyor da değildir. O'na göre Allah hiçbir şeyden olmayan bir vahid ve yegâne, biricik (ehad) bir varlıktır. Ebedidir öncesi olmayandır. Kendisinden önce hiçbir şey bulunmayandır. Kendisinden sonra başka bir şey de, sonu da olmayandır. “O evvel ve âhir, zâhir ve bâtın olandır herşeyi bilendir”¹⁸⁴. O'ndan başka her şey sonradan olmadır (muhtes) ve yaratılmıştır (mahluk).¹⁸⁵

Mu'tezilî bilgin tevhid hususunda yukarıdaki görüşlerini dile getirirken; bu bağlamda bir başka Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da ona yakın görüşleri ileri sürmüştür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, tevhid nedir sorusunun cevabında o tevhidi; Allah'ın sıfatlarının yegâne olduğunu bilmek olarak tanımlamış ve bu bağlamda O'nun öncesiz (kadîm), bir (vâhid), bilen (âlim) olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁶

Yine bu bağlamda (tevhid) o, âlemin kadîm olduğunu ileri süren Dehriyye'nin aksine, âlemin yaratılmış (muhtes) olduğunu birtakım akli delillerle ispat etmeye

¹⁸³ Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 102.

¹⁸⁴ el-Hadid 57/3.

¹⁸⁵ Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 103.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *El Muhtasar fî Usûli'd-Din Resâl'ül adl ved' tevhid içinde*, ed. Muhammed Ammâra (Kahire: Dar'ul Hilal, ts.), 169.

çalışmıştır. Bunları da o, âlemi oluşturan cevher-araz ve bunlardan müteşekkil cisimlerin sonradan yaratılmış (muhtes) olduğu tezi ile açıklama yoluna gitmiştir.¹⁸⁷ Daha sonra o, sonradan yaratılanın (muhtes) bir yaratıcısı olması gerektiğini (muhtes) yine bir takım akli mantiki delillerle açıklamaya çalışmış ve bu bağlamda cedeli bir yöntemle konuyu izah ederek bir takım örnekler de sunmuştur.¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, böylece Allah'ın öncesiz (kadîm) olduğunu vurguladıktan sonra, O'nun yaratmaya kâdir bir varlık olduğunu; O'nun bu yaratma kudretinin de ezeli olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır. Zira ona göre ezelden kâdir olmayandan bir fiilin hâsıl olması sahih olmaz. Bu yüzden O, ezelden beri ezeli olarak her şeye kâdirdir, çünkü O, zâtı itibari ile Zât'ından kâdirdir.¹⁸⁹

2.1.1.2. Adalet

Mu'tezile adalet prensibini Allah kabîh olanı asla yapmaz Allah'ın bütün fiilleri hasendir fikri üzerine temel teşkil etmektedir.¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, adaleti Allah'ın fiillerinin hasen olması zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması olarak ifade etmektedir. Zira zulüm ve haksız fiillerin Allah'a nispet etmenin asla caiz olmadığını belirtmektedir. Çünkü kabîh fiilleri Allah'a isnad etmek durumunda insanın yaptığı kötü fiillerinden dolayı hesaba çekilmesi, ceza göreceği olması Allah'ın adil olmasına aykırı bir durum

¹⁸⁷ Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 174-177.

¹⁸⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 178-179.

¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 180.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/215.

olmaktadır.¹⁹¹ Hüsün ve kubuhun akıl ile bilinebileceğini ifade eden (örneğin adalet iyi zülüm ise kötü) Zemahşerî, ilâhî fiillerin kâbih olmasını mubah görmektedir.¹⁹²

Mu'tezilî anlayış adalet ilkesini formüle ederken Yüce Allah'ın ganî oluşunun altını çizmekte, kabîh olanı bildiği için her türlü ihtiyaçtan münezze olan Allah'ın müstağni olduğu gerçeğine vurgu yapmakta ve hasen olmayan bir fiilin yaratılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁹³

Kâdî Abdulcebbar, bir başka ifadesinde adaleti, Allah'ı kabîh olan her şeyden tenzih etmek, Allah'ı kulun menfaatine uygun olmayan şekilde davranmaktan tenzih etmek ve Allah'ın itaat edenlere ödül vermek Allah'ın kendisine vacip olanı yerine getirmemek gibi durumlara karşı tenzih etmek şeklinde belirtmektedir.¹⁹⁴

Mu'tezile adalet prensibini oluştururken Allah-insan ilişkilerini, bir diğer ifadesi ile tadil-tecvir konularını düzenlemektedir. Adalet olgusunun akılla algılanabileceğini ifade eden Mu'tezilî görüş böylelikle Allah insan ilişkileriyle bağlantılı olan "teklif" meselesini de akli temellendirmelere dayandırmaktadır.¹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar ifadesiyle teklif; bir fayda elde etmek veya bir zarar defetmek için bir fiilin yerine getirilmesinin mükellefe bildirilmesidir.¹⁹⁶

İnsan akli hem fitratı gereği hem de iç dünyasının derinliklerinde sorumluluğun şahsi olması gerektiğini bilebilecek yetidedir. Nitekim Kur'an Allah'ın her insanı,

¹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/214-218.

¹⁹² Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, 26-27.

¹⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 2/8.

¹⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 23.

¹⁹⁵ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezilenin Temel Öğretileri" 12/2 (2017), 46-47.

¹⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit-bi't-Teklif* (Kahire, ts.), 20-21.

mükellefiyetleri çerçevesinde sorumlu tutacağını beyan etmekte ve insanın iradesi dışında gerçekleşen durumlardan ötürü mükellef olmadığını ifade ederek hür irade ve bilinçli eyleme vurgu yaparak teklifin insanın potansiyeli ve içinde bulunduğu imkânlar çerçevesinde vukû bulduğunu belirtmektedir.¹⁹⁷

Allah-insan ilişkilerinin temel unsuru olan teklif “muhataba külfet yüklemek”¹⁹⁸ anlamına gelmektedir. Teklif Allah’ın akıl sahibi kişiye yükümlülükler koyduğu fiildir. Mu‘tezile teklifi kişinin yapmakla yükümlü olduğu iş olarak tanımlamıştır.¹⁹⁹ Teklif konusu hakkında Mu‘tezile Allah’ın fiillerinin hasen olması itibariyle kuluna güç yetiremeyeceğini teklif etmeyeceğini öne sürmektedir. Allah’ın adaleti gereği zulmü teklif edemeyeceğini belirterek “teklifi ma la yutak” meselesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır.²⁰⁰

Mu‘tezile hüsün kubuh anlayışını teklif meselesi kapsamında geliştirmiştir.²⁰¹ Adalet ilkesini şekillendirirken ahlaki kavramları temellendirmektedir. Değerlerin kaynağı meselesini adalet prensibiyle de bağlantılı olarak hüsün-kubuh üzerinden ele almaktadır. Fiillerde iyilik (hüsün) kavramını akli açıdan yapıldığında methi gerektiren şey kötülük (kubuh) kavramını ise yapıldığında aklî bakımdan zemmi gerektiren şey olarak ifade

¹⁹⁷ Muhammed Abdullah Draz, *Kur’an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel, Enver Günay (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 27.

¹⁹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Târifat* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 65.

¹⁹⁹ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi Yayınları, 1979), 289.

²⁰⁰ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, 289.

²⁰¹ Koloğlu, “Mu‘tezilenin Temel Öğretileri”, 46-47.

etmektedir.²⁰² Allah kullarına lütufta bulunuşunu Allah'a vacip olduğunu ifade eden Zemahşerî, salâhın gerçekleşmesini ilâhî lütfâ bağlamaktadır. Çünkü Allah kullarının salâhını (fayda, menfaat) istemektedir.²⁰³

Kulun menfaatine en faydalı en uygun olanın Allah'a vacip kabul edildiği aslah düşüncesi de adalet prensibinin bağlantılı olduğu hususlar arasındadır. Mu'tezilî anlayış Allah için vacip olanın aslah (en iyi) değil salâh (iyi) olduğunu belirtmekte ve salâh düşüncesini ulûhiyyet kavramıyla iç içe olduğundan söz etmektedir.²⁰⁴

Ehl-i Sünnet ise aslah düşüncesiyle ilgili Allah'a vucubiyetin isnad edilemeyeceğini bunun ulûhiyyet ile bağdaşmadığını belirtmektedir.²⁰⁵ Kelâm literatüründe "üç kardeş meselesi" olarak bilinen Cübbâî- Eş'arî tartışmasında Cübbâî; Allah'a kulları için iyilik yapmasının vacip olduğunu belirtirken, Eş'arî ise Mu'tezilî anlayıştan bu noktada ayrılarak kendi ekolünü kurmuştur. Şehristânî ise Allah'ın bütün fiilleri hasen olmakla birlikte Allah'ın fiillerinde salahın zorunluluğunun yanlış olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁶

Mu'tezile, adalet ilkesi ile insanın özgürlüğünü ilan etmekte, ve insan fillerinin yaratıcısıdır söylemi ile kudretin tamamını Allah'a vermeme hususu ile de ahlaki bir sorunu beraberinde getirmektedir. Vasıl b. Ata, ilâhî adaleti fiziksel ve metafiziksel teorilere dayandırmaktadır. Birinci teoriye göre, Allah kevni itibari ile (evrensel) adildir çünkü birin aynıdır ve tek bir formdadır. Bu formdan başka bir şeyin ortaya çıkması söz

²⁰² Ebü'l-Hüseyn Basrî Muhammed b. Alî b. Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'lfikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk, 1965), 1/8-10.

²⁰³ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, 42.

²⁰⁴ Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, 3/495-496.

²⁰⁵ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, 303.

²⁰⁶ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, 304-305.

konusu değildir. İkinci teori (fizik) ise talil teorisi. O, etkilenmiş bir tek sebeple etkilenir. İnsanın eylemleri, sadece insanın kendisine dayanan tek bir sebep ile etkilenir, başka bir sebep yoktur. Bir diğer ifade ile malul bir tek illetle maluldür. İnsanın fiilleri bir tek illetle maluldür ki, o da insandır. Bunun dışında başka bir illet yoktur. İnsanın aleml kuşkusuz yine onun alemlidir. Oysa Allah'ın fiili ve malulu tabiatıdır. Çünkü Allah tabiatın illetidir. Tabiat ise O'nun kudretinin mekanıdır. İnsan ise kendi zâtının illetidir. Kudretinin sahası ise insanın kendi amelleridir. Burada ne alem-i ekber (büyük alem) ve ne de alem-i aşğar (küçük alem) söz konusu olmamaktadır. Burada akılcı bir bakış açısıyla birbirinden farklı ve her biri kendi sahasında istitaat sahibi olan iki varlıkla (Allah-insan) karşı karşıyayız şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁷

2.1.1.3. Va'd ve Va'îd

“Va'd”, geleceğe âit vaatte bulunma, söz verme, uyarma ve tehdit gibi anlamlara gelmektedir ve hem iyi hem kötü anlamda kullanılmaktadır.²⁰⁸ “Va'îd” ise sadece tehdit etmek, uyarmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁰⁹

Va'd hak etsin veya etmesin gelecekte bir kişinin fayda görmesi ve zarardan kurtulması olarak ifade edilirken, va'îd ise aynı şekilde kişinin geleceğe dair zarar göreceği ve faydadan da yoksun bırakılacağı anlamına gelmektedir.²¹⁰ Ölümünden sonraki

²⁰⁷ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/260.

²⁰⁸ Ebû Nasr İsmâîl Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/551-552.

²⁰⁹ el-İsfahânî, *Müfredat*, 1165.

²¹⁰ Mahmud b. Muhammed el-Melâhimî, *Kitabu'l-Fâik fi Usûli'd-Din*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire, 2010), 458-459.

hayatta iyi amel işleyenlerin mükâfat alması va'd, kötü amel sahiplerinin ahirette cezalandırılmış olması va'îd anlamına gelmektedir.²¹¹

Mu'tezilî düşüncede iman; bilgi, ikrar ve amelden oluşmaktadır. Aklı önceleyen sistemi ile imana bilgi sahibi olmayı dâhil eden Mu'tezilî anlayışta mukallidin imanı geçersizdir çünkü amel de imana dâhildir. Bu nedenle insan kötü fiillerinden dolayı ahirette ceza göreceği (va'îd) aklen bilinmektedir.²¹²

Mu'tezile'ye göre sevap (va'd) Allah'ın itaatkar kulları üzerindeki hakkıdır ve bu Allah'a vaciptir. Ceza (va'îd) ise, günahkâr kulu üzerindeki hakkıdır. Allah dilerse günahkarın hak ettiği cezayı verebileceği gibi aynı zamanda cezaya müstehak olan kulunu bağışlayabilir. Bu durum, borçlu birine karşı alacağını ısrarla talep etme veya alacağından vazgeçme hakkımıza benzer bir durumu yansıtmaktadır.²¹³

Sevap ve ikâb konusuyla da bağlantılı olan bu hususu Basra Mu'tezile'si, Allah'ın va'dinden (söz) dönmeyeceği aklen va'idinden (uyarı) dönmeyeceğinin naklen sabittir ifadesini kullanmaktadır. Sevap Allah'ın itaatkâr kulunun Allah üzerinde bir hakkıdır kula verilmesi vacip olan bu hakkı Allah vermez ise Allah'ın adaletine aykırı olur çünkü Allah kullarına zulmetmez bu nedenle vermesi gerekir. İkâb ise Allah'ın isyankâr kul üzerindeki hakkıdır. Allah'ın isyankâr kulunu affederek cezalandırmaması aklen hasendir. Fakat Allah isyankâr kulunu ikaba çarptıracağını haber verdiği için mutlaka

²¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/33-34.

²¹² Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1967), 71.

²¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 126.

cezalandırılması gerekmektedir. Bağdat ekolü ise Allah'ın ikâbı affetmesi asla hasen değildir ifadesini kullanarak ikâbın da aklen vacip olduğunu belirtmektedir.²¹⁴

İmam Eş'arî, va'd ve va'îd hakkındaki düşüncelerini şekillendirirken, haddi aşarak Allah'ın yasakladığı fiileri işleyenlerin²¹⁵ aynı şekilde Allah'ın sınırlarını aşanların cezalandırılması²¹⁶ ile ilgili ayetleri esas alarak yorumlamaktadır.

Söz konusu edilen ayetleri delil getiren Eş'arî'ye göre; ayetteki söz konusu uyarı yasaklanan bu fiilleri işleyen herkese yönelik olabileceği gibi, bu fiilleri işleyen herkesi değil grubun bir bölümünü belirtmek için kullanılmaktadır. Çünkü ayette geçmekte olan (من) kim ifadesi bütün herkesi değil de bazılarını ifade etmiş olabilmektedir. Konu ile ilgili benzer ayetlerde de Eş'arî'nin yaklaşımı, kesin bir şekilde herkesin veya sadece bazılarının olduğunu söylemenin güç olduğunu belirtmektedir.²¹⁷

2.1.1.4. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile bu prensibinde büyük günah işleyen kişi (sahibu'l-kebire)'nin ne Hâricîlerin kabul ettiği gibi kâfir olarak ne de Mürcie'nin iddia ettiği mü'min olarak nitelendirileceğini belirtmektedir. Mu'tezile bu iki görüşten farklı olarak büyük günah

²¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 122,126; Koloğlu, "Mu'tezilenin Temel Öğretileri", 70.

²¹⁵ Nisâ 4/30: "Kim haddi aşarak ve haksızlığa saparak yasaklanan bu fiilleri işlerse, şunu bilsin ki, biz onu pek yakında o müthiş cehennem ateşine sokacağız. Bu ise Allah için çok kolaydır."

²¹⁶ el-İnfîtâr 82/14.

²¹⁷ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 139-140. Ayrıca bkz. Nisâ 4/30.

işleyenlerin, iman ve küfür arasında bir yerde olduğunu belirterek “el-menzile beyne’l-menzileteyn” kavramını kullanmakta ve bu kişileri fâsık olarak isimlendirmektedir.²¹⁸

Vasıl b. Ata ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728) arasında geçen sahibu’l-kebire’nin durumu ile ilgili münazara, inanç düzeyinde bir tartışma gibi olmakla beraber, imamet tartışmalarının da etkisinin olduğu siyasi yönü de olan bir anlaşmazlıktı. Mu‘tezile, insanların birbirini küfür ile itham ettiği noktaya varan bu tartışmalarda Ehl-i Sünnet, Hâriciyye ve Mürcie’den farklı bir izah geliştirmiştir.²¹⁹

Bu hususla ilgili Kur’an-ı Kerim’de bir mü’mini kasıtlı bir şekilde öldürmenin hükmü, cehennemde ebedi kalmak olarak ifade edilmekte²²⁰ bir başka ayette ise bütün insanlığı öldürmekle eşdeğer tutulmaktadır.²²¹

İslâm tarihinde büyük günah işleyenin hükmü, Hz. Osman’ın şehit edilmesi, Cemal ve Sıffin savaşlarında müslümanların öldürülmesi olaylarından sonra gündeme gelmiştir. Amel imandan bir cüz müdür, büyük günah işleyen kâfir midir değil midir gibi inanç noktasında sorular oluşmuştur. Düşünce ve inanç farklılıklarının ortaya çıktığı bu süreçte Mu‘tezilî anlayış bu noktada el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesini geliştirmiştir.²²² Kelâm literatüründe “el- esma ve’l ahkâm” olarak da isimlendirilen bu hususa göre şayet,

²¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh ’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/34-35; Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli’l-Dîn*, 53.

²¹⁹ Ebu’l-Vefa Teftâzânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafettin Gölcük (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2000), 57-58.

²²⁰ Nisâ 4/93.

²²¹ el-Mâide 5/32.

²²² Kâdî Abdülcebâr, *Şerh ’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/11; Mehmet Evkuran vd., *Mu‘tezile Kelâm Tarihi ve Ekolleri* (Bilay Yayınları, 2018), 172.

iman ve küfür arasında yer alan böyle bir kimse tövbe etmeden ölürse cehennemde ebedi olarak kalacaktır azabı kâfirin azabından daha hafif olacaktır.²²³

Mu‘tezilî anlayış büyük günah sahibini ne mü‘min ne de kâfir olarak isimlendirmesinin nedenini şöyle izah etmektedir: Sahibu’l-kebire Mu‘tezile’ye göre mü‘min olarak nitelenemez çünkü mümin vasfı övülmeyi yüceltilmeyi hak etmektedir. Küfre giren kişi ise her türlü yergiyi hak edecek sıfatlarla vasıflanabileceğinden ötürü, büyük günah işleyen müminin bu şekilde nitelenmesi dolayısıyla kâfir olarak isimlendirilmesi caiz değildir.²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, aynı zamanda büyük günah işleyenin sadece fâsık olarak adlandırılması gerektiğini belirtmekte onun yine de Allah’a ve Peygamber’e inanan biri olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Yani, kişiye mü‘min demekten kaçınılmasına rağmen, onun büyük günah işlemesinin, iman ettiği temel prensipleri reddetmesi anlamına gelmediği düşünülmektedir. Bu bağlamda, büyük günah işleyenin iman ettiği temel prensipleri kabul ederek, ancak sınırlı bir şekilde büyük günah işlemesine rağmen, yine de inanan biri olarak nitelendirilebileceği savunulmaktadır.²²⁵

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/222.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 2/620-622.

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 2/620.

2.1.1.5. El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi an'il münker

Emir, üst makamda bulunan birinin kendinden alt makamda bulunan birinden bir şeyi yapmasını istemesi olarak ifade edilirken, nehiy ise bir şeyi yapmamasını, bir şeyden uzak durmasını istemek olarak ifade edilmektedir.²²⁶

“Emir” kelimesi emretmek, buyurmak anlamına gelirken, irfan kökünden ismi mef'ul olan “ma'rûf” ise bilinen, tanınan, benimsenen şeyleri ifade etmektedir. Dolayısıyla, “emru bi'l-ma'rûf” terimi, dinin yapılmasını iyi olarak kabul ettiği şeyleri emretmek anlamındadır. Nekâret kökünden gelen, bir şeyi bilmemek sıkıntılı olmak anlamına gelen nehiy ile tasvip edilmeyen anlamına gelen münkerin birleşmesi ile elde edilen ve'n-nehyi an'il münker ise dinin kötü olarak kabul ettiği şeylerden vazgeçirmek anlamına gelmektedir.²²⁷

Mu'tezilî anlayış bu ilkesinde iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmanın bütün müslümanlar için vacip olduğunu vurgulamaktadır. “El-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi an'il münker” ilkesini şekillendirirken Kur'an ayetlerini temel almıştır.²²⁸

“El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi an'il münker” ilkesinin vucubiyeti ile ilgili Mu'tezile âlimleri ittifak etmiş olsalar da “farz-ı ayın” mı olduğu “farz-ı kifaye” mi olduğu hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin çoğu açısından her müslüman ayrı ayrı sorumludur ve farz-ı ayındır. Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Kâdî Abdülcebbâr açısından ise müslümanların bir kısmının da yapmasıyla münkerin önüne geçilmesi ve ma'rufun sağlanması nedeni ile farz-ı kifayedir.²²⁹

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/35.

²²⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 81.

²²⁸ Âl-i İmrân 3/104, 110.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/36.

Kâdî Abdülcebâr, emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi an'il münker vücûbunun şartlarını belirlerken, emrolunan şeyin ma'rûf ve nehyolunan şeyin münker olduğunun, emru bi'l-ma'rûf yapmanın daha büyük bir zarar tevlid etmeyeceğinin yani yapılması halinde daha büyük zararlar ortaya çıkmasının muhtemel olmaması gerekmektedir. Gerçekten etkisinin olacağını bilmesi, müdahale edenin nefesine ve malına bir zarar gelmeyeceğinin bilinmesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Bu şartların yerine getirilmemesi durumunda emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi an'il münkerin vâcip olmayacağını, kolay yolla emru bi'l-ma'rûf mümkün iken zor yola başvurulamayacağını ifade eder.²³⁰

İyiliğin emredilmesi, kötülükten uzak durulması²³¹ ile ilgili ayeti temel alan Mu'tezile prensibini şekillendirirken toplumdaki ahlaki düzeni sağlamayı hedeflemiş adaleti esas almıştır. Toplum içinde sağlamaya çalıştığı bu mekanizmanın dışına çıkmaya çalışanlara karşı da bulunmuş oldukları sert tavırlar örneğin Halku'l-Kur'an meselesinde Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) maruz kaldığı sıkıntılar Mu'tezile'ye olan ilginin azalmasına sebebiyet vermiştir.²³²

2.1.2. Mu'tezile'nin Temel Öğretileri İçinde Tevhid'in Yeri ve Önemi

İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan Mu'tezilî anlayış, temel öğretilerini beş temel esas üzerine şekillendirmiştir. İslâm itikâdını tüm yönleri ile içine alan Mu'tezilî öğretiler “tevhid” bir diğer ifade ile Allah'ın birliği ilkesi ile bağlantılı

²³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/36-37.

²³¹ Âl-i İmrân 3/110: “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; ma'ruf (iyi ve İslâm'a uygun) olanı emreder, kötülükten alıkoyarsınız.”

²³² Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 73.

olmaktadır. Mu‘tezile’nin usûl-i hamse²³³ olarak da ifade ettiği bu öğretilerden her bir öğreti diğer bir öğreti ile dayanak oluşturarak bağlantılı olmaktadır. Tevhid temelli bu öğretilerin temeli Allah’a dayanmaktadır.²³⁴

Tevhid ilkesini olmazsa olmaz kabul eden Mu‘tezile’nin bu anlayışının altında Allah-âlem ilişkisi ve tevhid ile kurduğu ilişki bulunmaktadır. Evrenin yaratılmış olmasının Allah’ın varlığına delil kabul eden Mu‘tezilî anlayışta evrendeki her şey var olmak için Allah’a ihtiyaç duymaktadır. Her şeyin var olma nedeninin Allah’ın varlığına bağlı olması Mu‘tezile’nin ulûhiyyet yaklaşımlarının da temelini oluşturan Allah inancını yani “tevhid” ilkesini ilk esas olarak belirlemesine sevk etmektedir.²³⁵

Allah’ın insanı yaratması ve sorumlu tutması ile Allah insan ilişkilerini anlamlandırmaya çalışan Mu‘tezile, “adl” ilkesi ile adil bir Allah inancı ortaya koymaktadır. Allah’ın mutlak adaletle hükmetmesi, Mu‘tezilî anlayışı ilâhî fiillerin temeli olarak kabul ettikleri adalet ilkesini şekillendirmektedir. Bu anlayış tevhid inancının pratikte adaleti ve insan haklarını korumaya yönelik ahlaki bir sorumluluk taşıdığı bir ifadesi olarak görülmektedir. Adalet vurgusunu güçlü bir şekilde dile getiren Mu‘tezile daha sonra insanın mükellef bir varlık olmasını ve dünya hayatının geçiciliğini vurgulayarak ahiret yaşamında söz etmektedir. Tevhid ilkesinin güçlü bir

²³³ Mu‘tezilî âlimlerden Ressî, temel öğretilerinden tevhid, adalet, va’d ve va’id olarak söz etmekte dördüncü ilke olarak Kur’an’ın açık ve net bir şekilde anlaşılabilen, çelişki içermeyen muhkem bir fasledici ve sırat-ı müstakim olduğunu belirtmektedir. Peygamber’in sünnetinin ise Kur’an’da ismen ve manen adı geçmemektedir. Bu ilke, Mu‘tezile’nin tanınmış beş temel ilkesi arasında yer almamaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/235-236.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/30.

²³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’de Din Usulü*, 2.

ahiret inancı ile irtibatı ise Mu‘tezilî anlayış tarafından “va’d ve va’id” ve “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ilkelerini sistemleştirilmeleri ile sağlanmaktadır. “Va’d” iyi davranışların ödüllendirileceği, “va’id” ise kötü davranışların cezalandırılacağı anlamını ifade etmektedir. Mu‘tezile’nin adaletin temel bir özelliği olarak gördüğü bu ilke aynı zamanda Mu‘tezile’nin Allah tasavvurunu da (tevhid) yansıtmaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah mutlak adildir ve insanlar özgür iradeleriyle eylemlerini seçerler. Mu‘tezile’nin ahiret temelli olan bu yaklaşımları daha sonraki kelâm ekolleri tarafından “se‘miyyat” olarak ifade edilmektedir. Söz konusu edilen tüm bu öğretiler ise İslâm inancının yayılması, temel öğretilerinin hayata tatbik edilmesi, ahlaki düzenin oluşturulması için “el-emru bi’l bi’l- ma’rûf ve’n-nehyi an’il münker” ilkesi ile sistemleşmektedir.²³⁶

Mu‘tezile’nin temel öğretilerinin felsefî yönü de bulunmaktadır. Nitekim tevhid ilkesi her açıdan adl ilkesi ise bazı açılardan mu‘tezile’nin metafizik anlayışını oluşturmaktadır. Zât-sıfat hususuyla da bağlantı olan bu iki ilkedен tevhid ilkesinin felsefesinin fizik boyutunu evrendeki varlıkların yaratılışı, ma’dûmun şeyiyyeti gibi hususlar oluşturmaktadır. Tevhid ilkesinde kesret ve teaddüdün muhal olması yani tevhidin bölünmez bir cüzü teşkil etmesi ise araz, taфра ve sükûn gibi hususların gündeme gelmesini sağlamaktadır. Bu hususlar da felsefenin ikinci cüzünü oluşturmaktadır. Adl ilkesinde ise ahlaki boyut konusu önem kazanmakta ve ele alınan insan ise bu felsefenin üçüncü cüzünü oluşturmaktadır. Adl ilkesi ile ele alınan insanın sorumluluk alanına vurgu yapılması, insanın özgür olduğunu ifade edildiği ahlak felsefesinin tamamlanması ise “va’d ve va’id” ilkesi ile olmaktadır.²³⁷

²³⁶ Koloğlu, “Mu‘tezilenin Temel Öğretileri”, 45.

²³⁷ Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/266-267.

İnsanın inancını ve eylemlerinin karşısında aldığı konum da “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ilkesi ile şekillenmektedir. Böylece İslâm düşüncesinde metafizik, adalet, insan ve ahlak gibi kavramların birbirleriyle nasıl iç içe geçtiği ve bu kavramların birbirini nasıl tamamladığı açıklanmaktadır. Siyasi yönü de olan beşinci ilke “el-emru bi’l bi’l-ma’rûf ve’n-nehyi an’il münker” ile Mu‘tezile’nin siyasi düşüncesi akılcı bir temele oturtulmakta ve halkın siyasi özgürlüğünü sağlama amacı taşınmaktadır. Haksızlık ve zulüm gördüğünde halkın yönetimlere karşı hak iddia etmesi ve gerekirse yön verebilmesi ile ilgili hususları kapsamaktadır. Mu‘tezile’nin bu düşüncesinin Hâricîler tarafından daha önce dini bir temele dayandırılarak ortaya konduğu ancak Mu‘tezile’nin bunu teorik olarak geliştirdiği belirtilmektedir. Mu‘tezile’nin bu düşüncesiyle Hâricîlerin görüşlerinin benzer olduğu ifade edilirken, bu durumun Mu‘tezile’ye “Hâricîlerin mehanisi” denilmesine neden olduğu ifade edilmektedir. Bu ilke Mutezile’nin siyasi düşüncesinin, Hâricîlerin benzer bir ilkeye dayalı politikalarıyla ilişkilendirilmesine işaret etmektedir.²³⁸

Mu‘tezile’nin zemine oturttuğu temel ilke tevhididir ve tevhidi adalet prensibi ile ikame etmektedir. İlahi adaletin neticesi insan eylemlerinin bir sonucu olarak “va’d ve va’id” ilkesi karşımıza çıkmaktadır. Mu‘tezile sevap (ödül) ve ikab’ı (ceza) hak edişi de insan fiillerine bağlamaktadır. Böylelikle insana fiillerinin sorumluluğu verilmektedir. Nitekim Mu‘tezile’nin “ilâhî lütuf nazariyesi” Allah’ın insana emir ve yasaklarını bilmesini ilâhî lütuf olduğunu ifade etmektedir. Mu‘tezile’nin üzerinde durduğu bu nazariye peygamberlerin tebliği olmadan Allah’ın insana ikabda bulunmasını (ceza vermesi) mahzurlu olarak kabul eden “ilâhî inayet” görüşü ile de bağlantılı olmaktadır.

²³⁸ Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/266-267.

Bu görüşte, tebliğin akli muhatap almasına dikkat çekilerek vahyin önemine dikkat çekilmektedir.²³⁹

Mu‘tezile’nin beş ilkesi daha sonra Ehl-i Sünnet’in “usûl-i selâse” olarak ifade ettiği ilkeleri içinde benzer şekilde yer edinmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet’in ilahiyât olarak ifade ettiği Allah’ın birliği ilkesi, tevhid ilkesi içinde nübüvvât olarak ifade ettiği ilke adalet ilkesi, sem’iyyât olarak ifade ettiği ise va’d ve va’id ve el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkeleri içinde şekillenmiştir.²⁴⁰

Mu‘tezile’nin tevhid temelli öğretilerinde İslâm inanç esasları, sistematik hale getirilen beş temel esas ile aşama aşama ele alınmaktadır ve insanın inancını pratik hayata nasıl yansıtılacağına dair önemli bir rehberlik sunmaktadır.

2.2. Tevhid’in İspatında Kullanılan Metodoloji

2.2.1. Allah’ın Dışında İkinci Bir Varlığın İlâh Olmadığı Hususu ve Temânu‘ Delili

Mu‘tezilî düşünce Allah’ın bir olduğu ve bütün sıfatlarda O’na ortak ikinci bir ilâhın olmadığı hususunda ittifak etmiştir. İlâhî sıfatlar ile ilgili ihtilafa neden olan husus sıfatların bazılarında ikinci bir varlığın Allah’a ortak olmasının câiz kabul edilip edilmemesi ile ilgilidir.²⁴¹ Allah’ın dışında kadîm varlık yoktur anlayışını temel alan Mu‘tezile’ye göre kadîm sıfatı zâtî bir sıfattır bu nedenle, Allah’ın dışında kadîm bir varlık bulunması durumunda, söz konusu kadîm varlığın zâtî sıfatlarda ortak olması gerekir. Allah’ın kadîm oluşunu kendiliğinden (lizâtihi) olduğunu ifade eden Mu‘tezile ikinci kadîm varlığın da kadîm oluşunun lizâtihi olması ve diğer sıfatlarda ortak ve

²³⁹ Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/262.

²⁴⁰ Detaylı bilgi için bkz. 5 nolu dipnot. Koloğlu, “Mu‘tezilenin Temel Öğretileri”, 45.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/458.

mümasil (denk) olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu durumun ise iki kadîm arasında temânu‘ya sebep olacağını belirtmektedir.²⁴²

Kadîm olan iki ilâhtan şayet birinin bir cismi hareket ettirmeyi diğerinin ise hareket ettirmemeyi dilemesi aralarında engel teşkil edecek bir durumun olmadığı (mümanaat) kabul edilmesi durumunda, her iki ilâhın iradesinin tahakkuk etmesi ictimâu‘z-zıddeyne yani iki zıt durumun bir arada gerçekleşmesi neden olur bu ise muhal kabul edilmektedir. Bu durum lizâtihi kâdir oluşu nefyetmektedir. İlâh olan iki varlıktan birinin iradesi tahakkuk etmesi diğerinin iradesinin tahakkuk etmemesi durumunda ise, iradesi gerçekleşen ilâh lizâtihi kâdir, gerçekleşmeyen ise memnû‘ olur yani iradesi engellenmiş olur. Bu durum iradesi engellenin iradesinin ve kudret alanının sınırlı olduğunu göstermektedir. Sınırlı bir kudreti olanın kâdiriyyeti ise bir kudrete bağlıdır. Bu durum iradesi engellenin hâdis bir varlık olduğunu göstermektedir.²⁴³

İlâhî sıfatlarda Allah’a ortak ikinci bir varlığın olmadığına dair en çok temânu‘ deliline başvuran Mu‘tezile,²⁴⁴ ulûhiyyetin ispatında kullanmış olduğu temânu‘ delilini, kâdir olan iki varlıktan birinin diğerinin engel olacağı şeyi yapması olarak ifade etmektedir.²⁴⁵

Mu‘tezile aşağıda belirtilen görüşlerden hareket ederek tevhidi ispatlama yoluna gitmektedir:

1. Kadîm oluşun lizâtihi (kendiliğinden) vukû bulması gerektiğidir.
2. Zâti sıfat olarak kabul edilen kadîm oluşun diğer sıfatlarda ortaklık kabul edileceğidir.

²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli ‘l-Hamse*, 1/446-448.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli ‘l-Hamse*, 1/448-450.

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli ‘l-Hamse*, 1/459.

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh ‘ul-Usûli ‘l-Hamse*, 1/450.

3. Kâdir olarak kabul edilen bu ilâhlar arasında temânu'nun ortaya çıkmasıdır.
4. İlâh olan varlık zâtıyla kâdir olacağından kudreti karşısında başka bir varlık olmadığı için istediğinin vukû bulması gereklidir. Aksi bir durumun gerçekleşmesi ise o zâtın kâdir olmadığını ifade edecektir.
5. Zâtıyla kâdir olan zâtın kudretinin gereği olarak zıddı olan şeye de kâdir olması gereklidir.
6. Kâdir olan zâtın istediğinin gerçekleşmemesi, kudretinin sınırlı olduğunu ifade edecektir.
7. Kudret alanının sınırlılığı ise sınırlı bir kâdire işaret edecektir.
8. Bu durum kâdirin lizâtihi değil bir kudret ile kâdir olduğunu ifade ederek cisim olduğunu ifade edecektir.
9. Evrenin yaratıcısının ise cisim kabul edilmesi muhaldir.²⁴⁶

Kur'an-ı Kerim kaynaklı olan temânu' deliline örnek olarak aşağıda belirtilen ayeti Zemahşerî şu şekilde izah etmektedir:

“Eğer dedikleri gibi, Allah ile başka tanrılar da bulunsaydı, o zaman mutlak hükümdarlık tahtının sahibine bir yol ararlar (ve mutlaka, O'nunla çekişecek bir vesile bulurlar).”²⁴⁷

Rubûbiyyetinde ve ulûhiyyetinde tek olan Allah'ın ulviyyetinin, müşriklerin iddia ettiği her şeyden uzak ve bütün noksanlıklarda münezzehe olduğunu ifade eden söz konusu ayette şayet Allah'ın dışında başka ilâhların olması durumunda söz konusu ilâhların

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/448.

²⁴⁷ el-İsrâ 17/42.

Allah'a yakınlaşmak amacıyla bir arayış içinde olacaklarını ve bu durumun ise muhal olduğu ifade edilmektedir.²⁴⁸

Eş'arî ise evrenin düzenli ve kusursuz bir şekilde yönetilmesi için iki yaratıcının varlığı mümkün görmemektedir. Çünkü bu durumda, iki ilâhtan ya biri ya da her ikisi acizlik içinde olacaktır. Örneğin, bir yaratıcı birinin yaşamasını isterken diğeri ölmesini isterse, ya her ikisinin isteği yerine getirilecek ya da hiçbirisinin isteği gerçekleşmeyecektir ya da sadece birinin iradesi yerine getirilecektir. Her ikisinin iradesinin aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir; çünkü aynı anda bir varlığın hem canlı hem de cansız olması düşünülememektedir. Eğer hiçbirinin isteği yerine getirilmezse, her ikisinin de aciz olduğu sonucuna varılır. Aciz bir varlık, ilâh veya kadîm olamaz. Eğer sadece birinin iradesi yerine getirilirse, diğeri aciz duruma düşer. Bu da ilâh olma vasfını taşımadığını göstermektedir.²⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dışında başka bir ilâh bulunsaydı, bu ilâhın ya diğerdinden gizleyeceği bir eylemi gerçekleştirecek gücü ya da yeteneği olacaktı ya da olmayacaktı. Eğer her ikisi de güçlü ise, her biri diğerdini bilgisizliğe mahkûm ederdi, bu da rubûbiyyet vasfını ortadan kaldırırdı. Eğer güçleri yetmezse, her biri aciz olurdu, bu da ulûhiyyet vasfını düşürürdü. Başka bir seçenek olarak ise Mâtürîdî, sadece birinin güçlü olmasını belirtmektedir. Bu durumda, güçlü olan ilâh yani rab olurken diğeri ise O'na kul olur. Gayb bilgisini de rubûbiyyet arasında bağlantı kuran Mâtürîdî'ye göre gayb bilgisine sahip olmayan, sahip olanın kuludur. Bir başka alternatif olarak ise iki ilâhtan her birinin,

²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf'an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-'Tevi Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017), 3/1122.

²⁴⁹ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, 44.

diğerinin yapmak istediği bir eyleme engel olma veya engel olamama gücünden söz etmektedir. Sonuç olarak, her ikisinin de güçsüzlüğü ve acizliği ihtimali bulunmaktadır. Bu durumda da rubûbiyyet vasfını düşürmektedir. Sadece bir ilâhın güçlü olma durumu da vardır. Bu ise yüce Allah'tır.²⁵⁰

2.1.2. Tenzihî / Selbî Metot

Tenzih, yaratan ile yaratılan varlıklar arasında benzerlik oluşturacak her türlü nitelikten nefyeden yani soyutlayan bir yaklaşımla yaratıcının münezzehtir olduğunu ifade ederek Allah'ın ne olduğunun değil ne olmadığına ifade edilmesi anlamını ifade etmektedir. Mu'tezile'nin tanrı tasavvurunun temelinde selbî yöntem hakimdir. Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik oluşturan nitelikleri Allah'a isnad etmenin tevhid ilkesinden taviz verilmesi anlamına geldiğini belirten Mu'tezile, teşbihin nefyedilmesi ile aşırı tenzihçi bir üslup sergilemiştir.²⁵¹

Tenzih kavramının kullanımı ise Allah'ın alim oluşunu cehaletten, Allah'ın kadir oluşunu ise acziyetten nefy ederek tenzih eden Dırar b. Amr tarafından ilk defa dile getirilmiştir.²⁵² Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise Allah'ın âlim oluşunun ilimle, kâdir oluşunun kudret ile, hay oluşunun hayat ile, ilim, kudret ve hayatın da Allah'ın zâtı (kendisi) olduğunu ifade ederek, Allah'ın zâtında kesret ve teaddüdün bulunmasının muhal olduğunu belirterek tenzihî dili yansıtan bir yaklaşım sergilemektedir.²⁵³

²⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 91-92.

²⁵¹ Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (AÜİF Yayınları, 1983), 82.

²⁵² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 90; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 250.

²⁵³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 248.

Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ilim sıfatı ile ilgili Allah'ın ilmi bizzat Allah'tır şeklindeki görüşünü ifade etmektedir. Buna göre O'nun ilminin sonu yoktur. Muhdes varlıklar sonlu, sayılabilir ve kuşatılmıştır. Bu varlıklardan hiçbirinin bilgisi Allah'a gizli kalmamaktadır.²⁵⁴ İlâhî sıfatların anlaşılmasının soyutlamacı bir metot (nefy) ile sağlanacağını ifade eden Nazzâm ise Allah'ın âlim oluşunu cehaletin, kâdir oluşunu kudretin hay oluşunu ise mevtin (ölüm) nefyi ile ifade etmektedir.²⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr, ilim hususunda sıfatı hususunda tenzihi dili yansıtan bir yaklaşım sergilemekte ve Allah'ın âlim oluşunu cehaletten nefyederek izah etmektedir. Mutezile'ye göre, âlimin bilgiyi ifade etmesi, bilginin olmayabileceği olasılığıyla birlikte mümkündür; bu nedenle bilgiye ihtiyaç duyar. Bu durum, bir şeyin var olma ihtimali olduğunda fâilin varlığına ihtiyaç duymasıyla benzerlik göstermektedir. Allah'ın, fâilden müstağni oluşu zorunlu olduğu gibi, âlim olması da O'nun hakkında cehaletin imkânsız olmasıyla zorunludur. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın âlim oluşunu O'nun bir ilimle bilmekten müstağni oluşunun zorunlu olması ile ifade etmektedir.²⁵⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'tan nefyedilmesi gereken hususları izah ederken Allah'ın ganî ismini esas almaktadır. Allah'ın her şeyden müstağni olması hiçbir ihtiyaca ihtiyaç duymaması ve hay olması olarak iki önerme ile ispatlama yoluna gitmektedir.²⁵⁷

Mu'tezile, tanrı tasavvurunda tenzih kavramını güçlü bir şekilde kullanmaktadır. Allah'ın zâtında isim ve sıfatlarında eşi ve benzeri olmadığını ifade ederek her türlü kusur ve eksiklikten nefyeden tenzihi yaklaşım ile İslâm akidesiyle bağdaşmayan her türlü

²⁵⁴ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 194.

²⁵⁵ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/337; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 232.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 47.

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/342-348.

teşbihî, tecsimî, temsilî /analojik görüş ve düşünceye karşı dinin savunuculuğunu üstlenen bir duruş sergilemiştir.

Tenzihî/selbî metodun temelinde teşbih kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Teşbih, “şbh” (benzerlik) kökünden türemiş, bir durumla ilgili iki şeyin benzer olması, ortak yönler taşıması anlamını ifade etmektedir.²⁵⁸ Evrendeki her şey cisim veya arazlardan oluşmakta ve hâdistir. Allah ile muhdesât arasında benzerlik oluşturacak her şey muhal kabul edilmektedir. Zira birbirine benzetilen iki şey arasında teşbihin olması için ortak bir ma'nâ gerekmektedir. Her şeyin mâliki ve yaratıcısı olan Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik oluşturmak mümkün değildir çünkü Allah cisim ve araz olmaktan münezzehtir.²⁵⁹ Bu nedenle Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili tavsifler yaratılan varlıklar ile ilgili anlamlar içerdiğinden tenzihi metodun uygulanmasında te'vil yoluna başvurulur, tevhid akidesini zedeleyen Allah ile benzerlik oluşturacak her türlü yaklaşıma karşı Allah'ın münezzehe olduğu vurgusu yapılmaktadır.²⁶⁰ Zira yaratılmışlara benzetme anlamında teşbih, tevhidi/vahdaniyeti iptal etmektir ki bu ise anlaşılacağı üzere şirktir, küfürdür.²⁶¹

Bu husus ile ilgili Kur'an'da yaratan ile yaratılmış varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin mümkün olmadığı vurgulanmaktadır.²⁶² Söz konusu ayet, evrendeki her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın kudret ve etki alanının muhdesat (sonradan yaratılmış) varlıklar ile kıyaslanamayacağı ortadayken, Allah'ın isim ve sıfatlarını yaratılmış varlıklara isnad

²⁵⁸ el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, 215-216.

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/24-26.

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/24-26.

²⁶¹ Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 108-109.

²⁶² Nahl 16/17.

etmenin yanlışlığını ortaya koymaktadır.²⁶³ Kur'an böylece yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında müşâkele (benzerlik) oluşturacak bütün yaklaşımların önüne geçmektedir.²⁶⁴

Mu'tezile, tenzih kavramı ile Allah'ı her türlü eksiklikten ve benzerlikten arındırarak O'nun birliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, tenzih ve tevhid kavramları Allah'ın varlığını ve birliğini anlamak ve tanımlamak için birbiri ile bağlantılı olarak merkezi bir role sahip olmaktadır.

2.3. Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı Etrafında Şekillenen Görüşler

İslâm düşüncesinde akli ön planda tutan Mu'tezile ekolü inanç prensiplerini akılcı ve eleştirel bir yöntemle sistematik bir şekilde ele almıştır. Mu'tezile prensiplerini "usul-i hamse" olarak da ifade edilen beş temel esas üzerine oluşturmaktadır. "Tevhid", "Adalet", "Va'd ve Va'îd", "el-Menzile beyne'l-Menziletayn" ve "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi an'il Münker" olarak belirttiği prensiplerini tutarlı ve kuşatıcı bir şekilde ele alarak sistemleştirmiştir. İslâm akidesinin de temel taşını oluşturan tevhid Mu'tezile'nin de prensiplerinin temelini oluşturmaktadır.²⁶⁵

Mu'tezilî literatürde tevhid, Allah'ın ulûhiyyetinin bir tekliğini, ilâhî sıfatları, müteşâbih ayetlerde ifade edilen haberi sıfatların Allah'a isnadının muhal olması, ru'yetullahın keyfiyeti gibi hususlar ve Hristiyanlık, Mecûsilik ve Seneviyye gibi düşünce ekollerinin tevhid ilkesine aykırı olan görüşlerini reddeden hususları kapsamaktadır.²⁶⁶

²⁶³ Mevdûdi, *Tefhimul Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/17.

²⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 3/946-948.

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/30.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/50-51.

Mu‘tezile’de tevhid, Allah’ı zât, sıfat ve isimlerinde bir olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Allah cisim değildir bu nedenle görüntüsü, rengi, kokusu yoktur muhdes varlıkların nitelenebileceği özelliklerden vasıflanamaz. Mekândan münezzehtir olan Allah’ın hulûl etmesi mümkün değildir, hudus olarak nitelendirilemez. Yaratılmış varlıklara benzemez. Mülkünde ve saltanatında ortağı yoktur. Doğmamış ve doğurulmamıştır. Gözler O’nu idrak edemez duyular tarafından kavranamaz. Zihinlerde tasavvur edilen her türlü hayalden münezzehtir. Tek başına kadîmdir ve kadîm sıfatı Allah’a özgüdür O’nun dışında kimseye nispet edilemez.²⁶⁷ Yüce Allah yarattığı bir şeyden emsalsiz üzere olmaksızın her şeyi örneksiz ibtidaen yaratmaktadır. O, şeyleri (eşya) en iyi şekilde tedbir ve takdir etmiştir.²⁶⁸ O, hiçbir şekilde, surette veya sınırlamada mahlukatlara benzemez. Cisim değildir. Herhangi bir biçimi, sureti ve sınırı yoktur. O tektir.²⁶⁹

Allah’ın mutlak birliğini ifade eden tevhid Mu‘tezile’nin esaslarının temel karakteristiğini oluşturmaktadır. Mu‘tezile tevhid ilkesini şekillendirirken tenzihçi bir üslup sergilemektedir. Allah’ı zât sıfat ve fiillerinde birleme anlamına gelen tevhid anlayışında Mu‘tezile; Allah’tan başka kadîm varlık yoktur ve Allah cisim değildir ilkelerinden hareket etmektedir.²⁷⁰

Allah’ın kadîm oluşu aynı zamanda yaratıcı ile yaratılmış varlıklar (hâdis) arasında bir benzerlik oluşmadığını da göstermektedir. Zira benzer olan iki şey aynı cinsten olmalıdır aynı cinsten olanların ise her yönden veya bazı yönlerden benzer olması gereklidir. Bu benzerlik her yönden olursa, Allah’ın hâdis veya yaratılmış varlıkların

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/30.

²⁶⁸ Ressî, *Resâ’ilu’l-adl ve’t-tevhîd*, 103.

²⁶⁹ el-Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr*, 66.

²⁷⁰ Koloğlu, “Mu‘tezilenin Temel Öğretileri”, 46-47.

kadîm olması gerekli olurdu. Dolayısıyla yaratılmış varlıkların her yönden veya bir yönü ile kadîm olduğunu söylemek, teşbihin muhal olduğunun ve aynı zamanda Allah'ın kadîm oluşunun göstergesidir.²⁷¹

Ressî de bu bağlamda teşbihi eleştirmekte, Müşebbihe'nin tanrı tasavvurunu, Tanrı'yı insana benzetmelerini tevhide aykırı bulmaktadır. Yine bu bağlamda o, onların (müşebbihe, mücessime) birtakım ayet ve hadisleri, kendilerinden önce Yahudi ve Hristiyanların yaptığı gibi, anlamlarını tahrif ederek tanrıyı bir şey(ler)e benzetmelerini (teşbih) ve O'nu bir cisim olarak görmelerini (tecsîm) de tevhide aykırı bularak eleştiri konusu yapmıştır. Hatta bunu o, ilhad ve küfür olarak görmüştür.²⁷²

Müşebbihe'nin tanrı anlayışını eleştiren Ressî bu bağlamda tevhid akidesini tahrif eden Yahudi ve müşriklerin tanrı inanışlarının doğru olmadığını da belirtmektedir. Bu hususta o, Allah'ın bir ve biricikliğini (yegâne), O'nun hiçbir şeye benzemediğini/denginin olmadığını en veciz şekilde ortaya koyan İhlas Sure'sini kendi söylediklerinin en önemli delili olarak ortaya koymaktadır.²⁷³

Mu'tezile, Mücessime ve Haşviyye'nin Allah'ın cisim olduğuna dair görüşlerinin bâtil olduğunu ise Allah'ın mekânda yer tutma cisim ve araz olma gibi nitelemelerden uzak olduğunu belirtmektedir. Allah hakkında bu tür sıfatların kullanılmasının uygun olmadığını izah etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre eğer Allah cisim olsaydı, diğer cisimler gibi yaratılış ve yok oluş gibi sınırlayıcı özelliklere (hudus alameti) sahip olurdu ve diğer cisimler gibi belirli bir zamanda var olmaya başlayıp yok olurdu. Ayrıca, cisimler

²⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/170; Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed Nesefî, *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 36-37.

²⁷² Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 105-106.

²⁷³ Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 104.

gibi, kendisini oluşturacak, şekillendirecek ve birleştirecek bir etkiye ihtiyaç duyardı. Aksi takdirde (yani cisim olmakla birlikte) bir kadîm olması mümkün olsaydı, insanların insanların O'na ihtiyaç duymaması gerekirdi, bu da yaratıcının varlığını reddetmek anlamına gelmektedir. Ayrıca, bir cismin var olabilmesi ve etkide bulunabilmesi yalnızca kendi varlığı içinde mümkündür. Dolayısı ile Mu'tezile, Allah bir cisim isnadını bâtil kabul etmektedir.²⁷⁴

Mu'tezile, kadîm sıfatı Allah'ı diğer varlıklardan ayırmakta ve O'nu mutlak olarak vasıflandırmaktadır. "O nedir?" sorusuna verilen "Allah kadîmdir" cevabı "Allah Allah'tır" anlamına gelmektedir. Bu nedenle Mu'tezile, Allah dışında hiçbir varlığa kadîm vasfı verilemez.²⁷⁵ Allah'ın bir olması ve kadîm olması dışındaki diğer sıfatları yorumlamada akli önceleyen bir metot ile te'vil yoluna gitmektedir. Bir ve kadîm oluş Allah'a özgü sıfatlardandır. Allah'a kadîm olması dışında sıfatların isnadı teaddüd-i kudemâ yani birden fazla kadîm varlığın söz konusu olmasına neden olur bu da vahdaniyet prensibine aykırıdır.²⁷⁶

Kadîm kelimesi sözcük anlamıyla varlığı öne geçen anlamına gelmekte ve varlığının başlangıcı olmayan mevcûd olarak da ifade edilmektedir. Mu'tezile'ye göre varlık ya kadîm olmalıdır ya da hâdis olmalıdır. Allah'ın hâdis kabul edilmesi durumunda, hâdis olan her varlığın muhdise ihtiyaç duyması nedeni ile muhdise olanın da kadîm veya hâdis olması gerekirdi. Eğer muhdise ise onun da muhdisleri olurdu ve bu durum muhdislerin muhdisleri... olarak kesintisiz bir şekilde devam ederdi.²⁷⁷

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 51.

²⁷⁵ Koloğlu, "Mu'tezilenin Temel Öğretileri", 46-47.

²⁷⁶ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 68.

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/292.

Zemahşerî, Allah'ın hâdis olduğu görüşünün hâdis varlıkların teselsülüne neden olacağını bunun da imkânsız olduğu ifade etmektedir.²⁷⁸ Teselsülün (sonu olmayan) imkânsız olması düşüncesinden hareket ederek Allah'ın kadîm oluşunu ispat etmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr ise “*el- Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*” isimli eserinde ilk olarak âlemin hudusunu kanıtlama yoluna gitmekte daha sonra âlemi yaratan muhdisin varlığını ispat ederek, Allah'a isnadı uygun olan sıfatlar ile Allah'a isnadı uygun olmayan sıfatları belirterek tevhidi açıklamaktadır.²⁷⁹

Nazzâm, hudus delilini kullanırken sıcaklık ile soğukluk arasındaki zıtlık kavramı üzerinden yola çıkmaktadır. Bu zıtlıkların doğası gereği tek bir yerde bir araya gelemeyeceklerinin açık olduğunu ifade etmektedir. Nazzâm'a göre, bu zıtlıkların bir araya gelmesi ve onların üzerinde hüküm süren bir gücün varlığı ile mümkün olmaktadır. Varlık, zorlama ve engellemeyle karşı karşıya kaldığında, zayıf bir hale gelmektedir. Çünkü hâdis olmanın delili zayıf oluşturmaktadır. Bu zayıflık ve üzerinde hüküm sürenin etkisi, varlığın bir yaratıcı tarafından yaratıldığının ve ona varlığını kazandıran benzersiz bir yaratıcı olduğunun bir kanıtıdır. Çünkü varlığın oluşumu hakkında bir karar veren, onun yaratıcısı gibidir. Bu yaratıcı, alemlerin Rabbi olan Allah'tır. Ateş ile suyun, toprak ile havanın bir araya gelmesi, bunların sadece Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir. Bu zıtlıkların yaratıcısı eşi benzeri olmayan Allah'tır. Zira muhdisi olmayan bir yaratılış muhaldir.²⁸⁰

Tevhidi ispat etmede âlemin hudus oluşu üzerinden ifade eden bir diğer Mu'tezilî âlim Kâ'bî ise, âlemin sonlu oluşunu hâdis oluşuna delil getirmekte, sonlu oluşu eksik ve

²⁷⁸ Zemahşerî, *el Minhac fî Usuli'd-Din*, çev. Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 34-35.

²⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 31.

²⁸⁰ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 109.

kusurlu olmak, tam olmamak şeklinde ifade etmektedir.²⁸¹ Âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu belirterek arazların hâdis oluşunu cevherlerin hâdis oluşu ile ilişkilendirerek²⁸² âlemin hâdis olduğunu bir muhdise bağlı kılmaktadır.²⁸³

Zemahşerî'ye göre ise, âlemin muhdisi olan varlık maddeden, mekândan veya onlara benzemekten tamamen ayrıdır yani eşyaya muhaliftir. Cisim değildir araz değildir cisim ve araza da benzememektedir. Herhangi bir yönde konumlanmamıştır ve gözle görülememektedir. Kadîmdir ve her şeyi kendi iradesiyle kontrol etmektedir. Kâdir, âlim ve hay oluşu zâtı iledir.²⁸⁴

Mu'tezile tevhid anlayışını temellendirirken Allah'ın varlığına ulaştıran en önemli delilin hudus delili olduğunu vurgulamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr âlemin hâdis (yaratılmış) olduğunu ispat ederken âlemden kastedilen şeyin cisim olduğunu ve cisimlerin hem kadîm hem muhdes olmalarının söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Âlemin kîdemini savunan Dehriyye'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyarak cevap vermektedir.²⁸⁵ Mu'tezile, Allah'ın cisimlerin sahip olduğu derinlik, genişlik, uzunluk gibi niteliklerle nitelendirilemeyeceğini ve Allah'a cismiyyet izafe edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü bu muhdes özelliklere sahip olanın hâdis olması gerekmektedir bu durum ise Allah için muhaldir.²⁸⁶

²⁸¹ Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-Cevâbât* (Amman: Darü'l-Hamid, 2014), 69.

²⁸² el-Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 75-81.

²⁸³ el-Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 85-87.

²⁸⁴ Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, 15.

²⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 32-37.

²⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/350-352.

Kâdî Abdülcebâr'a göre âlem cisimlerden oluşmaktadır. Cisimler muhdes veya kadîm olmalıdır, bu iki vasfın cisimde birlikte bulunması düşünülemez. Bu düşünceye ise insan, Allah ve âlem hakkında düşünerek ve sorgulama gücüyle ulaşabilmektedir.²⁸⁷ Cisim ve arazların muhdes olduğunu kavrayan insan her muhdesin kendilerini yaratan bir muhdise ihtiyaç duyduğunu anlayacaktır. Bu muhdis ise yüce Allah'tır. Muhdisin kadîm olmasını ise muhdes varlıkların yani cisimlerin bir şey yaratmasının muhal olduğuna değinerek açıklama getirmektedir.²⁸⁸

Kelâm ilminde Allah-âlem ilişkisi, âlemin varlığının Allah'ın varlığına delalet etmesi açısından üzerinde önemle durulan hususlar arasındadır. Allah sebepsiz olarak var olandır ve her şeyin ilk prensibidir. Bu prensibin nedeni ve sebebi yoktur. Âlemi yoktan yaratmıştır.²⁸⁹ Âlemin hâdis olduğunu ispatlayan Kâdî Abdülcebâr'a göre her hâdisin bir muhdisinin olması gerektiğini belirttikten sonra Allah'ın sıfatlarıyla ilgili düşünülmesi gerektiğini Allah hakkında bilgiye vahiyle değil akli önceleyen bir metot ile ulaşılacağını belirtmektedir.²⁹⁰

Bilgi ise, zorunlu bilgi ve müktesep (sonradan edinilen) bilgi olarak iki türdür. Müktesep bilgi, duyular yoluyla ulaşılmaktadır. Akli muhakemesini kullanarak nefsi hakkında bilgi sahibi olan insan daha sonra zorunlu bilgi olarak kabul edilen marifetullaha (Allah hakkında bilgi) ulaşmaktadır.²⁹¹

²⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 32-33.

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 38-41.

²⁸⁹ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 67-68.

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 32-41.

²⁹¹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 88.

Dini bilginin zarûrî olduğunu ve mükellefe marifetullahın vacip olduğunu, Allah'ı bilmenin sıfatlarını öğrenmenin yolunun adalet ve nübüvvet meseleleri üzerinde akli metodolojinin kullanılmasıyla mümkün olduğunu belirten Hâkim el-Cüşemî de âlemin hudusunun bilinmesinde akli öncelemenin önemine dikkat çekmektedir. Dinin emir ve nehiyelerinin yerine getirilmesi, yaşam pratiğine yansımaları için Allah hakkında bilgiye ulaşmak bir ön şarttır. Bazı görüşlerin ifade ettiği gibi bu konudaki bilgiye ne fitri varlığımızla ne de taklit yoluyla erişmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.²⁹²

2.3.1. İlâhî Sıfatlar

Allah'ı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde şeriki olmadığını bilmesi, kadîm olan Allah'ın kendisine atfedilmesi uygun olan sıfatlar ve Allah'a nispet edilmesi uygun olmayan sıfatlar tevhid ilkesi bağlamında ilâhî sıfatlar hususunda Mu'tezilî düşüncede ele alınan konular arasındadır. Allah'ın nitelenmesi uygun olan zâti sıfatları Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) kâdir, âlim, hay, semî', basîr oluş şeklinde ifade etmektedir. Zât-sıfat birlikteliğini savunan Mu'tezilî düşüncede bu sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı düşünülemez. Allah'a izafe edilmesi muhal olan sıfatlara ise yokluk, acizlik, bilgisizlik gibi sıfatları örnek göstermektedir.²⁹³

Allah'a isnad edilmesi müstahil olan sıfatları ifade ederken Kâdî Abdülcebbar Allah'ın ganî ismi ekseninde ele almaktadır. Allah'ın her türlü ihtiyaçtan tenzih ederek mutlak manada ganî olduğunu belirtmekte ve muhdes varlıklara nispeti caiz olan niteliklerin Allah'a atfedilemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, Allah için kullanılması muhal olan sıfatları ise acz, ölüm, cehalet gibi sıfatlar olduğunu belirterek,

²⁹² Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmi Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 121-122.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/342-344.

bu sıfatların kullanılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zira Allah, kâdir, hay ve âlim oluşunun zâtı nedeniyle olduğunu belirtmekte²⁹⁵ Allah hakkında kullanılması uygun olan sıfatları ise kâdir, âlim, hay, semî', basîr olarak belirtmektedir. Hay olmasını da Allah'ın âlim ve kâdir olmasına atfetmektedir.²⁹⁶

Hay oluşun kudret sahibi olma zorunluluğu getirmediğini ifade eden Kâ'bî, bir varlığın kudret sahibi oluşunu hay oluşuna delalet ettiğini ifade etmekte ve kâdir olan bir varlığın hay olmamasının mümkün olmadığını belirtmektedir.²⁹⁷

Allah'ın âlim oluşu ile ilgili ise Kâdî Abdulcebâr; fiili yaratmaya muktedir olan zât aynı zamanda âlimdir yaklaşımından hareket ederek söz konusu edilen fiilin, her fâilin yapmaya gücünün yetmeyeceği fiiller olduğunu belirtmektedir. Canlıların var edilişi, mevsimsel hareketler, gökyüzü ve yeryüzündeki ahenk ve düzeni bu fiiller kapsamında örnek göstermektedir. Allah'ın âlim olmasıyla ilgili mükellefe vacip olanın Allah'ı her türlü nisyân, gaflet, bilgisizlik gibi durumlardan Yüce Allah'ın tenzih etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.²⁹⁸

Kâdî Abdulcebâr'a göre eğer Allah'ın âlim oluşu bir ilimle olsaydı bu durum ya herkes tarafından bilinirdi ya da hiç kimse tarafından bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda, ispatı mümkün değildir. Çünkü bilinmeyen bir şeyin ispatı, çok sayıda olası durumu içermektedir. Bilinmesi durumunda ise, mevcûd veya ma'dûm oluşu söz konusu olacaktır. Kâdî Abdulcebâr'a göre ma'dûm oluş caiz değilken mevcûd oluşu ise kadîm

²⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 49-50.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 42-44.

²⁹⁷ el-Kâ'bî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 104.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/258.

ya da hâdis olmasını gerektirecektir. Bu durum da muhal olduğundan Allah'ın âlim oluşu zâtı iledir şeklinde izah yoluna gitmektedir.²⁹⁹

Basra mu'tezilesi Allah'ın semî' (Allah'ın her şeyi duyması), basîr (Allah'ın her şeyi görmesi) müdrik olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın müdrik oluşunu da hay oluşuna ilave bir sıfat olarak kabul etmektedir. Bağdat mu'tezilesi ise Allah'ın müdrik oluşunu hay oluşuna ilave bir sıfat olarak kabul etmemektedir. Zira müdrikin bir şeyi idrak etmenin sıfatı olduğunun açıklanması gerektiğini belirtmektedir. Bağdat mu'tezilesi, insanın sağlam duyulara sahip olması ve idrak etmesinin önünde engeller bulunmaması durumunda, diri olması şartı ile idrak edicidir örneğini vermektedir.³⁰⁰

Mu'tezile, Allah'ın Allah'ın semî', basîr ve müdrik oluşunun delili olarak Allah'ın hay oluşunun ve idrak etmeyi engelleyen her türlü kusurdan münezzehe oluşunu delil getirmektedir.³⁰¹

İlim ve idrakin birbirinden ayrıldığını belirten Mu'tezile'ye göre; Allah'ı bildiğimiz halde idrak edememeyi örnek vererek ilim olmadan idrak, idrak olmadan ise ilim gerçekleşmektedir.³⁰² Bir diğer ifade ile Allah'ın semî', basîr olması, müdrik oluşunun bir sonucudur ve Allah'ın hay olmasına bağlıdır. Müdrik olması da hay olmasının bir sonucudur.

Mu'tezile'ye göre ilâhî sıfatlar, zâtî ve fiili olarak iki şekildedir. İlâhî zâta ait olan sıfatları; zâttan ayrı olmadığını ifade etmekte ve âlim, hayy, mevcûd, semî', basîr ve

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/296.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/272.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/272.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/270-274.

müdrük oluşu olarak belirtmektedir. Fiili olanları Allah'ın zâtının aynı olmadığını ifade ederek bunları murid, karih, mutekellim, fail olarak belirtmektedir.³⁰³

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da zât ve sıfat hususuyla ilgili haberi sıfatları te'vil yoluna giderek, Allah'ın ilim, kudret ve hayat sıfatlarının zâtının dışında olmadığını savunarak zât-sıfat birlikteliğini savunmaktadır.³⁰⁴ İlâhî sıfatlarda zât ve sıfatın mündemiç olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın âlim olmasını ilme bağlı kılan, kâdir olmasını kudrete bağlı kılan Küllâbiye ve Allah'ın ilminin kadîm olmadığını savunan Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795)'e cevap olarak Allah'ın sıfatlarının zâtından olduğunu belirtmiştir.³⁰⁵

İlahi sıfatları ile ilgili ilk tartışma Ca'd b. Dirhem tarafından başlatılmıştır. Bu görüş, özellikle Cehm b. Safvân ve onun öğrencisi Vâsıl b. Atâ tarafından benimsenmiştir. Cehm ve Vâsıl, Allah'ın sıfatlarını insan kavramlarıyla sınırlandırmanın tevhidi bozacağını ve Allah'ı yaratılmışlarla kıyaslamanın yanlış olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile tevhid ilkesine ters düşmemesi adına kadîmlerin çoğalması (teaddüd-i kudemâ) ve hâdis varlıklarla benzerlik oluşturacak her türlü yaklaşıma (mahallü'l-havadise) yol açmaması endişesiyle Allah'a yönelik her türlü teşbihi ve tecsimî isnadlara karşı tenzihî bir metot uygulama yoluna gitmektedir. İlâhî sıfatların Allah'ın zâtı ile mündemiç olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Abbâd b. Süleyman, İbrâhîm en-Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye karşın sıfatları zâttaki manalarla ilişkilendiren Muammer b Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ise Allah'ın ma'nâ olarak bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir olduğu görüşünü dile getirmektedir.³⁰⁶

³⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

³⁰⁴ Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 75-76.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 45-48.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/31.

Mu‘tezile’nin tartışmasız bir şekilde kabul ettiği dört temel zâti sıfat kâdir, âlim, hayy ve mevcûd oluşturu. Allah’ın her şeyi idrak etmesini yani “müdrîk” oluşunu, Allah’ın hay oluşuna bağlı kılmakta, fiili bir sıfat olarak kabul ettiği “mürîd” oluşu irade (dilemek) sıfatına “kârih” oluşu da kerahet (çirkin ve kötü görmek, istememek) sıfatına bağlı kılarak bu iki sıfatın hâdis olduğunu vurgulamaktadır.³⁰⁷ Allah için kullanılacak sıfatları ifade ederken Allah’ın kâdir, âlim hay semî‘, basîr, oluşuna değinmektedir. Mükellefin nazar yoluyla yani akli muhakemesini kullanarak sıfatlar ile ilgili bilgiye ulaşabileceğini vurgulamaktadır.³⁰⁸

Mu‘tezile, Allah’ın âlim kâdir ve hay oluşunun ilim, kudret ve hayat sıfatları ile değil kendi zâtında olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Allah’a zâtıyla kâim ma‘nâ isnadını irade, semî‘, ve basar sıfatları için muhal görmektedir. Mu‘tezile, zâtıyla kâim ma‘nâ isnadının bir yanda araz isnadına diğer yanda ise organ (alet) isnadıyla eşdeğer görmektedir. Allah’ın mürid olması hareket isnadına, semî‘, ve basar olması işitme ve görme duyularının isnadına yol açacaktır. Mu‘tezile’nin vurguladığı husus Allah’ın murid, semî‘ ve basîr oluşunun inkarı değil bu sıfatların Allah’ın zâtından ayrı bir şekilde değil zâtıyla beraber kâim olduğudur.³⁰⁹

Teftâzânî (ö. 792/1390) ise gaye ve nizam delilini kullanarak, evrendeki düzen ve nizamın Allah’ın ilâhî sıfatlar ile (hayat, ilim, kudret, semî‘, basar, kadîm) vasıflandığına işaret etmekte olduğunu belirterek, vahyin nüzülü için de yaratıcıda olması gerekli olan sıfatların hayat, ilim irade ve kudret sıfatları olduğunu ifade ederek, bu sıfatlar ile nitelenmeyen bir zâtın vahyin inzalinin gerçekleştirmesinin muhal olduğunu

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/210-211.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’de Din Usulü*, 42-45.

³⁰⁹ Neşşâr, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/242.

vurgulamaktadır. Vahyin nüzulünün semî ve basar sıfatlarına bağlı olmadığını belirterek bu sıfatları dışarıda tutmaktadır.³¹⁰

İlahi sıfatlar hususunda Mâtürîdî ve Eş'arî görüşün yaklaşımları ise şu şekildedir:

Mâtürîdî yaklaşım ilâhî sıfatları nakli ve akli açıdan izah etmeye çalışmaktadır. Nakli açıdan Kur'an-ı Kerim'deki ayetler de dâhil olmak üzere, insanların ve peygamberlerin Allah'ı kâdir, âlim, hay gibi isimlerle isimlendirdiğini örnek vermektedir. Bu durumun yani Allah'a isim ve sıfat isnad etmenin, Mu'tezilî yaklaşımın da ifade ettiği gibi Allah ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik oluşturmayacağını zira bu yaklaşım ta'til (Allah'ın zâtını sıfatlardan soyutlamak) anlamına geldiğini ifade etmektedir. İsimlendirilmenin kabul edilmemesi durumunun da yine Allah ile mevcûd olmayan şeyler arasında benzerlik kurulacağını ve bununda mümkün gözükmediğini³¹¹ belirtmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın zâtını belirttiği isim ve sıfatlarla nitelendiğinin kabul etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Akli delillendirmeye ise; cevher ve arazlardan müteşekkil olan, evrende belli bir düzen içinde devam eden fiillerin ilâhî iradenin eseri olduğunu dolayısıyla Allah'ın bazı sıfatlarla vasıflandığına delil göstermektedir.³¹²

Eş'arî düşüncenin şekillenmesinde önce ilâhî sıfatlar hususunda hâkim olan iki düşünce yer almaktaydı. Hâkim olan bu düşüncelerin bir ucunda Sıfâtiyye, Mücessime, Müşebbihe gibi haberi sıfatları te'vil yoluna gitmeden Allah'a cismiyyet isnad eden; bu görüşlerin diğer ucunda ise, ilâhî sıfatları Allah'ın zâtından ayrı olmadığını belirten zât-sıfat birlikteliğini savunan Mu'tezilî düşünce hâkimdi. Eş'arî görüş bu noktada Allah'ın zâtı ve sıfatlarını bir kabul eden Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları reddettiğini kabul etmektedir.

³¹⁰ Tefâtânî, *Şerh'ul Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınları, 2008), 147-148.

³¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 125.

³¹² el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 125.

Eş'arîler Allah'ın sıfatlarının yaratılmış varlıkların sıfatlarından farklı olduğunu altını çizmekte ve ilâhî sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olmadığını fakat ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından farklı da olmadığını savunmaktadır.³¹³ Eş'arî yaklaşım bi-lâ keyfe (nasılsızlık) olarak ifade etmiş olduğu bu sürecin ilâhî sıfatların antropomorfik yaklaşımlarının teşbihe, ilâhî sıfatların ontolojik olarak reddeden ta'til görüşlerini ise vahyin reddine yol açtığını belirterek yanlış bulduğunu ifade etmektedir.³¹⁴

Bir başka ifadeyle Eş'arî ve Mu'tezilî yaklaşımların ihtilaf ettikleri nokta, ilâhî sıfatların zât ile olan ilişkisidir. İlâhî sıfatların Allah'ın zâtından ayrı bir gerçeklik olarak kabul etmeyen Mu'tezilî yaklaşıma karşı, ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından bağımsız olmadığını fakat Allah'ın zâtı ile özdeş de olmadığını savunarak konumlandırılan Eş'arî düşünce yer almaktadır.³¹⁵

Şî'î âlimlerden Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) ise ilâhî sıfatlar ile ilgili makdûrun (güç yetirilecek şey) değil kudretin, malûmun (bilinecek şey) değil ilmin, mesmû'un (işitilecek şey) değil sem'in Allah'ın zâtı olduğunu belirterek zât-sıfat birlikteliğini ifade

³¹³ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/300-301.

³¹⁴ İsmail Râcî Farukî, *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansıması*, çev. Dilaver Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 41-42.

³¹⁵ Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*, çev. Emine Buket Sağlam (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 77-78; Abdüllatif Harpûtî, *Tenkihu'l Kelâm fi Akaid-i Ehli'l İslâm*, çev. İbrahim Özdemir (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 172-173.

etmektedir.³¹⁶ İlâhî zâtta kesret ve teaaddüde yer olmadığını ifade eden Zencânî ise, Allah'a sıfat isnadını Allah'ın zâtına bir şey katmak olarak yorum getirmekte ve bu isnadın ilâhî zâtta çokluğa sebebiyet vereceğini belirtmektedir. Bu durumu da Allah'ı bilmemek olarak tanımlamaktadır.³¹⁷

Şîî düşüncenin ilâhî sıfatlar ile ilgili görüşü ise; ta'til (ilâhî sıfatların inkârı) görüşünü ifrat, teşbih görüşünü tefrit olarak görmekte ve bu durumun şirke yol açabileceğini, dolayısıyla tevhid ilkesine aykırı olacağı gerekçesiyle reddetmektedir.³¹⁸

Mu'tezile ilâhî sıfatlar hususunda, ilâhî zâtın dışında sıfatların gerçekliğini kabul etmemektedir. Bu hususta kâdir sıfatını esas almaktadır. Kâdir olan zâtın âlim olması gerekir yaklaşımından hareket ederek kâdir ve âlim olanın hay olması gereklidir sonucuna varmaktadır. Kâdir olmasını fiili yapmaya muktedir olması ile açıklarken âlim oluşu fiili olması gerektiği gibi yapması olarak ifade etmektedir.

2.3.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

İlâhî sıfatların problematik düzeyde tartışıldığı dönemde bir yanda Sıfâtiyye, zâti sıfatların kadîm ma'nâlarının olduğunu savunmakta iken Haşviyye ise ilâhî sıfatlara cismiyyet atfetmekteydi. Bâtiniyye ise zâti sıfatların hâdis olduğunu ileri sürmekteydi. Diğer yanda ise Hristiyanlık, tanrının tek cevher olduğunu ve üç uknum şeklinde tecelli

³¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Alî b. el- Huseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh es-Sadûk, *Kitâbu't-tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1927), 139; Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *Usûlu'l-kâfî* (Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l- Matbû'ât, 1990), 8/159.

³¹⁷ İbrahim el-Mûsevî en-Necefî ez-Zencânî, *Akâidu'l-İmâmîyye el-İsnâa 'şerîyye* (Kum: İntişârâtu Hazret-i Mehdî, 1982), 2/110.

³¹⁸ Şirazi, *İnançlarımız*, 29.

ettiğini ifade etmekte her bir uknumun kadîm olduğunu savunmaktaydı.³¹⁹ İlâhî sıfatlar hususunda itikâdî ve fikrî düzeydeki tevhid akidesinini zedeleyen bu yaklaşımlara karşı Mu'tezile ulûhiyyet anlayışının da temeli olan zât-sıfat birlikteliğini savunarak ilâhî zâtın dışında ayrı bir sıfat anlayışını kabul edilemez görmektedir.

Mu'tezile'yi ilâhî zâtın dışında sıfatların ontolojik bir gerçekliği olmadığı yaklaşımına sevk eden şey sıfat, vasfın niteliğidir, isim de isim verenin ifadesi şeklindeki yaklaşımlardır. Buna göre bir varlığın niteliği sıfatlar aracılığıyla ifade edilmekte, isimlerin ise müsemmayı ve isim vereni (müsemmi) gerektirdiğini belirtilmektedir. Örneğin, bir kişinin "bilge" olarak nitelendirilmesi, onun bilgeliğiyle ilişkilendirilmesini ifade ederken, kişinin adı ise o kişinin kendisini temsil eder. Sıfat ve ismin Allah'a itlak edilmesi beraberinde insanın varlığını gerektirir şeklindeki görüş ise kadîm olanın yanında başka bir kadîmi ortaya koymak olarak ifade edilmektedir. Bu durum (teaddüd-i kudemâ yol açmamak için) Allah'ın zâtı dışında sıfatlarının olmadığı fikrine yol açmıştır.³²⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Allah'ın zâtı ile ilgili olarak yüce Allah'ı bütün muhdesâtıtan tenzih etmek gerektiği, vacibu'l-vücut olduğunun bilinmesi ve Allah'a isnad edilen âlimiyyet kâdiriyyet gibi vasıflar aracılığı ile insanın bilgi sahibi olmasının mümkün olduğunu bunun dışında beşerin O'nu idraktan aciz olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir.³²¹

³¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/31.

³²⁰ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/244.

³²¹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usuli'd-Din*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 140-142.

Abbâd b. Süleyman ise “nefs” ve “zât” kavramlarının Allah için kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Ayrıca sıfatların zâttan ayrı gerçekliklerinin olmadığını savunan Mu‘tezilî düşüncede yaygın olarak kullanılmakta olan (li-zâtîhi / li-nefsîhi) kavramlarını kullanmanın yanlış olduğunu ifade etmektedir. Abbâd b. Süleyman’a göre Allah’ın âlim, kâdir ve hay oluşu ilim, kudret ve hayat gibi isimlere ihtiyaç duymadan olmaktadır. Çünkü Mu‘tezile, Allah’ın zâtı ile âlim, zâtı ile kâdir zâtı ile hay olduğu yaklaşımından hareket etmektedir.³²²

Ebü'l-Hüzeyl Allah’ın ilminin bizzat O olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah’ın herhangi bir sınırı ve sonu yoktur. Yaratılmış varlıkların (muhtes) sonlu, sınırlı, sayılı ve kuşatılmış olduğunu ve Allah’ın ilminin dışında kalmadığını belirtmektedir. Ebü'l-Hüzeyl’e göre Allah’ın sıfatları, insanların sıfatları gibi sınırlı veya zamanla değişken değildir; aksine Allah’ın zâtının özülüyle birlikte var olan özellikleridir. Dolayısıyla, Allah’ın sıfatları, onun zâtından ayrı bir varlık değil, tamamen O’nun özünde mevcûd olan özelliklerdir. Bu bağlamda Allah, sıfatlarıyla birlikte tek bir varlıktır ve herhangi bir şekilde bölünemez veya parçalanamaz. Yani sıfatlar Allah’ın zâtıyla birdir ve ilâhi zâta hiçbir şekilde çokluk yoktur.³²³

Allah’ın zâtının dışında sıfatların gerçekliğini (zâtına zâid) kabul eden Eş‘arî düşüncede âlim oluş ilimle, kâdir oluş kudret ile mürîd oluş ise irade iledir. Şîî düşünce ve filozofların yaygın kanaati ise Allah’ın dışında kadîm ma‘nâ isnadının kadîm zâtları arttıracığından küfre sebebiyet vermektedir bu nedenle yaygın görüşleri Allah’ın sıfatlarının zâtına zâid olmadığı şeklindedir.³²⁴

³²² Koloğlu, “Mu‘tezilenin Temel Öğretileri”, 48.

³²³ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 178; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63.

³²⁴ Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi*, 2021, 3/76.

Mâtürîdî kelâmcılardan Sâbûnî ise, Allah'ın sıfatlarının zâtından ayrı olmadığı, ancak zâtından farklı da olmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber Allah'ın sıfatları birbirinin aynı olmadığı gibi birbirinden ayrı da değildir. Çünkü iki varlığın birbirinden ayrı ve başka (ğayr) olması, birinin varlığının diğerinin yokluğunda düşünülebilen iki mevcudun olması anlamına gelecektir. Bu ise ilâhî sıfatlar ve ilâhî zât hakkında düşünülemez. Bu durumda ise zât ve sıfat birbirinden ayrı (müteğâyir) olamaz. Sâbûnî ayrıca hâdis sıfatlar olarak ifade edilen sıfatların, yani yaratılmış olan veya zamanla değişen sıfatların, ilâhî zâttan ayrı (zâtın gayrı) olabileceğini ifade etmektedir.³²⁵

Mu'tezile'de zât-sıfat ilişkisi, tevhid inancıyla yakından ilişkilendirilmektedir. Sıfatları ilâhî zâtın dışında ayrı bir gerçeklik olarak kabul etmeyen Mu'tezile'nin bu düşüncesinin temelinde kadîm oluşu sadece Allah'a özgü kılması bulunmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, zât-sıfat hususu Allah'ın birliği ilkesiyle sıkı bir ilişki içindedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre sıfatların ilâhî zâtın dışında kadîm veya hâdis olduğunu ifade etmek tevhid prensibine aykırı kabul edilmektedir. Bu yaklaşım Mu'tezile'yi sıfatların tek başına ontolojik bir varlığı olmadığına ve sıfatların ilâhî zâttan ayrı düşünülmemeyeceğine sevk etmiştir.

2.3.1.2. Kâdî Abdülcebâr'ın Sıfatlar/İsimler Konusuna Yaklaşımı

Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın isim ve sıfatları ile ilgili görüşünü ifade ederken akli esas alan bir yaklaşım içinde bulunmaktadır. Buna göre Allah'ın sahip olduğu sıfatları akıl yoluyla anlayabiliyorsak ve O'nu yarattıklarının sebebi (fâil) olarak biliyorsak, O'nun zâtının gereği olan nitelikleri ifade eden ve yaratmış olduğu fiilleri açıklayan isimleri kullanmamız mümkündür. Bu durumda, Allah hakkında geçerli olan hüküm ile başkası hakkında geçerli olan hüküm arasında ayırım yapan bir kimse ile, sadece akıl

³²⁵ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 76.

sahiplerinin layık olduğu isimlerle isimlendirilmesini destekleyenlerle arasında farkın olmadığı bilinecektir.³²⁶

Kâdî Abdülcebbar ayrıca kadîm olan Allah'a isim ve sıfat vermenin, yaratıklara benzemesini gerektirdiğini iddia eden ifadenin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Buna göre teşbih, yaratıklarla yapılan benzerliklerle değil, sadece Allah'ın sıfatlarıyla yapılan ortaklıkla gerçekleşir. Bir varlığın Allah'a benzemesi, sadece Allah'ın varlık veya özelliklerinin var olduğuna inanılırsa mümkündür ve O'na benzeyen, sadece varlık ve özelliklerinin özüne ait özelliklerde O'na benzerlik gösterir. Bu görüşü savunanların, bu tür benzerliklere dayandıklarını belirten Kâdî Abdülcebbar'a göre yüce Allah, herhangi bir semî izin olmaksızın, layık olduğu ve sahip olduğu isimlerle adlandırılabilir. Örneğin, O kadîmdir ve kudretlidir (mukdir), hayat verendir (muhyi) ve benzeri isimlerle adlandırılabilir. Kâdî Abdülcebbar, bu konuda benzerliğe dayanmanın doğru olmadığını ifade etmektedir.³²⁷

Kâdî Abdülcebbar ilâhî sıfatların ilâhî zâtından ayrı olmadığını ifade ederek O'nu her türlü ortaktan tenzih eden ve O'nun yüceliğine layık olan bu sıfatlara kendi varlığından dolayı (bizâtihi) layık olması ile ifade etmektedir. Allah'ın dört temel zâti sıfatını ise kâdir, âlim, hay ve mevcûd oluş ile açıklamaktadır. O'nun müdrîk (idrak eden) oluşu, müdrekin (idrâk edilen şey) mevcûd olması şartıyla, O'nun hay oluşu ise; mürid (dileyen, isteyen) ve kârih oluşu ise, Allah'ın zâtında veya dışında herhangi bir mahalde bulunmayan bir hâdis (fiilî) sıfat olan irade (dilemek, istemek) ve kerâhet (istememek, çirkin ve kötü görmek) sıfatları ile açıklamaktadır.³²⁸

³²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *İslâm Dışı Fırkalar el-Fıraku Ğayri'l-İslâmiyye*, çev. Hulusi Arslan (Ketebe Yayınları, 2022), 288.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *İslâm Dışı Fırkalar*, 288.

³²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

Kâdî Abdülcebâr'a göre yüce Allah'ı tanıyan bir kişi, O'nun tevhid ve adaletini anladığında O'na dua etmelidir. Dua etmek, Allah'ın isim ve sıfatlarını anmakla mümkündür ve bu yaklaşım, Allah'ı tanımanın yolunu açıklamak için en etkili yöntemdir. Bu durum, varlıklara isim ve sıfat vermenin kabul edilebilir olduğunu göstermektedir. Bir kişinin Allah'ın layık olduğu sıfatları tanımasını ve O'ndan uzaklaştırılması imkânsız olan şeyleri anlamasını istediğimizde, bu doğru bir yaklaşımdır çünkü Allah'ın kendisini ve layık olduğu sıfatları bize tanıtmayı da doğru ve güzeldir. Dolayısıyla, Allah'ın bu davranışı doğru ve kabul edilebilir olduğuna göre, bizim de aynı şekilde davranmamız uygun olacaktır.³²⁹

Kâdî Abdülcebâr, tevhid bağlamında sıfatlar konusunda ise, O'nun kâdir olduğunu belirtir, zira fiil ancak kâdir olandan sâdır olur. O'nun çıkması sahih olur. O'nun kâdir olmasını da ezeli kabul eder; eğer öyle olmasaydı da O, kendini kâdir kılmaya elbette muktedir olurdu. Zira kâdir (güç sahibi) olmayandan fiil sahih olmaz, bu çelişkili olur. O halde Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah ezelden her şeye gücü yetendir. Çünkü O, zâtından kâdirdir.³³⁰

Allah'ın kâdir oluşunu fiilleri icat edebilme yeteneği ile ifade eden Kâdî Abdülcebâr bu durumu, O'nun engel veya yerine geçecek bir şey olmaksızın fiilleri gerçekleştirebildiği şeklinde belirtmektedir. Allah, gücü yettiği her şeyi icat edebilir ve O'na engel olacak bir kısıtlama yoktur. Ancak, Allah'ın kudreti "ezeli" olarak nitelendirilmemelidir, nitekim kimse O'ndan fiillerinin ezelde meydana gelmesi imkansızdır diyemez. Çünkü Allah, zâti özellikleri gereği fiili şu an veya başka zamanlarda icat edebilir. O'nun tekrar kâdir olarak nitelendirilmesinin amacı, zâti özelliklerini açıklamaktır. Kâdî Abdülcebâr'a göre buna işaret etmek için uygun bir

³²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 288.

³³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 180.

kelime olmadığından, biz buna “fiilin mümkün olmasını gerektiren şey” ifadesiyle belirttik şeklinde ifade yoluna gitmektedir.³³¹

Kâdî Abdülcebâr, isim sıfatlar bağlamında Allah’ın âlim sıfatını da kabul eder; âlim oluşu ise O’nun muhkem fiileri³³² yapması ile ifade etmektedir.³³³ Allah’ın ezelden âlim olduğuna işaret eden unsurlara bakıldığında, eğer O ezelde âlim değil de sonradan âlim olmuş olsaydı, O’nun değişken ve sonradan kazanılmış (hâdis) bir bilgiyle âlim olması gerekecekti³³⁴ çünkü ilim ancak âlimden sahih olur. Yine bu bağlamda yine o, (Ehl-i Sünnet’in Allah bir ilimle âlimdir şeklindeki sıfat anlayışından farklı olarak) Allah’ın âlim olmasının taallümle değil, zâtından (âlim) olduğunu belirtmektedir.³³⁵

Kâdî Abdülcebâr, sıfatlar/isimler bağlamında Allah’ın ezelden hay (diri) olduğunu; işiten-gören (semî‘-basîr) olduğuna özellikle söyler.³³⁶ O’nun hay oluş vasfını Allah’ın güçlü olması, bilgi sahibi olması ve idrak etme kapasitesine sahip olması durumu ile (hâl) ifade etmektedir.³³⁷ Burada ayrıca O’nun mevcudiyetine de vurgu yapmaktadır.³³⁸

Sıfatlar/isimler konusunda Küllâbiye’ye (Sıfâtıyye) yönelik bir bâb açan Kâdî Abdülcebâr, onlarla bu hususta tartışmaya da girmektedir.³³⁹ Bu bağlamda o,

³³¹ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 322.

³³² Muhkem fiil, bir fiilin, başka kimselerin yapamayacağı tarzda gerçekleştiği fiildir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/252.

³³³ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 346.

³³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/258.

³³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn*, 180.

³³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn*, 180-181.

³³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 362.

³³⁸ Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn*, 180-181.

³³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn*, 182.

Küllâbiye'nin, (sonrasında onları sıfatlar konusunda aynen takip eden, Eş'arî-Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet'in) kabul ettiği sıfatlar anlayışını ele alarak onların bu yaklaşımını eleştirmektedir. Nitekim o, onların “Allah bir ilimle âlimdir, bir kudret ile kâdirdir” şeklindeki yaklaşımını doğru bulmaz. O Allah'ın (sadece isimlerden hareketle) zâtı ile âlim, kâdir, hay, semî' basîr, kadîm olduğunu söylemekte ve bunu da “biz deriz ki O, zâtı ile âlimdir, kâdirdir, haydır, semî'dir, basîrdir, kadîmdir” şeklinde ifade eder.³⁴⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Küllâbiye'nin (ve bu arada onların sıfatlar konusundaki görüşlerinin takipçileri olan Ehl-i Sünnet'in) yukarıdaki sıfatlar yaklaşımını eleştirirken; “eğer Allah ancak bir ilimle (ilim sıfatı) biliyor olsaydı, o zaman O da bizim gibi, âlim olmasını ona (bir bilgiye) muhtaç olurdu; eğer ancak bir mevcûd ile var olsaydı, o zaman da bizden biri gibi bir fâile (yaratıcıya) muhtaç olurdu” demek suretiyle onların (Küllâbiye) sıfatlar konusundaki görüşlerinin yanlış olduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁴¹

Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinden biri olup Mu'tezilî görüşleri ansiklopedik olarak bir bütün olarak bize aktaran Kâdî Abdülcebbâr, yukarıdaki görüşlerinden sonra, Allah'ın bütün bunlardan ganî olduğunun sabit olduğunu belirterek (O'nun bir ilme muhtaç olmaksızın) ezelden âlim olduğunu ve bu bağlamda O'nun her şeyi (her bilineni) bildiğini açıkça vurgulamıştır. Zira eğer (böyle olmasa da) O da bir ilimle bilmiş olsaydı, o zaman O'nun bilgilerinin kadri de bizden birinin bildiği gibi olurdu. Eğer O'na ilim (ile bilmek) caiz/mümkün olsaydı, o zaman bizden biri gibi, O'nun içinde bilmezlik (cehl) caiz mümkün olurdu ki, ona (Kâdî Abdülcebbâr) göre bütün bunlar, temeli çürük, temelsiz boş bâtil şeylerdir.³⁴²

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 182.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 182.

³⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 182.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah için acizliğin câiz/mümkün olmadığını da ayrıca belirtmektedir çünkü O'nun her makdura kadir olduğu sabittir. Dolayısıyla O'nun için acizlik muhaldir, imkansızdır. Bunun içindir ki O'na bilmezlik (cehl), ölüm (mevt) afetler caiz/mümkün olmaz. Zira O, zâtından/zâtı itibari ile âlimdir, haydır (diridir), işiten-bilendir.³⁴³

Yine o bu bağlamda Allah için yokluğun da, yok oluşun da mümkün (câiz) olmadığını/olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü O (Allah) bir var edicinin var etmesi ile değil; kendi zâtı ile zâtının gereği olarak vardır (mevcûd). O ezeli olarak vardır ve ebeden var olacaktır.³⁴⁴ Görülüyor ki Mu'tezile'nin baskın görüşünde olduğu üzere Kâdî Abdülcebbâr da Allah'ın zâtından ayrı sıfatlar düşüncesini yanlış bulmakta; bunun yerine isimleri zâtının gereği görmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, (ve bu bağlamda Mu'tezile) Mücessime/Müşebbihe'nin Tanrı'yı cisimleştirici (tecsîm), O'nu yaratılmışlara benzetici (teşbih) anlayışına da karşı çıkmaktadır. Bu yüzden o, bazılarının "Allah adem suretindedir", "Ademi kendi suretinde yarattı" şu şu boyuttadır şeklindeki söylemlerini de eleştirmekte ve bunları doğru bulmadığını ifade etmektedir.³⁴⁵

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli 'd-Dîn*, 184.

³⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli 'd-Dîn*, 184.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli 'd-Dîn*, 184-185.

“*Rahmân arşa istivâ*³⁴⁶ *etmiştir.*”³⁴⁷ , “*O göklerde (de) yerde (de) Allah’tır.*”³⁴⁸
“*Güzel sözler O’na yükselir.*”³⁴⁹ “*...ellerimle yarattığım...*”³⁵⁰ vb. bi takım ayetlere dayanarak Allah’ı teşbih/tecsîm edenleri (Müşebbihe/Mücessime) o (Kâdî Abdülcebâr) eleştirerek insanların önce bunların anlamını bilmeleri gerektiğini söyler. Daha sonra da O’nun hiçbir şeye/cisme benzemediğine vurgu yapar. Zira Kur’an’da ve icma ile sabit olmuştur ki “*O, hiçbir şeye benzemez.*”³⁵¹ Bunları belirttikten sonra o, “*arşa istivâyı*³⁵²” orada mekanlaşıp oturmak değil; gücü kudreti, istilâ ve isti’lâsı melekûtu olarak te’vil

³⁴⁶ İstivâ, bir konuda yetkili (muktedir) olmak veya sahip olmak anlamında te’vil edilmektedir. Kâdî Abdülcebâr’a göre istivâ, mekân edinmek veya oturmak için kullanılmamıştır. Bu ifade, arap dilinde bir yerin birinin mülkiyetinde olduğunu (istevet hâzihi’l-memleke li fulân) belirtmek için kullanılan ifadelerle benzerdir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’de Din Usulü*, 52-53.

³⁴⁷ Tâ-Hâ 20/5.

³⁴⁸ el-En’âm 6/3.

³⁴⁹ Fâtır 35/10.

³⁵⁰ Sâd 38/75.

³⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el Muhtasar fî Usûli’-d-Dîn*, 186.

³⁵² Kâdî Abdülcebâr, istivâ ile ilgili ayetleri te’vil ederek istivânın yönelme (istflâ), kudret ve kasd anlamına geldiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihû’l-Kur’an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, (Kahire: Dar’üt-Türas, 1185), 285, 351.

etmiş Allah'ın kaskdının da bu olduğunu belirtmiştir. Bunu da bir şâirin şiiri ile açıklamaya çalışmıştır.³⁵³ Bu ayetin bu anlamını daha başka ayetlerde de izâh etmiştir.³⁵⁴

O'nun göklerde ve yerde ilâh olduğunu belirten ayeti ise Allah'ın onları bilen koruyup-gözeten ve onların işlerini yöneten çekip/çevireni; “güzel sözün O'na yükselişini”, kendinden başka yüce bir Hâkim olmayan olarak O'na yükselmesi, “elleriyle yaratmayı ise”, kendinin yaratması olarak te'vil edip anlamlandırmıştır.³⁵⁵

Kâdî Abdülcebbâr “*Rabb'in gelmesini...*”³⁵⁶ Rabb'in emrinin gelmesi; “*Onun iki eli de açıkta...*”³⁵⁷ ayetini O'nun nimetleri/cömertliği; “*Geminin gözümüz/gözlerimiz önünde yürümesini...*”³⁵⁸ ilmimiz bilgimiz dahilinde geminin yürümesi olarak anlamlandırmış³⁵⁹, “*vech*” ile ilgili ayetlerin ise ilâhî zâtı ifade ettiğini belirtmiştir.³⁶⁰

³⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 186. a. mlf. *Müteşâbihû'l-Kur'an*, 72-75.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 186-187.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 187. Kâdî Abdülcebbâr, “Allah'ın eli” ile ilgili ayetleri te'vil yoluna kudret, güç anlamına geldiğini ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihû'l-Kur'an*, 620-621.

³⁵⁶ el-Fecr 89/22.

³⁵⁷ el-Mâide 6/64.

³⁵⁸ el-Kamer 54/14.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 188.

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihû'l-Kur'an*, 105-106.

Kâdî Abdülcebbâr, bunlarda olduğu gibi, mecâzî/haberi/müteşâbih sıfatları da, hakiki lafzî anlamında değil, onları te'vil ederek olması gereken anlamında kullanmıştır.³⁶¹

Kâdî Abdülcebbâr, ilâhî sıfatlara ilişkin görüşleri, İslâm felsefesi ve kelâm geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, ilâhî sıfatların Allah'ın birliği ve eşsizliği (tevhid) prensipleriyle uyumlu bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Ona göre, ilâhî sıfatlar, Allah'ın varlık ve eylemlerini ifade eden özelliklerdir ancak bu sıfatlar Allah'ın zatından ayrı değildir; yani Allah'ın sıfatları, O'nun varlığının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımı, geleneksel İslâm düşüncesini yeniden yorumlama çabaları arasında öne çıkar ve ilâhî sıfatların tevhid inancının temel prensipleriyle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.

2.3.1.3. Ma'nâ Teorisi

Ma'nâ Mu'tezile'nin ilâhî sıfat bağlamında kullanmış olduğu kavramlardan birini ifade etmektedir. İlâhî sıfatların zâtta bir ma'nâ nedeniyle oluştuğuna ifade eden bu teori Muammer b. Abbâd es-Sülemî tarafından geliştirilmiştir. Ma'nâ kavramını kullanmalarından dolayı Muammer b. Abbâd ve arkadaşları ashâbu'l-meânî (meânî taraftarları) olarak isimlendirilmiştir. Bu teoriye göre, Allah'ın âlim oluşu zâtında ma'nâ olarak bulunan bir ilimle, Allah'ın kâdir oluşu ise ilâhî zâtta ma'nâ olarak bulunan bir kudret iledir.³⁶²

Mu'tezilî âlimlerden Hayyât, hareketsiz olan iki cisimden birinin hareket etmeye başlamasının cisme hulûl eden bir ma'nâdan kaynaklandığını belirtmektedir. Hareketin

³⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, 189-190.

³⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/31; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 252.

bu iki cisimden birine geçmiş olmasının illetinin ise başka bir ma'nâ ile olduğunu ifade etmektedir. Hayyât, Muammer b. Abbâd'ın tevhid hassasiyeti nedeni ile hudûs delilini kullandığı ve cevher ve arazlar ile ilgili önemli bir kavram olan hareketin varlığını kabul ettiğini belirterek hareket üzerinden ma'nâ kavramının oluşturulduğunu belirtmektedir.³⁶³

Neşşâr, Muammer b. Abbâd'ın ma'nâ ile kasdının ilâhî sıfatlar olduğunu belirtmektedir. Muammer b. Abbâd'a göre Allah'ın sıfatları ma'nâ ile eşdeğerdir ve sayısal açıdan sonsuzluğu ifade etmektedir. Ma'nâlar zihni itibari bir kavram olarak niteleyen Abbâd, ilâhî sıfatların ilâhî zâta rücû eden zihni itibarlar olarak izah etmektedir.³⁶⁴

Ma'nâ teorisine göre hareketli bir cisme hareket kazandıran, hareketsiz bir cisim hareketsiz kılan temel faktör ma'nâdır. Hareketli bir cisim kendinde bulunan bir ma'nâ nedeniyle hareket etmektedir. Muammer b. Abbâd'ın tabiat görüşünü oluşturan bu teori ilâhî sıfatlara da tatbik edilmiştir. Ma'nâ kavramının zâttan ayrı gerçekliğini kabul etmeyen Mu'tezilî düşüncede ilâhî sıfatlar zâttaki ma'nâ sebebiyledir. Her ma'nâ başka bir ma'nâ içindir ve sonsuzdur. Muammer b. Abbâd her bir ma'nâ'nın başka bir ma'nâ'nın nedeni olarak inkıtasız olarak devam ettiğine ve sonu olmayan bu ma'nâ zincirinin teselsülüne değinmektedir.³⁶⁵

³⁶³ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 118-119.

³⁶⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/367.

³⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 514; Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/366.

Ma'nâlar araz olarak kabul edilmemektedir fakat araza neden olan şey olarak tanımlanmaktadır. Zira harekete veya hareketsizliğe, hayata veya ölüme neden olan şey ma'nâdır. Hayatı kendi dışındakilerden ayıran şey ma'nâ ile var oluşudur.³⁶⁶

Muammer b. Abbâd sonsuz olan şeyin sadece ma'nâ olduğunu vurgulamakta, ma'nâ dışındaki her şeyin sonlu olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda sonsuz olan ilâhî zâta vurgu yapılmaktadır. İlahi kudretin hareketin veya hareketsizliğin, hayatın veya ölümün kaynağı olduğu belirtilmektedir. Zira varlık içinde bölünme kabul etmeyen, değişmeyen tek mebde (başlangıç) olarak ifade edilen şey ma'nâdır.³⁶⁷

İlâhî sıfatları zâtî ve fiili olarak iki kategoriye ayıran Kâdî Abdülcebbâr, zâtî sıfatların ilâhî zâtla aynı olduğunu ve hâdis olmalarının mümkün olmadığını aynı zamanda ilâhî zâttan ayrı kâdim ma'nâ isnadının muhal olduğunu belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, zâtî sıfatları Allah'ın kâdir, alîm, hayy, mevcûd, semî', basîr ve müdrik oluşu olarak açıklarken, fiili sıfatların ise ilâhî zâttan ayrı ve hâdis olduğunu belirterek Allah'ın mürîd, kârih, mütekellim, fâil oluşu olarak belirtmektedir.³⁶⁸

Mu'tezile'ye göre Allah'a kadîm ma'nâ isnadı teaddüd-i kudemâya (kadîm varlıkların çoğalması) yol açması, dolayısıyla şirke ve küfre sebebiyet vermesi nedeniyle İslâm akidesinin temeli olan tevhid ilkesine aykırı bir durum oluşturması nedeniyle kabul edilmesi söz konusu değildir. Allah'a hâdis ma'nâ isnadının ise mahallü'l-havâdise sebebiyet vereceği yani Allah ile hâdis varlıklar arasında benzerlik oluşturacağı

³⁶⁶ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/367; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 514.

³⁶⁷ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/368.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

endişesiyle aynı zamanda ulûhiyyet prensibi ile çelişmesi nedeniyle Mu‘tezilî düşünce Allah’a kadîm veya hâdis ma‘nâ isnadının söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.³⁶⁹

Mu‘tezile’nin hâdis mana isnadını kabul etmemesinin temelinde her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır düşüncesi bulunmaktadır. Buna göre ya ma‘nâların muhdisi bizzat Allah’tır, ya da kudretle kâdir olan başka biridir. Kudretle kâdir olanın bu ma‘nâları icâd etmesi muhal olduğundan bu ma‘nâların muhdisinin kudretle kâdir olan başka birisi olması mümkün değildir. İlim ile ilgili ise ilmin icadı başkası tarafından değil ancak bizzat kendisi tarafından mümkündür. Çünkü kudretle kâdir olanın i‘timad³⁷⁰ olmadan bir fiili yapması mümkün değildir. Mu‘tezile’ye göre i‘timadın ilmin ortaya çıkmasında etkisi bulunmamaktadır. Oysa bilinen, bunun tam tersidir. Bu sıfatların muhdisinin Allah olması da caiz değildir. Çünkü Allah’ın bu ma‘nâlardan önce de söz konusu sıfatlara sahip olması gerekirdi. Eğer bu sıfatların elde edilmesi, söz konusu ma‘nâların varlığına dayanmış olsaydı o zaman her birini diğerine bağlantılı kılardı. Bu da her ikisinin de ortaya çıkmasına neden olurdu. Bu ise muhal kabul edilmektedir.³⁷¹

³⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/31-32.

³⁷⁰ A-m-d kökünden türeyen ve bir şeye yönelmek, dayanmak ve niyet etmek anlamını taşıyan i‘timad kavramı kadim felsefede, göksel (ay üstü) alemde olan nesnelere maddeden arındırılmış (ulvî) olarak, yeraltı alemindeki nesnelere ise arınmamış (süflî) olarak nitelendirmektedir. İbrâhim en-Nazzâm, boşluktaki hafif cisimlerin yukarıya doğru yükselmesini ve ağır cisimlerin ise aşağıya doğru düşmesini i‘timad teorisi ile açıklamıştır. Bu teori, cisimlerin yatay ve dikey hareketlerini belirlerken, zamanla cisimlerin hareket eğilimi yanında dış etkenlerden etkilenme durumunu da içermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 170-171.

³⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/300.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre eğer Allah kadîm ma'nâlara sahip olsaydı, bu ma'nâların O'na denk olmaları gerekecekti. Çünkü âlim ve kâdir oluş Allah'ın zâtı ile bu durum söz konusu ma'nâlarda da gerekli olmaktadır. Ancak kadîm varlık kadîm oluş açısından başka bir şeye zıttır. Ayrıca, ayrılık anında bu zıtlıkla kendisi arasında uyumsuzluk olan sıfat ile; ittifak durumunda ise uyum (mümâselet) gerekmektedir. Bir diğer ifade ile ayrılık anında, muhalefet (çelişki) meydana gelir. Bu, bir şeyin diğerine zıt veya aykırı olması anlamına gelmektedir. Ancak, ittifak anında, muhalefetin yerini uyum alır. Bu, iki veya daha fazla şeyin uyum içinde olması anlamına gelir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın birliği, herhangi bir çelişki veya aykırılığın olmadığı bir "bir"liği ifade ettiğinden ise Allah'ın sıfatları arasında birbirini dışlayacak şekilde bir ayrılık veya çelişki olamaz. Bir sıfatın diğerine muhalif olması veya birinden bağımsız olması, tevhid ilkesiyle uyumsuzdur. Dolayısıyla, Allah'ın sıfatları arasında herhangi bir ayrılık veya çatışma olmamalıdır. Çünkü bu, tevhid ilkesine aykırıdır. Ancak Allah, bu tür tasvirlerden uzak ve beridir. Çünkü bir nitelikte ortak olmak, diğer niteliklerinde de ortak olmayı, dolayısıyla her birinin diğerine benzemesini gerektirmektedir.³⁷²

Şehristanî *Milel ve Nihal* isimli eserinde Muammer b. Abbâd'ın Mu'tezilî anlayıştan ayrıldığını ifade etmektedir. Muammer b. Abbâd ilim sıfatı ile ilgili Allah'ın kendi zâtı ile ilgili bilgi sahibi olmadığını yani Allah'ın kendi kendini bilmediğini belirtmektedir. Bilginin oluşması için bilen ve bilinenin iki farklı şey olması gerektiğini belirtmektedir. Muammer b. Abbâd'a göre, Allah'ın kendi zâtını bilmesi zâtı dışında kabul edilen bir ilim sıfatı ile olursa bu kadîm varlıkları çoğaltması anlamını ifade edecektir. Allah'ın kendini bilmesi zâtı ile olan bir ilimle olursa bu da bilen ve bilinenin farklı olmadığı anlamını ifade edeceğinden Allah'ın kendi zâtını bilmeyeceğini belirtmiştir. Şehristanî, Muammer

³⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/314.

b. Abbâd'ın bu görüşlerini de gayr-ı makul olarak değerlendirmekte ve Muammer'in felsefeden etkilendiğini belirtmektedir.³⁷³

Muammer b. Abbâd ilâhî irade hususunda ise Allah'ın zâtına ilim sıfatının nispet edilmeyeceği gibi irade sıfatının da nispet edilemeyeceğini ifade etmektedir. Muammer'i irade konusunda da aşırı tenzih noktasına getiren temel konu, Allah'ın her şeyin üstünde aşkın bir varlık oluşudur. İrade sıfatını Allah'ın zâtına isnad edilmeyeceğinin altında yatan temel düşünce, iradeye ezeliyyet ve ebediyyet nispetinin zaman mefhumu ile ilintili olması ve Allah'ın zamandan münezzehe oluşu ile ilgilidir.³⁷⁴

Mu'tezile, Allah'a kadîm ve hâdis ma'nâ isnadının tevhid ilkesine aykırı görerek ilâhî zâta zâtının dışında bulunan ma'nâ isnadını şirk ile eşdeğer görerek itiraz etmektedir.

2.3.1.4. Ahvâl Teorisi

Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah'ın zâtının sıfatları ile mündemiç olduğunu ifade eden ilâhî sıfatların zâttan ayrı varlıklarını kabul etmediği Mu'tezilî yaklaşım ile Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından farklı olmadığını fakat sıfatların Allah'ın zâtından da olmadığı şeklindeki yaklaşımını ortak bir payda da buluşturmaya çalışarak ilk defa ahvâl teorisini geliştirmiştir.³⁷⁵

İlâhî sıfatları yalnızca varlık ve öz bağlamında açıklamak, bazı sorunlara yol açmaktadır. Bunlardan biri, Tanrı'yı bilgi (ilim) ve güç (kudret) merkezi olarak

³⁷³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 74-76.

³⁷⁴ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/283-285.

³⁷⁵ Orhan Şener Koloğlu, "Ebû Hâşim el Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar" 16/2 (2007), 195-198.

görmektir. Bu yaklaşım, ahvâl teorisine göre tutarsız kabul edilmektedir çünkü bir izahta, zât ile özdeş kabul edilen yüklem başka bir izahta farklılık olarak yorumlanabilmektedir. Ayrıca, sıfatların her birinin zâta özdeş olması ve aynı anda zâttan ayrı görülmesi mantıksal bir çelişki oluşturmaktadır. Örneğin, Tanrı'nın bilgili olması, her türlü bilgisizlikten tenzih edilmesi anlamına geldiğinde, bu sıfatların itibari olduğu iddiası gündeme gelecektir. Ayrıca, Tanrı'ya ayrı ayrı sıfatlar atfedildiğinde, bu sıfatların zâtın yanı sıra varlık olmaları İslâm inancına göre kabul edilemez bir sonuç doğurmaktadır. Bu nedenle, Ebû Hâşim, ilâhî sıfatlarını açıklamak için ahvâl teorisini geliştirmiştir.³⁷⁶

Ahvâl teorisi, Allah'ın sıfatlarını sadece zihinde değil, aynı zamanda gerçek varlık olarak gören ilahî sıfatların zâtın dışında ontolojik bir varlık olduğunu ileri süren Sıfâtiyye'nin görüşüne ve bu görüşe karşın sıfatları dışsal, açıklanamaz zihinsel kavramlar olarak kabul eden seleflerine karşı geliştirilmiştir. Ebû Hâşim'in cevherler ile arazlar arasındaki araç olarak kabul ettiği haller müstakil değildir yani tek başına bir varlık değildir. Aynı zamanda varlığın zâtı ile olan ilişkilerinden dolayı yok da değildir. Bu nedenle zihni itibari bir konumda mevcûd ile ma'dûm arasında bir yerde bulunmaktadır.³⁷⁷ Ahvâl teorisine göre, ilâhî sıfatlar Allah'ta hâl olarak bulunmaktadır ve sıfatlara kadîm veya hâdis olma gibi anlamlar atfetmek mümkün değildir.³⁷⁸

Ebû Hâşim sıfatları, zâtle bilinen ma'dûm, meçhul, ma'lûm olmayan haller olarak tanımlamaktadır. Ebû Hâşim, bir şeyi bilmek ile bir şeyi sıfatı nedeniyle bilmek arasında farkın akıl tarafından zorunlu olarak bilindiğine dikkat çekmektedir. Zira zâtın bilinmesi

³⁷⁶ Yunus Cengiz, "Ahvâl Teorisi", *İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik 2 Varlık Düşüncesi Sıfatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 983.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/23-24; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 83.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

zâtın ilminin bilinmesi anlamına gelmediği gibi, cevherin bilinmesi de, cevherlerin arazlara sahip olduğu, cevherlerin yer kapladığının bilinmesi anlamına gelmemektedir. Bu yaklaşım üzerinden hâllerin ne zâtla ne de zâtın dışındaki vasıflarla ilgili olmadığını vurgulayan Ebû Hâşim ahvâl kavramını oluşturmaktadır.³⁷⁹

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin geliştirmiş olduğu bu teoriye göre ilâhî sıfatlar Allah'ın kendi zâtında mevcûd bir hâl nedeniyle bulunmaktadır. Ebû Hâşim hâlleri var olarak tanımlamamakla beraber yok olarak da tanımlamamaktadır. Akli ve itibari durum olarak ifade etmiş olduğu hâller hâdis değildir kadîm olarak da kabul edilmemektedir.³⁸⁰

Allah'ın âlim ve kâdir oluşunun özü itibari ile (bizâtihi) olduğunu ifade eden Ebû Ali el-Cübbâî, lizâtihi kavramının Allah'ın âlim oluşu için bir ilim sıfatı veya bir hâli gerektirmediği ma'nâsında olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hâşim ise, sıfatları tek başına bilinemeyen zât ile bilinen bir kavram olarak tarif ettiği için lizâtihi âlim oluşu bilinen bir sıfat anlamını ifade eden hâl ile olduğunu belirtmektedir.³⁸¹ Buna göre, Ebû Hâşim Allah'ın âlim oluşunu ilâhî zâtın dışında, bir sıfat anlamına gelen hâl ile olduğunu ifade etmektedir ve bu durumu kudret ve hayat sıfatı için de ifade etmektedir.³⁸²

Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah'ın kâdir, âlim, hay, semî', basîr, müdrik, mevcûd, mürîd kârih oluşunu zâtî sıfatlar olarak ifade etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî ise zâtî sıfatların ilâhî zâttan ayrı bir şekilde Allah'a isnad edilmesini mümkün görmemektedir.³⁸³

³⁷⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 83-84.

³⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

³⁸¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 83.

³⁸² Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 84.

³⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

Allah'ın kâdir, âlim, hay ve mevcûd, oluşu Mu'tezile'ye göre temel zâti sıfatlar olarak kabul edilmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah zâti sıfatlara kendi zâtında mevcûd, olan hususiyetler (li-mâ hüve aleyhi fi zâtihi) nedeni ile değil, kendi zâtı nedeniyle (li-zâtihi) sahip olduğunu belirtmektedir.³⁸⁴ Cübbâî, ilâhi sıfatlar ile Allah'ın zâtı arasında bir farklılık bulunmadığını ilâhi zâtın sıfat ile aynı olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁵

Mu'tezile, müdrük sıfatını Allah'ın hay olması nedeniyle idrak edilecek şeylerin varlığına bağlarken, Allah'ın mürîd ve kârih oluşunu da fiili bir sıfat olarak kabul ettiği irade ve kerahet sıfatlarıyla bağlantılı olduğunu belirtmektedir.³⁸⁶

Ebû Hâşim, Mu'tezilenin zâti sıfatlar olarak belirtmekte olduğu kâdir (kudret), âlim, (ilim), hay (hayat) ve mevcûd, (vücut) sıfatlarına ek olarak zât sıfatını eklemektedir. Cübbâî, zât sıfatını Allah'ın zâtını diğer varlıklar dan ayıran sıfat olarak belirtmektedir. Zât sıfatını ifade eden Ebû Hâşim, tevhid ve tenzih ilkelerinden de taviz vermeyerek Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik oluşturacak yaklaşımların da önüne geçerek hem Mu'tezilî gelenek hem de Ehl-i Sünnet geleneği içinde yer edinmektedir.³⁸⁷

Mu'tezile, ilâhî sıfatları ifade ederken kâdir sıfatını esas almaktadır. Kadîr oluşun ise hay olmayı gerektirdiğini ifade etmektedir. Kâdir oluşu fiili yapmaya muktedir olmak olarak tanımlarken, âlim oluşu fiili olması gerektiği gibi yapmak (muhkem) şeklinde ifade etmektedir. Ahvâl kavramı ve zât sıfatını kelâmda çokça kullanılan "Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid" (bilinenden bilinmeyene ulaşmak) yöntemi ile ifade edecek olursak, görünür

³⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

³⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/31.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

³⁸⁷ Koloğlu, "Ebû Hâşim el Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 204-210.

âlemde fiili yapmaya güç yetiren insanı (şâhid), Allah'ın kâdir oluşunu ise (gâib) olarak belirtebiliriz. Şâhidin (insan) alîm ve kâdir oluşu bir kudrete bağlı iken, gâibin (Allah) âlim ve kâdir oluşu zâta değil zâtın ahvâline dayalı isnad ile mümkündür. Bu durum da zât (gerçek varlık), zât sıfatı (zâta isnad ile bilinen sıfat), ve ahvâl (zâtın filllerine isnad ile bilinen sıfat) karşımıza çıkmaktadır.³⁸⁸

Kelamda üç varlık olarak ifade edilen tanrı-cevher ve araz üçlüsüne ahvâl kavramının da eklenmesi ile ilâhî sıfatlara itibari nitelik isnadından uzaklaşmış aynı zamanda ilâhî sıfatların zâttan ayrı bir gerçekliklerinin olmadığı düşüncesine olanak sağlanmıştır.³⁸⁹

Ahvâl teorisi bir diğer ifade ile hâllerin var olmadığını ama yok da olmadığını belirtmektedir. Buna göre hâller ezeli olmadığı gibi sonradan da olmamıştır. Bağımsız bir varlık olmadığı ve varlık olmadığı için şey de değildir. Hâller, varlığın zâtıyla ilişkilidir ve varlık sadece hâllerle bilinmektedir. Bu nedenle hâller şey olmadığı gibi, lâ şey de değildir. Hâller varlığı tanıtan, onu başka varlıklardan ayırt eden farazî ve zihnî durumlar ve özelliklerdir. Ahvâl teorisinin buraya kadar olan kısmı, Allah'ın sıfatlarına da uygulanmaktadır. Yani tek başına var olamayan hâller, Allah'ın zâtına eklenen sıfatlar sayılmadığı için tevhid ilkesine de zarar vermemektedir.

2.3.2. Halku'l-Kur'an

Mu'tezile'nin tevhid anlayışı kapsamında tartışılan konulardan biri de kelâm sıfatı bağlamında "Halku'l-Kur'an" meselesidir. Vâsıl b. Atâ'nın Allah'tan başka hiç kimseye

³⁸⁸ Cengiz, "Ahvâl Teorisi", 989-990.

³⁸⁹ Cengiz, "Ahvâl Teorisi", 982-983.

kadîm sıfatı nispet edilemez, bu ilahların çoğalmasa anlamına gelir³⁹⁰ temel fikrinden yola çıkan Mu'tezilî anlayış Allah dışında kadîm varlık kabul etmenin tevhide aykırı olacağı düşüncesinden hareket ederek Kur'an'ın kadîm olamayacağını, yaratılmış olduğunu savunmaktadır.³⁹¹ Allah'ın eli, yüzü gibi haberi sıfatları hâdis varlıklara teşbihi nedeniyle müteşâbih kabul edip te'vil yoluna gitmekte ve Allah'ı tenzih ederek Kur'an'ın yaratıldığını savunmaktadır.³⁹²

Mu'tezile'nin kelâm sıfatının keyfiyeti ile ilgili yaklaşımının temelinde, Hristiyan teolojinin Hz. İsa'yı ilâhî kelâm olarak görmeleri buna bağlı olarak da Allah'ın Hz. İsa'nın bedeninde cisimleşmesi bir diğer ifadeyle tecessüd bulunmaktadır. Bu noktada Mu'tezile tevhid akidesine aykırı olan bu durum karşısında ilâhî kelâmın dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olduğunu belirtmektedir.³⁹³

Kur'an'ı Kerim'in yaratılmış olup olmaması ve kelâm sıfatının kîdemi ile ilgili tartışmalar hicri II. asırda baş gösteren hususlar arasındadır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ifade etmek ile insan kelâmı olduğunu söylemenin eşdeğer olduğunu ifade eden Ebû Said ed-Dârimî (ö. 280/84) bu hususu Müddessir suresinde buyurulan *إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ*

³⁹⁰ Şehristânî, *el Milel ve'n-nihal*, thk. M.Seyyid Kilani (Beyrut: Daru sa'b, 1986), 1/12-13.

³⁹¹ Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 75.

³⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/32.

³⁹³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 212-213.

الْبَشَرِ ayeti bağlamında ele almakta ilâhî kelâmın beşer sözü olduğunu iddia eden Velîd

b. Muğire'nin (ö. 1/622) söylemlerine dayandırmaktadır.³⁹⁴

Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna tam bir ittifak halinde olan İslâm ekollerinin görüş farklılığı yaşadığı nokta ise kelâm sıfatının keyfiyeti ile ilgilidir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını Allah'ın yarattığı bir ağaç vasıtasıyla olduğunu vurgulayan ayeti delil getiren Mu'tezilî görüş kelâm sıfatını fiili sıfatlar arasına koyarak, kelâm sıfatının ve bu bağlamda Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmaktadır. Eş'arî ise kelâm sıfatını fiili bir sıfat olduğunu kabul etmemekte ilâhî kelâmın kadîm olduğunu savunmakta ve kelâm sıfatının Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır ifadesini kullanmaktadır.³⁹⁵

Kâdî Abdülcebâr'a göre, eğer Allah ezeli mütekellim olsaydı, bazı ifadelerin söylenmesinin diğerlerinden daha doğru veya daha uygun olması gerektiği düşünülürdü. Çünkü Allah'ın kelâmı, anlaşılması zor veya ifade etmek istediği şeylerle ilgili belirsizlik içeriyorsa gündeme gelecekti. Bu ise Allah'ın kusurlu olduğu anlamına gelirdi. Ancak Allah'ın kusurlu olması mümkün değildir. Kâdî Abdülcebâr, Allah ezeli mütekellim olduğunda konuşmasından bir şey anlaşılmamış olacağı üzere, nasıl ezeli mütekekelim olur?! Sorusu ile cevap vererek bu tür bir soruyu anlamsız ve cevaplanması gereksiz bulmaktadır. Ayrıca Kâdî 'ya göre, Allah'ın konuşması sadece O'nun iradesine bağlı olmadığında, O'nun âlim oluşu gibi zâti niteliklerinden biri olarak değerlendirildiğinde, söylenenlerin doğru olduğu kabul edilirdi. Ancak bu, yalanın Allah'a isnad edilmesini anlamına gelecekti. Ancak Allah, yalan gibi kusurlardan uzaktır

³⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1997), 371-375.

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/248-252. Ayrıca bkz. A'râf 7/143.

ve bu tür niteliklere sahip değildir. Dolayısıyla, Allah'ın ezeli mütekellim olması kavramı mantıksal olarak tutarsızdır ve Allah'ın sıfatlarına aykırıdır.³⁹⁶

Kelâm sıfatına Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu ve kadîm olduğunu kabul eden Küllâbiye mezhebine³⁹⁷ kelâm sıfatı hususunda cevap veren Mu'tezile, kelâm sıfatını fiili sıfat olarak kabul etmektedir. Mu'tezile'ye göre kelâmın kadîm olması mümkün değildir. Allah insanlara emir ve yasaklarını iletmek, insanları vahiy ile muhatap almak istediğinde kelâm sıfatını yaratmaktadır. İnsanların dini hükümleri yerine getirmesi, ilâhî mesaja tabi olması ancak Allah'ın peygamber ve kitap göndermesi ve kelâm sıfatı ile insanların ihtiyaç ve maslahatlarına göre muhatap alarak kelâm sıfatını ihdas etmektedir. Dolayısı ile Mu'tezilî yaklaşım kelâm sıfatının kadîm olmasını mümkün görmemektedir.³⁹⁸

Zemahşerî'ye göre de kelâm, belirli bir düzenlemeyle ses ve harflerin bir araya gelmesinden meydana gelmektedir. Kelâm zihinsel bir kavram ile değil, ses ve harflerin bir araya gelmesiyle oluştuğu için ve sesin varlığını sürdürmesi belli bir zaman aralığına bağlı olduğu için kelâmın kadîm olduğunu iddia etmek mümkün değildir.³⁹⁹

Hayyât'a göre seslerin ve haberlerin doğası üzerine konuşmak, onların algılanma biçimleri kelâm ilminin incelikli konuları arasında yer alır. Bu konuda Mu'tezilîlerin görüşü öne çıkar çünkü Mu'tezilî kelâmcılar, kelâm ilminin uzmanlarıdır. Hem kelâmın açık ve yüzeysel yönlerine hakimdirler, hem de kelâmın derinlikli ve karmaşık (celîlu'l- kelâm) meselelerine dair anlayış ve bilgiye sahiptirler.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 66.

³⁹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 424.

³⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 64-68.

³⁹⁹ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, 19.

⁴⁰⁰ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 113.

Hayyât'ın ifade ettiğine göre Muammer b. Abbâd da Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunu, Allah tarafından indirilen bir vahiy olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Allah'ın dışında Kur'an'ı konuşan ve söyleyen kimsenin olmadığını vurgulayan Abbâd, Kur'an'ın muhdes (yaratılmış) olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰¹

Halku'l-Kur'an meselesinde ittifakla kabul edilen husus hem Mu'tezilî düşüncede hem de Ehl-i Sünnet'de Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olduğu tartışma götürmeyen bir gerçektir. İhtilafa sebep olan husus kelâmullahın keyfiyeti ile ilgilidir.⁴⁰²

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kelâm sıfatının kadîm olduğunu ifade etmektedir. Kur'an, Allah'ın kelâmıdır ve mushaflarda yazılı olarak bulunmaktadır. Kalplerde mahfuzdur ve dil ile okunmaktadır. Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Kur'an'ın telaffuzu, yazılması ve okunması ise insanların icra ettiği eylemlerdir ancak Kur'an kendisi yaratılmış bir varlık değildir, Allah'ın kelâmıdır. Kur'an'da bahsedilen Musa ve diğer peygamberler ve Firavun ve iblis ile ilgili nakledilen haberlerin hepsi de Allah'ın kelâmıdır ve onlardan bahseder. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ın kelâmı yaratılmış değildir ve ebedidir.⁴⁰³

Mâtürîdî düşünce bu hususta, Allah'ın kelâmının kadîm olmadığını savunmanın yaratılmış varlıklar arasında bir benzerlik ortaya çıkmasına sebebiyet vereceği düşüncesinden yola çıkarak, ilâhî kelâmı fiili sıfat olarak kabul eden Mu'tezile'nin,

⁴⁰¹ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 121.

⁴⁰² Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/333.

⁴⁰³ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azam'n Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 53.

Kur'an'ın hâdis olduğunu savunduğu düşüncesini reddetmektedir. Halku'l-Kur'an meselesine⁴⁰⁴ "...O'na benzer hiçbir şey yoktur."⁴⁰⁵ ayetini delil getirmektedir.

Mâtürîdî görüş akli ve nakli açıdan kelâmullah ile ilgili ispat yoluna gitmektedir. Nakli açıdan Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu ayeti delil getirmektedir. Akli açıdan ise Allah'ın her türlü acziyetten münezze olmasının vurgusunu yaparak âlim ve kâdir olan Allah'ın mütakellim olmamasının muhal olduğunu belirtmektedir. Çünkü âlim ve kâdir olduğu halde mütakellim olmaması Yüce Allah'a kusur isnad etmek demek olur bu ise mümkün değildir.⁴⁰⁶

Mu'tezile Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu savunarak, ilâhî kelâmın kadîm olduğunu kabul etmenin kadîm varlıkların çoğalmasına dolayısıyla şirke yol açacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Bu yaklaşım Eş'arîler tarafından reddedilmektedir. Eş'arî düşünce ilâhî kelâmın ezeliyeti noktasında şu şekilde ispat yoluna gitmektedir:

1. Kur'anın Allah katında bir bilgi⁴⁰⁷ olduğunu savunan Eş'arî görüş ilim sıfatının kadîm olduğuna vurgu yaparak Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini reddetmektedir.
2. Yaratmak da emir de yalnızca O'nundur⁴⁰⁸ ayetini delil getiren Eş'arî düşünce söz konusu ayette yaratma ve emrin ayrı iki kavram olduğunu vurgulayarak, Allah'ın emri yani kelâmı yaratılmış varlıklardan ayrıdır Allah'ın kelâmı kadîmdir sonucuna ulaşmaktadır.

⁴⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 147. Ayrıca bkz. Şura, 42/11.

⁴⁰⁵ Şûrâ, 42/11.

⁴⁰⁶ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 147. Ayrıca bkz. Nisâ, 4/64.

⁴⁰⁷ Zuhruf, 43/61.

⁴⁰⁸ el-A'râf 7/54.

3. “Kun fe yekûn”⁴⁰⁹ ayetini de delil getiren Eş‘arî görüş Allah’ın her şeyi kun emri (kelâm) ile yarattığını ifade ederek Mu‘tezile’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğuna dair görüşünü reddetmektedir.⁴¹⁰

Halku’l-Kur’an hususunun itikâdî bir mesele olarak tartışılmasının temel nedenlerini dört noktada izah etmek mümkündür. İlk olarak İbnu’l-Esir gibi bazı tarihçilere göre, halku’l-Kur’an meselesinin Yahudi kökenli olduğu iddia edilmiştir. Bu bakış açısı, Tevrat’ın yaratılmasından yola çıkarak, Kur’an’ın da yaratılmış olduğu savunmuştur. Bu görüş ise Hz. Peygamber’e sihir yaptığı iddia edilen Yahudi kökenli Lebîd b. A’sam gibi kişilerce ilk olarak ortaya atılmıştır. Ardından, yeğeni Tâlut tarafından halku’l-Kur’an hakkında yazılar kaleme alınmış bu düşüncüyü yayılmaya çalışılmıştır. İkinci olarak, bazı Sünnî, Mu‘tezilî ve Şî‘î âlimler tarafından halku’l-Kur’an tartışmalarının Hristiyan teologların etkisinden kaynaklandığı belirtilmiştir. Onlara göre, Hristiyan teolog Yuhanna ed-Dımaşki Kur’an’da Hz. İsa’nın “ilâhî kelime” olarak adlandırılmasını bir kanıt olarak kullanarak, Kur’an’ın yaratılmış olmadığını savunmuştur. Buna karşın Ca’d b. Dirhem, Cehm b. Safvan gibi Cehmiyye ve Mu‘tezile âlimleri bu iddiaları reddederek hem Hz. İsa’nın hem de ilâhî kelimenin yaratılmış olduğunu savunmuştur.⁴¹¹

Halku’l-Kur’an probleminin ortaya çıkışında üçüncü neden olarak, Yunan felsefesinin etkisi olduğu öne sürülmüştür. Yunan filozofları Heraklitos ve Anaxagoras’ın “logos” kavramı üzerine kurulu olan bu tartışma, logosun arapçaya “kelâm” olarak çevrilmesinden kaynaklanmış ve bu durum halku’l-Kur’an hususuna zemin hazırlamıştır. Son olarak, halku’l-Kur’an meselesi, ilâhî sıfatlarla ilişkilendirilmiş ve sıfatların kadîm

⁴⁰⁹ Yâsîn 36/82.

⁴¹⁰ Şerîf, *İslâm Düşüncesi Tarihi İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri*, 1/307-308.

⁴¹¹ Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, 15/371-375.

veya hâdis olarak kabul edilmesiyle ilgili tartışmaların etkisi altında gelişmiştir. Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi bazı düşünürler ise kelâmcıların metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına dayandırdığını ve bu nedenle ilâhî sıfatlar ve eylemlerin zât ile kâim olup olmaması ile ilgili tartışmalar halku'l-Kur'an meselesini beraberinde getirdiğini savunmuştur. Mu'tezile ise, bu hususla ilgili olarak sıfatların zâta ait kadîm ma'nâlar atfetmenin yanlış olduğunu belirtmiş ve bu sebeple Kur'an'ın yaratılmış olduğu yaklaşımını sergilemiştir.⁴¹²

Kur'an'ın mahlûk olduğu yaklaşımının temelinde esas itibari ile Mu'tezile'nin tevhid ilkesinden taviz vermeme hassasiyeti bulunmaktadır. Kur'an'ın kadîm olduğunu ifade etmek kadîm varlıkların çoğalmasında anlamına gelmektedir. Allah'ı yaratılmış olan her şeyden tenzih etme yaklaşımı Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine zemin hazırlamıştır. Hristiyanların Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi olarak kabul edip Hz. İsa'ya ezeliyet nispet edip şirke bulaşmış olmaları endişesinin oluşturmuş olduğu hassasiyet Allah'ın kelâm sıfatının ezeli olduğu söyleminin müslümanları şirke düşürebileceği ihtimali Mu'tezile'yi Allah'ın kelâmı kadîm değildir yaklaşımına sevk etmiştir.

Bu hususta Mu'tezile şu ayetleri delil getirmektedir:

*“O'ndan önce de Musa'nın Kitabı vardı.”*⁴¹³ Ayetinin de Kur'an'ın başka bir ilâhî kelâmdan sonra ortaya çıktığını ve bu sebeple hâdis olduğunu belirtmektedir.

*“Sözün/hâdis en güzelini indirdi”*⁴¹⁴ Ayette geçen söz kelimesinin hâdis olarak kullanılmış olmasının ilâhî kelâmın kadîm olmadığına kanıt olarak göstermektedir.⁴¹⁵

⁴¹² Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, 15/371-375.

⁴¹³ el-Ahkâf 46/12.

⁴¹⁴ Zümer 39/23.

⁴¹⁵ Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, 97-98.

Mu‘tezile’nin ilâhî sıfat anlayışının temel karakteristiği, sıfatların zâttan ayrı bir gerçekliklerinin olmadığını öne sürmesidir. İlâhî sıfat anlayışında kelâm sıfatını bir gerçeklik olarak kabul eden Mu‘tezile, kelâm sıfatının kadîm olmadığını savunmaktadır. Kelâm sıfatının dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’in kadîm olmasının tevhid ilkesine aykırı olduğunu ileri sürerek, Halife Me’mun döneminde Kur’an’ı mahluk olarak kabul etmeyen kimseleri küfür ile itham etmiştir.⁴¹⁶

Mu‘tezile’yi Kur’an’ın mahluk olduğu noktasına götüren temel düşünce bir ve kadîm oluşu sadece Allah’a has kılmasıdır. Allah’ın dışında kadîm varlık isnadının teaadüd-i kudemâ’ya yol açtığını ve tevhidden taviz vermek olduğunu belirten Mu‘tezile ilâhî kelâmı fiili bir sıfat olarak kabul etmiş ve bu durum onları halku’l-Kur’an yaklaşımına sevk etmiştir.

2.3.3. Ru’yetullah

Ru’yetullah’ın (Allah’ın görülmesi) keyfiyeti meselesi kelâm âlimleri tarafından tartışılan bir konudur. Eş’arîler ve Mu‘tezile arasında olan bu tartışmada Eş’arî görüş ilgili durum üzerinden tartışmaya girmezken, Mu‘tezile ise Allah cisim değildir ilkesinden hareket ile gözle görülen şeyin cisimlere benzeyeceğinden akli ve nakli delillerle izah etmekte ve ru’yetullahı reddetmektedir. Mücessime’ye göre Allah cisim değilse görülmesi mümkün değildir, buna karşın Mu‘tezile cisim olması durumunda görülebileceğini ileri sürmektedir.⁴¹⁷ Bir şeyin görülmesini tahayyüz şartına yani bir

⁴¹⁶ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 201-202.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/374.

mekânda bulunup yer tutma şartına bağlayan Mu‘tezilî düşünce var olan her şeyin görülebileceği mantığını kabul etmemektedir.⁴¹⁸

Allah’ın gözle görülemeyeceği konusunda görüş birliğine varan Mu‘tezile’de Allah’ın kalple bilinmesiyle ilgili görüşte ise ittifak halinde değildir. Ebü’l-Hüzeyl ve Mu‘tezilî âlimlerin ekseriyeti Allah’ın kalben bilinip görüleceğini belirtirken, bu görüşü benimsemeyenler arasında Hişâm el-Fuvâtî’nin yanı sıra Abbâd b. Süleyman’da bulunmaktadır.⁴¹⁹

“ *Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.* ”⁴²⁰

Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu ayette “idrak” kelimesinin göz ile kullanıldığında, anlamın baş gözü ile görmek olmadığını “ru’yet” anlamına geldiğini vurgulamaktadır.⁴²¹ Ayrıca ayeti, siyâk-sibâk bağlamında izah ederek, Allah’ın zâtının göz ile idrakinin muhal kabul edilmesinin zâta yönelik medih (övgü) olduğunu vurgulamaktadır. Allah’ın zâtından medhin nefyedilmesini ise Allah’a noksanlığın atfedilebileceğini belirterek yüce Allah bütün noksanlıklardan beri olduğunun altını çizmektedir.⁴²²

Allah’ın görünmezliği konusunda hangi tür övgüden (medih) bahsedilebilir? Sorusuna Kâdî Abdülcebbâr, övgü, sadece görünmezlikle sınırlı değildir, aksine gören ancak kendisi görünmeyen olduğu için gerçekleşir cevabını vermektedir. Ayrıca, başlangıçta övgü ifade etmeyen bir şeyin daha sonra eklenen bir özellik nedeniyle övgüye dönüşmesi mümkündür. Aynı şekilde, Allah’tan eş ve çocuğun tamamen nefyedilmesi

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/442.

⁴¹⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 238.

⁴²⁰ el-En’âm 6/103.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/374.

⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli’l-Hamse*, 1/374-376.

konusunda herhangi bir övgü söz konusu değildir. Ancak daha sonra O'na "kusuru olmayan diri oluş" vasfı eklenince, bu ifade övgüye dönüşmüştür. Ayrıca O'nun "başlangıcının olmaması" hakkında yapılan ifadelerde de bir övgü yoktur çünkü diğer varlıklar bu konuda O'na ortaktır. Ancak O'na her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, diri, işiten, gören ve var olan gibi başka nitelikler de eklenebilir. Bu durum övgüye dönüşür. Bir başka ifade ile Allah ve O'nun dışındaki varlıklar (zevât) arasındaki farkı belirtmek için övgü, gerçekleşir. çünkü O'nun dışındaki varlıklar, kısım kısımdır. Bazıları hepimiz gibi görür ve görülür, bazıları ma'dûmlar gibi gibi ne görür ne de görülür. Bazıları cansızlar gibi görünse de kendisi göremez. Bazıları da Allah'ta olduğu gibi görünmez, ancak kendisi görür. "*O, yedirir ancak kendisi yemez*"⁴²³ sözünün övgü olması, bu nedenle doğru olmaktadır.⁴²⁴

Kâdî Abdülcebâr, Allah Teala kendi nefsi ile kâim olduğuna göre cisimler gibi görülmesi gerekir sorusuna ise kendi kendine kâim olmasa da rengi bu dünyada görebilmekteyiz cevabını vermektedir. Zira cisimler, nefsi ile kâim değildir yani Allah gibi kendi varlıklarıyla doğrudan ilişkilendirilemezler. Bununla beraber cisimlerin görülme nedeni nefsi ile kâim olması sebebi ile değil onların gözle görülebilir olmalarından kaynaklanmaktadır şeklinde izah yoluna gitmektedir. Kâdî 'ya göre Allah'ın kendi nefsi ile kâim olduğuna göre cisimler gibi görülmesi gerekir görüşünü destekleyenlerin argümanı, mantıksızdır çünkü bu argüman doğruysa, Allah'a dokunulabilir kendi nefsi ile kâim olması nedeni ile hareket ettirilebilir ve durdurulabilir

⁴²³ el-En'âm 6/14.

⁴²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/380.

olması gibi sonuçlara da yol açardı. Ancak bu, doğru değildir ve bu nedenle bu iddia geçersizdir cevabını vermektedir.⁴²⁵

Kâdî Abdulcebbar, kıyamet gününde takva sahiplerinin aydınlık bir yüzle Allah'ın huzuruna çıkacaklarını ve Rablerine olan güvenle bakacaklarını⁴²⁶ ayetindeki gözle bakma (nâzıratun bi'l-basar) ifadesini ise Allah'ın rahmetini bekleyenler ve cennetteki nimetlere ve sevaplara bakanlar şeklinde te'vil yoluna gitmektedir.⁴²⁷

Kâdî Abdülcebbar'a göre, insanın kalbinin doğru bir şekilde Allah'a yönelmesi ve tevhide ulaşabilmesi için Allah'ın görüleceğini reddetmesi gerekir. Ona göre, Allah'ı görülebilir bir varlık olarak düşünmek, O'nu sınırlı bir varlık gibi algılamak demektir ve bu tevhid inancına aykırıdır. Bu nedenle, insanın Allah'ı her türlü sınırlı özellikten tenzih ederek tevhide ulaşabilmesi için, O'nun görüleceğini reddetmesi gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın bu yaklaşımı, İslâm düşüncesinde tevhid kavramının önemini vurgular ve Allah'ın sınırsızlığını vurgular. Ona göre, Allah'ı sınırlı bir şekilde düşünmek, O'nu gerçek anlamda tanımamak demektir. Dolayısıyla, insanın kalbini tevhide ulaştırabilmesi için, Allah'ı sınırlamaktan kaçınması ve O'nun sınırsızlığını kabul etmesi gerekmektedir.⁴²⁸

Mu'tezile, ru'yetullahın reddinin iddia edildiği gibi Allah'ın hudusu, O'nun yaratılmışlara benzemesi, hükmünde âdil olmadığı neticesine yol açmamaktadır. Bu

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 63.

⁴²⁶ el-Kıyâmet 75/22-23.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 60.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/494.

nedence ru'yetin reddini gerekli görmektendir. Bu yaklaşımı ise “Kalbü't-tesviye” olarak ifade etmektedir.⁴²⁹

Kâdî Abdulcebbâr, ru'yetin kabul edilmesini ise Allah'ın hâdis bir varlık olduğuna, muhdesât ile nitelendirilmesine dolayısıyla Allah'a cismiyyet isnadına götüreceğini belirtmektedir. O'nun cisim olarak kabul edilmesi yer, yön ile vasıflanmasını gerektireceğinden cisim olması nedeni ile noksanlıkla nitelenmesine yol açacaktır. Belirtilen bu durumların hepsinden münezze olan Allah'ın görülmesi (ru'yet) ise muhal kabul edilmektedir.⁴³⁰

Hâkim el-Cüşemî ruyetullahın reddi meselesinde şu ayetleri delil getirmektedir:

“Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder.”⁴³¹ “Beni göremezsın...”⁴³² “O'nlar bir sineği bile yaratamazlar.”⁴³³ Cüşemî, bu ayetleri Allah'ın görülmesinin muhal olması, inkârcıların küçücük bir nesneyi yaratmasının muhal olması gibidir şeklinde ifade de bulunmuştur.

Bir başka ayette “... Bize Allah'ı açıkça göster demişlerdi. Böylece zulümlerinden dolayı onlar yıldırım çarpmışa dönmüşlerdi...”⁴³⁴ Eğer inkârcılar yerine getirilmesi makul olan bir talepte bulunmuş olsalardı, zulüm işlememiş olup yıldırım çarpmışa dönmezlerdi.⁴³⁵

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/444.

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/444.

⁴³¹ el-En'âm 6/103.

⁴³² el-A'râf 7/143.

⁴³³ el-Hac 22/73.

⁴³⁴ Nisâ 4/153.

⁴³⁵ Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmi Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 444.

“*Rabbim bana kendini göster, seni göreyim.*”⁴³⁶ Ayetini delil getirerek Allah’ın görülmesini delil getirenlere Kâdî Abdulcebbar ayetin devamında geçen “*Beni asla göremezsin.*” ayetini delil getirerek Allah’ın görülmesinin muhal olduğunu belirtmektedir.⁴³⁷

Kur’an-ı Kerim’de belirtilen haberi sıfatları (el, yüz, göz vb.) ele alarak Allah’a cismiyyet atfeden teşbihî ve tescimî yaklaşımların tevhid akidesine tahrif eden görüşlerini reddeden Mu‘tezile, müteşâbih ayetleri te’vil etme yoluna giderek ru’yeti kabul eden tüm antropomorfik görüşlere karşı tenzihî bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin “*Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?*”⁴³⁸ ayetindeki “el” kavramını nimet olarak te’vil etmiştir.⁴³⁹

“*Gözümüm önünde yetiştirilmen için...*”⁴⁴⁰ Ayetini delil getirerek Allah’a “göz” nispet ederek cismiyyetle nitelendiren görüşe Mu‘tezile cevap olarak “ayn” kelimesinin “ilim” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. “*...O’nun vechi dışında her şey yok olacaktır.*”⁴⁴¹ Ayetini delil getirerek Allah’a “yüz” nispet ederek cismiyyetle nitelendiren görüşe ise; “vech” kelimesinin zât anlamında kullanıldığını ve ayetin Allah’ın zâtı dışında

⁴³⁶ el-A’râf 7/143.

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’de Din Usulü*, 61.

⁴³⁸ Sa’d 38/75.

⁴³⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981), 305-306.

⁴⁴⁰ Tâ-Hâ 20/39.

⁴⁴¹ el-Kasas 28/88.

her şey yok olacaktır anlamını ifade ettiğini belirterek haberi sıfatları te'vil yoluna gitmektedir.⁴⁴²

Mu'tezile "vech" konusunda 3 farklı fikir öne sürmektedir: Ebü'l-Hüzeyl, vechin Allah'ın vechi olduğunu belirtirken, bu konudaki ikinci görüş ise vechin tevessü' yani mecazi anlamda kullanıldığını belirtmekte, Abbâdiyye fırkası ise Allah'a vech nispet etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.⁴⁴³

"Hayır, Onlar şüphesiz rablerini görmekten mahrum kalacaklardır."⁴⁴⁴ Ayetini ise Allah'ın rahmetinden uzak kalmak olarak yorumlamışlardır.⁴⁴⁵

Ru'yetullah meselesini, Mu'tezilî anlayışın dışında reddeden diğer görüşler Kerrâmiyye ve Mücessime de bulunmaktadır. Kerrâmiyye ve Mücessime Allah mekânda bulunmasaydı ve cisim olmasaydı görülmesi muhal olurdu şeklinde ifade yoluna gitmektedir.⁴⁴⁶

Mu'tezile'de ru'yetullah meselesi tevhid ile ilişkilendirilmektedir. Mu'tezile'yi ru'yetullah'ın reddine götüren temel etkenlerden biri de tenzih kavramıdır. Zira Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin temelinde tenzih kavramı yer almaktadır. Allah'ın yaratılmış olan her şeyden tenzih eden bu yaklaşım Mu'tezile'nin Allah'ı antropomorfik görüşlerin nitelemiş olduğu her şeyden nefy etmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, Allah'ın görüleceğini reddetme, O'nun sınırlı özelliklerden tenzih edilmesi ve tevhide ulaşılması için önemli bir adımdır. Mu'tezile bununla tevhidi korumuştur. Dolayısıyla,

⁴⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/366.

⁴⁴³ Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 280-282.

⁴⁴⁴ el-Mutaffifîn 83/15.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 55.

⁴⁴⁶ er-Râzî, *Me'âlimü Usuli 'd-Din*, 129.

Allah'ın görülmemesi, O'nun ezeli ve ebedi birliğini vurgular ve tevhid anlayışlarının da temelini oluşturur.

2.4. Mu'tezilî Anlayışın Tevhid Karşıtı Akımlarla Mücadelesi

2.4.1.Senevî / Düalist Akımlar

Mu'tezilî anlayış Mecûsilik, Hristiyanlık, Yahudilik ve Hinduizm gibi İslâm akidesiyle bağdaşmayan, tevhidi tahrif eden teolojilerin, akım ve düşüncelerin yaygın olduğu coğrafyalarda her türlü ilhad hareketine karşı dinin savunulması sorumluluğunu alarak, özgür düşünceye ve iradeye önem veren taklidin karşısında duran prensipleriyle kendilerine özgü bir tutum sergilemiştir.⁴⁴⁷

Mu'tezile, İslâm akadinin temel karakteristiğini oluşturan tevhid eksenli çizgiden taviz vermeyerek mücadele içinde olduğu akımların arasında evrenin nûr ve zulmet olarak iki ilah tarafından yönetildiğini iddia eden senevî/düalist akımlar da bulunmaktaydı. Senevî akımların temel düşüncesindeki tanrı tasavvurlarında nûr, (iyi ve güzel) ve zulmet (kötü ve çirkin) olanı simgelemektedir. Senevî düşüncede bütün hasenlerin kaynağı olarak sadece nûr, bütün kabîhlerin kaynağı olarak sadece zulmetin kabul edilmesi yani bir ilahın hem iyilik hem de kötülük yapmaya kâdir olmasının muhal görülmesi, senevî yaklaşımların ikili tanrı anlayışının sebebini oluşturmuştur.⁴⁴⁸

Seneviyye mezhebinin prensipleri iki temel ilkeye dayanmaktadır. Birincisi, adalet ve zulüm (et-ta'dil ve't-tecvir) konusundaki değerlendirmeleridir. Bu değerlendirmeler, bazen iyi, bazan de kötü olabilmektedir. Hazlar da bu hususta elemeler gibi

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/37-38.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/458.

değerlendirilmektedir ve ikisi arasında bir zıtlık da bulunmamaktadır. İkinci temel ilkeleri ise kadîm olduklarını iddia ettikleri iki tasavvurudur.⁴⁴⁹

Kâdî Abdülcebâr'a göre yukarıda belirtilen Seneviyye'nin birinci ilkesi, evrenin içinde hayır ile şer, fayda ile zarar, zevk ile acı gibi zıtlıklar bulundurduğuna ve bu zıtlıkların varlığını, bir failin tek olamayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu çerçevede, arazların varlığı kabul edilmelidir. Mesela, nûr sadece hayırdan ibaret iken, nasıl olabilir ki nûrun faili yine nûr olsun? Benzer şekilde, şer sadece zulümden ibaret iken, şerrin faili nasıl olabilir ki zulüm olmasın? Eğer böyle bir durum kabul edilirse, bu, evrende nûr ile zulüm gibi birbirinden tamamen farklı şeylerin var olmadığını iddia etmek anlamına gelirdi şeklinde cevap veren Kâdî Abdülcebâr Seneviyye'nin birinci ilkesini çürütmektedir.⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr Seneviyye'nin dayanmakta olduğu ikinci ilke olan kadîm olduklarını iddia ettikleri iki tasavvuru ise; nûr ve zulmet cisimdir ve cisimler ise sonradan yaratılmıştır (hâdis) şeklinde cevap vererek Seneviyye'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁴⁵¹

Kâdî Abdülcebâr, nûrun sadece iyilikten ibaret olduğu görüşüyle, kötülüğün faili olarak nitelendirilmesi nasıl mümkün olabilir sorusunu sormaktadır. Buna göre eğer bu argüman kabul edilebilir olsaydı, aynı şekilde, nûrun sadece zulmetten ibaret olduğunu ve evrenin içerisinde farklılık gösteren unsurların bulunmadığını iddia etmek de caiz olurdu. Kâdî Abdülcebâr'a göre şayet iyilik ve kötülük, fayda ve zarar kabul ediliyorsa

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 40.

⁴⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 42.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 40.

hareket ve sükûn gibi arazlara sahip olduklarının da kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü arazları kabul etmek iyilik ve kötülüğü kabul etmekten daha açık bir gerçektir.⁴⁵²

Kâdî Abdulcebbar gayrı makul olarak ifade ettiği düalist / senevî akımları Mâneviyye (Mennaniyye), Mahaniyye, Mazdekiyye, Merkûniyye, Deysâniyye, Maklasiyye ve Mecûsilik olarak ifade etmektedir.⁴⁵³ Kâdî Abdulcebbar senevî akımların akla aykırı olduğunu ve bir delile dayanmadığını ifade ederek bu akımların görüşlerini yanlışlığını ortaya koymaktadır. Söz konusu edilen bu yaklaşımları, İslâm akidesiyle uyuşmaması ve tevhid prensibine aykırı olması gerekçesiyle tenkit etmektedir.⁴⁵⁴

Zeydî Mu'tezilî âlimlerden Ressî'ye göre Allah, yarattıklarından hiçbir şeye benzemez. Yarattıkları da O'na benzemez. Zira O'nun benzeri dengi olmaz. Bu yüzden Allah ne nur da ışık (ziyâ), da ateş ve karanlık(lar) da değildir. Zira bu her ikisi de sonradan yaratılmıştır. Yüce Allah'ın yarattıklarından hiçbir şeye benzemediğini, yarattıklarının da O'na benzemediğini vurgulayan Ressî, Allah'ın bir benzeri ve dengi olmadığını belirterek düalist tanrı tasavvurlarını eleştirmektedir. Çünkü Allah öncesiz (kadîm)'dir ezeldir.⁴⁵⁵

Senevî düşünce nûr ve zulmetin imtizaç öncesinde cisimlere ait hususiyetler taşımadığını ifade etmekte ve nûr ve zulmetin arazlara sahip oluşunun imtizaçtan sonra olduğunu belirterek kadîm iki ilâh tasavvurundan söz etmektedir. Buna karşın Kâdî Abdulcebbar, mevcûd olan herşeyin yer kapladığını ve yer kaplayan herşeyin de benzeri

⁴⁵² Kâdî Abdulcebbar, *İslâm Dışı Fırkalar*, 42.

⁴⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *El-Muğni fi Ebvâbi't Tevhîdî ve'l Adl-el-Fırak Gayr-ı İslâmiyye*, thk. Hıdır Muhammed Nebha) (Beyrut, 1971), 5/28.

⁴⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 5/27.

⁴⁵⁵ Ressî, *Resâ'ilu'l-adl ve't-tevhîd*, 103.

bir varlıkla bitişik ya da ayrı formda bulunduğunu belirtmektedir. Bu durumu da arazlara sahip oluşun göstergesi olarak açıklamaktadır. Nitekim Seneviyye'ye göre, nûr ve zulmet hem kendi içinde hem de diğer kısımları ile temas halindedir. Seneviyye, nûr ve zulmet arasındaki boşluk nedeniyle zulmetin son kısmının nûrun baş kısmı ile temas halinde olduğunu belirtmektedir. Bu durumda imtizacın nûr ve zulmetin temasından ve birbiri ile karışmasından sonra olduğunu ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, tüm bu yaklaşımların seneviyyenin kadîm olduğunu iddia ettiği tasavvurunu çürüttüğünü belirtmektedir.⁴⁵⁶

Dini ve itikâdî boyuttaki bu tartışmalarda Kâdî Abdülcebbâr öncelikle Sıfâtiyye, Mecûsilik, Hristiyanlık gibi muhalif sayılan karşı görüşleri ortaya koymakta ve gerekli eleştirilerde bulunmaktadır daha sonra Mu'tezilî düşüncenin prensiplerinin doğruluğunu ispat etmede akli ve nakli gerekçeler sunarak delillendirme yoluna gitmektedir.⁴⁵⁷

Mu'tezile'nin senevî gruplarla olan mücadelesinin temelinde İslâm düşüncesinde tevhid kavramının doğru anlaşılması ve uygulanması bulunmaktadır. Mu'tezile tevhid inancını tahrif eden bu gruplarla çatışmış ve bu mücadelede tevhidin biricikliği ve Allah'ın mutlak egemenliğinin prensiplerini savunmuştur. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin mücadelesi, İslâm'ın temel ilkesi olan tevhid ilkesine aykırı olan akımlara karşı bir tepki olarak görülebilir.

2.4.1.1. Mâneviyye (Maniyye)

Hâkim Mani bin Fâtik'in temsilcisi olduğu Mâneviyye düşüncesinin inanç esasları Hristiyan ve Mecûsî düşünceye yakındır. Hâkim Mani bin Fâtik'in, Ebû Îsâ el-Verrâk (ö.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 40-42.

⁴⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/45.

247/861)'ın ifadesiyle aslen Mecûsî düşünceye mensup olması düşüncelerini oluşturmasında etkili olmuştur.⁴⁵⁸

Mâneviyye alemde nûr ve zulmet olarak iki ilâhın olduğunu iddia etmektedir. Kadîm olan bu ilâhlardan nûrun kuzey yönünde yukarı yönlü, zulmetin güney yönünde aşağı yönlü olduğunu ifade etmektedir. Nûr iyi, güzel, faydalı olanı simgelerken zulmet kötü ve faydasız olanı ifade etmektedir. Senevî düşüncenin temelini teşkil eden Mâneviyye akımını, Kâdî Abdülcebbâr tutarlı olmayan görüşleri ve tartışmaya neden olmakta olan ihtilafları nedeniyle gayrı mâkul olarak kabul etmektedir.⁴⁵⁹

Mâniyye (Mâneviyye)'ye göre nûr ve zulmet kadîm varlıklar olarak kabul edilmektedir. Mu'tezile ise nûr, aydınlık ışık veren anlamını ifade ederken zulmet ise karanlık ışık vermeyen cisim anlamındadır. Cisimlerde sonradan yaratılmış hâdis varlıklardır. Mu'tezile, hâdis varlıklarında kadîm olmaları mümkün değildir şeklinde izâh yoluna giderek Mâniyye'nin düşüncesinin doğru olmadığını ifade etmektedir:⁴⁶⁰

Mu'tezile, nûr ve zulmetin kadîm olmadığını ispat etmede şu örneği de vermektedir: Şayet nûr ve zulmetin kadîm oldukları kabul edilirse kâdir olan nûr mu, zulmet mi olacaktır? İyilik ve kötülüğün hem nûr hem de zulmet tarafından takdir edilebilir olması birinin diğerine ihtiyaç duymaması müstağni olması anlamına geldiğini belirterek Mâniyye (Mâneviyye)'nin tenakuzunu ortaya koymaktadır.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 231.

⁴⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/28-29; a. mlf., *İslâm Dışı Fırkalar*, 24.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 75; a. mlf. , *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/460.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/470.

Kâdî Abdülcebbâr, Mâneviyye'nin kadîm olan fakat cinsleri ve tabiatları farklı olan iki asla ilişkin iddialarına cevap olarak, kadîm oluşun iki aslın birbirine zıt sıfatlara sahip olmasını imkânsız kıldığını söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr kadîm oluşun kendiliğinden olduğuna vurgu yaparak bu sıfatta O'na benzer olanın O'nun dengi olmalıdır açıklamasıyla bu iki aslın birbirine zıt sıfatlara sahip olmasının yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁴⁶²

Hayyât ise *Kitâbü'l-İntisâr* isimli eserinde Nazzâm'ın Mâneviyye ile ilgili bir failden iki farklı şeyin sadır olabileceğini sözünü ifade etmektedir. Buna göre Nazzâm, nûrun yalan söyledim ve yanlış yaptım örneği üzerinden nûrdan şerrin sâdır olabileceği, aynı şekilde zulmetin yalan söyledim ve hata yaptım örneği üzerinden de zulmetten hayrın sâdır olabileceğini belirtmektedir. Nazzâm'a göre bu da nûr (hayır) ve zulmet (şer) temelli olan Mâneviyye'nin kadîm olan düalist tanrı tasavvuru yıkmaktadır.⁴⁶³

2.4.1.2. Deysâniyye

Batıda Bardesanes İslâmî literatürde İbn Deysân (ö. 222) olarak bilinen Deysâniyye akımının temsilcisi, İran gnostizmi ve Mani düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Deysâni düşüncede seneviliğin temelini teşkil eden nûr ve zulmet eksenli düalist tanrı anlayışı mevcûduttur. Nûr canlılığı ve hareketi simgelerken zulmet cansızlığı ve hareketsizliği simgelemektedir. Deysâni düşüncede üzerinde anlaşma sağlanamayan husus nûr ve zulmetin birleşimi ile ilgilidir. Bir görüşe göre zulmet nûra dahil olarak nûr ve zulmetin

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 44.

⁴⁶³ el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 92-93.

birleşimi sağlanmaktadır. Diğer yaygın olan görüşe göre ise nûr zulmeti durağanlık ve cansızlıktan kurtarmak için nûr zulmete dahil olmaktadır.⁴⁶⁴

Deysâniyye'ye göre, nûr hayat sahibi olduğu gibi yetenekli, bilgili, duygulu ve anlayışlıdır. Bu nedenle hareket ve eylem sâdir olmaktadır. Nûr'un bu özellikleri birbirinin yerine geçebilmektedir. Örneğin, görme yetisi işitme yetisinin yerini alabilmektedir. Zulmet ise ölü, güçsüz, bilgisiz ve durağandır. Bu nedenle, eylemi yoktur hareketsizdir. Bu nedenle nûr ve zulmet farklı sıfatlara sahiptir.⁴⁶⁵

Deysâniyye'ye göre hayır ve şer tabiatları farklı sıfatlara hâiz olmayı gerektirmektedir. Bu durum nûr (hayır) ve zulmet (şer) şeklinde ikili ilâh tasavvurunu doğurmaktadır. Şayet zulmet canlı kabul edilseydi algılama vasfının olması gerekirdi. Bu ise hayat sahibi olan zulmetin ilim vasfının olması sonucunu oluşturacaktı. Tüm bu gerekçeleri sunan Deysâniyye zulmetin cansız olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁶

Nûr canlı zulmet ise cansızdır yaklaşımından hareket eden Deysâniyye'nin görüşlerinin yanlışlığı ise Mu'tezilî düşüncede şu şekilde ortaya konmaktadır: Zulmetin fail olduğunu ileri süren Deysâniyye'nin bu düşüncesine karşılık Mu'tezile, fiili yapan failin o fiili yaratmaya muktedir olması yani kâdir olması gerekmektedir. Kâdir olan ilâhın ise hay olması gereklidir şeklinde Deysâniyye'ye cevap vermektedir. Kâdir olanın da hayat sahibi (hay) olması gereklidir yaklaşımından hareketle Deysâniyye'nin ihtilafı olan görüşlerini çürütmektedir. Bir diğer ifade ile fail olan kâdir olmalı, kâdir olan hay

⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/34-36; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1994).

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/34-35.

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 108.

olmalı dolayısıyla Deysâniyye'nin zulmet cansızdır ifadesinin doğru olmadığı delillendirmektedir.⁴⁶⁷

2.4.1.3. Merkûniyye

Alemin nûr ve zulmetin birleşiminden meydana geldiğini ifade etmektedir. Merkûniyye diğer senevi görüşlerden farklı bir şekilde nûr ve zulmeti birleştiren üçüncü bir varlığın olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶⁸

Merkûniyye'nin üçüncü varlık kavramı ne tamamen nûrun ne de zulmetin olduğu bir oluşu ifade etmektedir. Bu varlık, Allah'a ait (nûr) olmayan, aynı zamanda tabiatın içindeki şeytan (zulmet) da olmayan bunun yerine, güçlü bir oluş olarak tanımlanmakta ve şeytanın isyanına karşı direnç göstermektedir. Merkûniyye'ye göre, üçüncü varlık, sağlık ve faydalar elde etmek amacıyla kendi nefsi ile şeytanı bir araya getirerek evreni yaratmaktadır. Bu varlığın güçleri, evrende çeşitli etkilere sahip güçler oluşturur ve bunları kullanarak yıldızlar ve burçlar gibi gök cisimlerini düzenler ayrıca bu varlık tarıma fayda sağlayacak unsurları da düzenlemektedir.⁴⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr, nûr ve zulmet dışında fiil kabul etmeyen Merkûniyye'nin üçüncü varlık ile ilgili tutarsızlığını delillendirmeye ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir. Eğer Merkûniyye, üçüncü varlığı iyilik (nûr) ve kötülük (zulmet) olmayan iyilik ve kötülüğe sebep olan bir varlık olarak kabul ederse, bu durumda Kâdî Abdülcebbâr iyilik ve kötülüğün sebeplerini muhalif olmaları açısından iyilik ve kötülük gibi olduğunu söylemektedir. Bu durum ise dördüncü bir varlığın kabul edilmesine neden olacaktır. Eğer Merkûniyye, nûr ve zulmeti idare edip yönettiği için üçüncü bir varlıktan söz

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 108; a. mlf., *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/460.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/35.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 34.

ediyoruz cevabını verirse bu durumda Kâdî Abdülcebbâr, nûr ve zulmet iyilik ve kötülük yapmaya muktedir ve kendi işlerini yönetebiliyorken, üçüncü varlığın nûr ve zulmete yönetici olması neden daha üstün bir vasıftır sorusunu sorarak Merkûniyye'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁴⁷⁰

Mu'tezile, Merkûniyye'nin görüşlerinin yanlışlığını şu şekilde de ifade etmektedir: Nûr ve zulmeti bir arada tutan üçüncü varlık kadîm ise söz konusu üçüncü varlığın nûr ve zulmete benzer formda olması gerekmektedir. Çünkü kadîm oluş zâta ait bir sıfat olduğundan üçüncü varlığın nûr ve zulmete denk ve emsal teşkil etmesi zorunlu olacaktır. Örneğin nûr ve zulmetten birinin kâdir olması durumunda hem zulmete hem de nûra eşdeğer nitelikte denk olan üçüncü varlığın da kâdir olması gerekli olacaktır. Bu da üçüncü varlığın hem nûra hem zulmete ihtiyaç duymadığını müstağni olması gerektiğini göstermektedir şeklindeki ifadeleriyle Kâdî Abdülcebbâr Merkûniyye'ye yanıt vererek görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.⁴⁷¹

2.4.2. Mecûsilik

Mecûsilik diğer senevî akımlarda olduğu gibi nûr ve zulmet olarak iki ilâhın varlığını kabul etmektedir. Nûr Yezdan olarak isimlendirilirken; Zulmet ise Ehrimen olarak isimlendirilmektedir. Mecûsî düşüncede Ehrimen hâdis kabul edilmektedir.⁴⁷² Mecûsi düşüncede kadîm olan Yezdan ve hâdis olan Ehrimen ilk prensip olarak kabul edilen, Zerdüş'te olarak da isimlendirilen Keyumers (Gayomart) tarafından ortaya konulan asıl olan iki prensiptir.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 112-114.

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/462.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/458.

⁴⁷³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 221.

Karanlığın temsilcisi olarak kabul edilen Ehrimen'in Yezdan ile sürekli mücadele ve savaş içinde olduğuna inanılmaktadır. Yezdan ile Ehrimen arasındaki savaşın Yezdan'ın galibiyetiyle bir gün sona ereceğine ve evrenin Ehrimen'den tamamen temizleneceğine inanılmaktadır.⁴⁷⁴

Hasan b. Musa'nın rivayet ettiğine göre, Mecûsiler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bir grup, Yezdân (Allah) ve Ehrimen'in (şeytan) cisim olmadığını ve kadîm olduklarını savunmaktadır. Onlara göre, iyiliğin kaynağı Yezdan'dır ve kötülüğün kaynağı ise Ehrimen'dir. Bu konudaki yaygın görüşün ise Yezdân'ın cisim olmadığı, ancak Ehrimen'in cisim (muhtes) olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁵

Kâdî Abdulcebbâr Ehrimen'in hâdis olduğunu vurgulayan Mecûsi düşüncedeki çelişkilere karşı şu soruyu sormaktadır: İyiliğin kaynağı (menba-ı) olarak görülen Yezdân, kötülüğün kaynağı olan Ehrimen'i yaratmaya kâdir iken kötülüğü niye yaratmaya kâdir değildir? Sorusunu sorarak gayr-ı makul gördüğü bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Sözlerine Mecûsî düşüncenin Mu'tezile'nin aleyhine Allah'ın kötülüğün kaynağı olarak şeytanı yaratmasını örnek gösterebileceklerini ifade ederek devam etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr Mecûsi düşünceye cevap olarak şeytanın yaratılmasının Ehrimen'nin sadece kötülüğün faili olarak kabul edildiği Mecûsî düşünceden farklı olduğunu belirtmektedir. Mu'tezilî düşünce şeytanın Ehrimen'de olduğu gibi cebri bir kötülüğün kaynağı olmadığını ifade ederek, şeytanın kötülüğü yapmaya muktedir olduğu gibi iyiliği yapmaya da muktedir olduğunu belirterek bu

⁴⁷⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 221.

⁴⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Firkalar*, 120.

konuda Mecûsîlik ile Cebriyye arasında benzerlik olduğunu ifade ederek Mecûsî düşünceye cevap vermektedir.⁴⁷⁶

Mu'tezile elem ve lezzet veren eylemler için iki farklı failin varlığının mantıksal olarak geçersiz olduğunu savunmaktadır. Onlara göre, eylemler neticede hayır ya da şerden eşit derecede uzaktır ve fiillerin kendisi nötrdür. Mu'tezile'ye göre bir fiil failin irade ve kasdı ile anlam kazanmaktadır. Ayrıca, Allah'ın hikmet ve ilim sahibi olduğu düşünüldüğünde, zararlı olarak nitelendirilen bir şeyin aslında faydalı olabileceği ve Allah'n bunu gerçekleştirebileceği kabul edilir. Eğer bir eylem gerçekte kötü ise, hikmet sahibi Allah bunu tercih etmez. Bir kişi aynı anda hem iyilik hem de kötülük yapabilir, ancak bunları farklı failere atfetmek doğru değildir açıklamasında bulunmaktadır.⁴⁷⁷

Mu'tezilî düşünce, nûrun iyiliğin zulmetin ise kötülüğün kaynağı olarak görüldüğü Mecûsi düşünce ile bütün hasenlerin kaynağı (menba-ı) olarak Allah, bütün kabîhlerin kaynağı olarak kulun kabul edildiği Cebriyye arasında benzerlik olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷⁸

2.4.3.Hristiyanlık

Hristiyan teolojisi iki konuda mutabakat sağlamaktadır. Bu konulardan ilki, Allah tek cevher, üç uknumdur. Bu düşünce sisteminde teslisin asıl unsurunu oluşturan Allah baba uknumunu, ilâhî kelime (Hz. İsa) oğul uknumunu, Hayat ise Rûhu'l-kuds uknumunu ifade etmektedir. Üç uknumu bir diğer ifade ile zât, cevher ve ehad olarak da

⁴⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/80-81; a. mlf. , *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/464; a. mlf. , *Mu'tezile'de Din Usulü*, 76.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/79-80.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/462.

belirtmektedirler.⁴⁷⁹ Allah'ın zâtıyla kâim tek cevher olduğu, cisimlere atfedilen mekânda yer tutma gibi niteliklerden tenzih etmekte ve uknumlara ise sırasıyla hayat, ilim ve varlık sıfatlarını isnad etmektedirler.⁴⁸⁰ Mutabakata varılan ikinci husus ise Allah'a cismaniyet atfederek Hz. İsa'nın bedenine geçerek insan şeklinde görünmesidir. Böylece Hz. İsa'nın nâsûtî (beşerî ve cismani) ve lâhûtî (ilâhî, ruhi) olmak üzere iki tabiatın birleşmesinden oluştuğuna inanılmaktadır.⁴⁸¹

Hristiyan teolojinin Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili ihtilaf ettiği husus baba-oğul uknumunun iradede imtizaç ettiğini ileri süren Nestûrîler ve bu imtizacın zâta birleştiğini savunmakta olan Ya'kûbîler arasında olmuştur.⁴⁸² Nesturîlerin, iddia ettiği gibi iradede (meşîet) ittihâdın bâtil olduğunu ifade eden Mu'tezile'ye göre, şayet iradede ittihâd söz konusu olsaydı Allah'ın diğer peygamberlerin iradesi ile irade etmesi söz konusu olurdu. Bu durum ise Hz. İsa'ya atfedilen risalet ve imtizaç meziyetlerini uzaklaştırmaktadır.⁴⁸³

Kâdî Abdülcebâr, ittihad ile ilgili Hristiyanların görüş ayrılığı içinde olduğunu ifade etmektedir. Hristiyan teolojiye göre ittihad, ya üç uknumdan biri olan Oğul'un Hz. İsa ile birleşmesi ya da uç uknum olan cevherin Hz. İsa ile birleşmesidir. Buna göre; eğer birleşen oğul ise oğul yaratan ve fail konumunda olacaktır ya da yaratan baba olacağından bu durumda ise Hz. İsa ilâhî kelimeyi ifade edecektir. Hristiyan görüş, ittihadın ilâh ve

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/468.

⁴⁸⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 209.

⁴⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/468, 476-478; a. mlf. , *el-Muğni*, 5/88, 136.

⁴⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/470.

⁴⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh 'ul-Usûli 'l-Hamse*, 1/474.

insandan (cevherlerinin olduğu gibi kalarak) birinin dilemesinin diğerinin de dilemesi anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Hristiyan teolojinin öne sürmekte olduğu ittihâd,⁴⁸⁵ imtizaç, hulûl/tanrının Hz. İsa'nın bedeninde insan tabiatına bürünmesi yaklaşımlarının aklen muhal olduğunun altını çizerek, hulûl, imtizaç gibi durumların cisimlerde ancak hâdis olan varlıklarda gerçekleştiğini, hulûl için mekânda yer alma vasfının olması gerektiğini de belirterek kadîm olan Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸⁶

Mu'tezile Allah'ın hulûl etmesinin, muhal olduğunu belirtmektedir. Buna göre eğer Allah cisimlere hulûl etseydi, bu O'nun hâdis bir varlık olduğunu gösterirdi. Çünkü renk ve hareket arazları gibi hulûl etmesi mümkün olan her şey, ancak muhdes olmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Allah'ın cisimlere hulûl etmediği sonucu, bu tür niteliklerle (hâdis) ilişkilendirilmemesi gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁸⁷

Fahreddîn er-Râzî yüce Allah'ın künh-ü zâtı nedeni ile muhdesat ile ittihâdın kabul edilemez olduğunu ifade ederek ittihâdı gerçekleşen iki şey ya birlikte var olur ya da birlikte var olmaz. İki şeyin birlikte var olmamasını muhal iken şayet ittihâdı gerçekleşen iki şey birden fazla olacak şekilde var olurlarsa bu durumda bir(leşmiş) özellikleri ile değil çokluk özellikleri yani birden fazla olma özelliği ile birleşeceklerdir. İttihâd halinde çokluk özelliğinin yitirilmesi durumunda ittihâdı gerçekleşen iki şeyden birini diğerinden

⁴⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 190-192.

⁴⁸⁵ Vahdet sözcüğünün iftial babındaki sözlük hali olan ittihâd, iki şeyin birleşerek birlik kurması anlamını ifade etmektedir. Kelâm literatüründe Allah'ın yaratılmış varlıkların vücudunda cisimleşmesi olarak kabul edilen bu kavram bâtıl kabul edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/474.

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/114-115.

⁴⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 57.

ayıran niteliğin (sıfat) de kaybolması gerekir. Bu durum çokluk özelliği ile ittihâdın kaybolmasını muhal hale getirmektedir.⁴⁸⁸

Hristiyan teolojinin tevhidi tahrif eden ve İslâm akidesiyle bağdaşmayan politeist tanrı tasavvuruna Kur'an-ı Kerim aşağıda belirtilen ayetlerde küfre girildiğini vurgulamaktadır:

*“Andolsun ki ‘Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesih’tir’ diyenler kâfir olmuşlardır.”*⁴⁸⁹

*“Allah, için üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır. Hâlbuki bir tek Allah’tan başka hiçbir Tanrı yoktur.”*⁴⁹⁰

Mu‘tezilî düşünce, teslis inancını gayr-i İslâmî ve gayr-ı makul bulmakta Hristiyan düşüncesine şu noktalarda karşılık vererek teslis inancının bâtil olduğunu ortaya koymaktadır:

1. Mu‘tezile bu konuda tek cevher ve üç uknum düşüncesinden yola çıkan teslis akidesini çelişkili bulmaktadır. Mu‘tezile’ye göre Allah’ın tek olması parçalara ve cüz'lere ayrılmadığını ifade etmektedir. Allah’ın cevher olduğunu iddia eden Hristiyan düşüncesine, cevherin sonradan yaratılan hâdis bir varlık olduğunu ifade ederek, cevher olanın kadîm olması mümkün değildir ifadesiyle Allah tek cevherdir sözlerini çürütmektedir.⁴⁹¹

2. Allah’ın tek cevherdir ifadesinin yanlışlığını cevherlerin kadîm olmadığını söyleyerek hâdis olduğunu belirten Mu‘tezile’nin Hristiyan düşüncesinde çelişkili gördüğü bir diğer

⁴⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev.

Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 96-98.

⁴⁸⁹ el-Mâide 5/72.

⁴⁹⁰ el-Mâide 5/73.

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh’ul-Usûli'l-Hamse*, 1/470.

nokta ise Allah, üç uknumdur ifadesidir. Bu ifadenin Allah, bir âlimdir üç de âlimdir, bir kâdirdir aynı zamanda üç kâdirdir sözleriyle üç uknumdur ifadesinin gayrı makul olduğunu ifade etmektedir. Kadîm olduğunu ifade etmek nasıl tenakuz bir durumu belirtiyorsa, Allah hem bir uknum hem üç uknumdur yaklaşımı aynı şekilde çelişki belirtmektedir.⁴⁹²

3. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah Hz. İsa'ya intikal yoluyla zuhur ederse, bu O'nun cevher olduğunu gösterir. Mu'tezile'ye Allah'ın cevher olduğunu söylemek hâdis olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden esadece bu ifadenin bile Hristiyan düşüncesinde teslise dair görüşlerinin çürütmeye yeterli olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹³

Hristiyan teolojisinin Tanrı tasavvurunun temeli olan teslis dogmasına karşı, tevhidi hakikatleri savunan ve benzer yaklaşımlara cevap verme sorumluluğu alan Mu'tezile, ilâhî sıfatları Allah'ın zâtından ayrı bir gerçeklik olarak görmeyerek, Hristiyanlığın dayattığı üçlü tanrı anlayışından ziyade çoklu, politeist bir tanrı tasavvuruyla karşı karşıya kalınabileceği endişesiyle zât sıfat birlikteliğini savunduğunu ifade etmektedir. Aksi takdirde sıfatların Allah'ın zâtından ayrı olması ve kadîm manalar içermesi durumunda teaddüd-i kudemâ olarak ifade etmekte oldukları kadîmlerin çoğalmasa söz konusu olacak ve ulûhiyet anlayışının temeli olan tevhid ilkesi tahrif olması gündeme gelecekti.⁴⁹⁴

⁴⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 5/93-94; a. mlf. , *Şerh 'ul-Usûli'l-Hamse*, 1/470.

⁴⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *İslâm Dışı Fırkalar*, 204.

⁴⁹⁴ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 212.

SONUÇ

İslâm inancının esasını oluşturan tevhid, Mu‘tezile’nin de öğretilerinin temelini oluşturmaktadır. Tevhid prensibini ulûhiyyet düşüncesinin olmazsa olmazı kabul eden Mu‘tezile bu husus ile ilgili olarak son derece hassas davranmaktadır. Mu‘tezile, tevhid ilkesini şekillendirirken aşırı tenzihçi bir metot kullanmaktadır. Allah’ı, her türlü tecsimî ve teşbihî yaklaşımın kabul etmekte olduğu ve İslâm akaidine aykırı olan antropomorfik yaklaşımlardan tenzih ve tecrid etmektedir.

Mu‘tezile, vahyin anlaşılmasında akli delillerle gerekçelendirme yoluna giderek aklın sorumluluk alanına ve yol göstericiliğine vurgu yapmaktadır. Marifetullah yani Allah hakkında bilgiye akıl ile ulaşılacağını öne sürerek, imana ikrar şartını dahil etmektedir. Mukallidin imanını da bilişsel (kognitif) gerekliliği yerine getirmediği için geçersiz kabul etmektedir.

Mu‘tezile de tevhid, Allah’ı zât, sıfat ve fiillerinde bir olduğuna inanmak, Allah’ı Allah’ın dışındaki bütün varlıklara ait olan sıfatların dışında sıfatlarla birlemek anlamına gelmektedir. Kadîm sıfatını Allah’a özgülleyen Allah’ın dışında her şeyin hâdis (sonradan yaratılmış) olduğunu savunan Mu‘tezile, haberi sıfatları ise (el, yüz, istiva vb.) te’vil yoluna giderek mahallul havadise bir diğer ifadeyle hâdis varlıklarla benzerlik oluşturacak her şeyden tenzih etmekte böylece tevhid prensibine aykırı olması nedeniyle Allah’ın ulûhiyyet ve ehadiyetini zedeleyebilecek yaklaşımların önüne geçmektedir.

Mu‘tezile, tevhid kapsamında, Allah’a cismiyyet nispet edilemez yaklaşımından hareketle ru’yetullah meselesini ele almaktadır. Kadîm sıfatı Allah’ın dışında kimseye nispet edilemez yaklaşımından hareket eden Mu‘tezile, kelâm sıfatının ezeliyeti tartışmasını ve bu tartışmanın yol açmış olduğu halku’l-Kur’an (Kur’an’ın mahlûk oluşu)

meselesi tevhid kapsamında değerlendirdiği bir başka husustur. İlâhî sıfatların Allah'ın zâtıyla mündemiç olduğunu kabul eden zât-sıfat birlikteliği gibi hususları da yine bu kapsamda ele almaktadır.

Ru'yetullah'ın (Allah'ın görölmesi) keyfiyeti ile ilgili, Allah'a cisim nispet edilmez ilkesinde yola çıkan Mu'tezile, görölen şeyi tahayyüz şartına bağlayarak akli ve nakli deliller getirerek ru'yetullah'ı reddetmektedir. Ehl-i Sünnet düşünceci ise; ru'yetullah'ı mümkün görmekte iken, bu hususla ilgili olarak şiî düşünce, Mu'tezilî yaklaşıma yakın bir görüş sergileyerek ru'yetullah'ın mümkün olmadığını ileri sürmektedir.

Halku'l-Kur'an hususuyla ilgili, kelâm sıfatını fiili bir sıfat olarak kabul etmekte olan Mu'tezilî anlayış kelâm sıfatının kadîm olması durumunda, teadüd-i kudemaya (kadîmlerin çoğalması) yol açacağı ve şirke düşüleceği endişesiyle Allah'ın dışında hiç kimseye kadîm sıfatının nispet edilemeyeceğini vurgulamaktadır, kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu savunmaktadır.

Mu'tezile'nin kelâm sıfatını fiili bir sıfat olarak kabul etmesinin temelinde, Hristiyan teolojisini tevhid akidesini tahrif eden, Allah'a cismiyyet isnad edecek kadar ileri giden, teslis dogmasının ikincisi olan Hz. İsa'nın (logos) enkarnasyonu ile neticelenen tecessüd fikrine karşı, tevhid akidesini savunma ve açıklamanın da payı bulunmaktadır. İslâm inancına sahip olmayan kesimler tarafından öne sürölen itikâdî soru ve sorunlara, İslâm akaidini savunma görevini üstlenerek felsefe ve akli uzlaştırarak cevap vermektedir.

İlâhî sıfatlarının keyfiyeti ile ilgili zât-sıfat birlikteliğini savunan Mu'tezile, sıfat anlayışını şekillendirirken kâdir sıfatını temel almakta ve diğer ilâhî sıfatları kâdir sıfatı bağlamında ele almaktadır. Allah kâdir olduğu için âlimdir, kâdir ve âlim olan zâtın ise hay olması gerekmektedir yaklaşımından yola çıkmaktadır. İlâhî sıfatları Allah'ın zâtı ile

mündemiç olduğunu ifade eden Mu'tezile'ye göre ise Allah zâtıyla kâdirdir, zâtıyla âlimdir ve zâtıyla haydır.

Mu'tezile, İslâm akidesinin savunulması misyonunu üstlenerek Seneviyye, Mecûsîlik, Hristiyanlık gibi tevhid karşıtı akımlarla mücadele içinde olmuştur. Söz konusu yaklaşımları gayr-ı makul bulduğunu ifade eden Mu'tezile, gayr-ı İslâmî bulduğu bu düşüncelerle ilgili gerekli tenkit ve eleştirilerde bulunarak, tevhid ilkesini ispatlama yoluna giderek bu yaklaşımların kabul edilemezliğini ortaya koymaktadır.

Monoteist düşüncenin tahrif olması ile karşımıza çıkan düalist düşüncenin nûr ve zulmet ekseninde birbiriyle mücadele içinde olan tanrı tasavvuruna sahip olan Senevî yaklaşımların tutarsız ve bilgi temelli olmayan görüşleri, Mu'tezilî düşünce tarafından makul sayılmamaktadır. Nûr ve zulmetin kadîm/ezeli olduğunu savunan bu yaklaşımların temelinde, İslâm âlimlerinin yaygın kanaatine göre kötülük problemi yatmaktadır. Zira iyiliğin kaynağı olarak sadece nûr, kötülüğün kaynağı olarak sadece zulmetin kabul edildiği Mâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye gibi senevî yaklaşımların kötülüğü yaratıcıya isnad edememeleri ikili tanrı tasavvurlarının nedenini oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, nûrun aydınlık ışık veren, zulmetin ise ışık vermeyen bir cisim olduğunu ifade ederek, cisimlerin hâdis olduğunu ifade etmektedir. Böylece senevî düşüncenin kadîm olarak belirttiği tanrı tasavvurunun, hâdis olduğunu ispat ederek düalist yaklaşımların yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Senevî yaklaşımlardan farklı olarak nûrun kadîm zulmetin ise hâdis olduğunu iddia eden Mecûsî düşünce ile ilgili ise Kâdî Abdülcebbâr, bütün hasenlerin kaynağı olarak kabul edilen Yezdan'ın, bütün kabihlerin kaynağı olan Ehrimen'i yaratması kabul edilebilir iken Yezdan'ın tek başına kötülüğü yaratabilir olması neden caiz değildir eleştirisinde bulunarak Mecûsî öğretinin tutarsızlığını ifade etmektedir. Mecûsî düşüncenin ise şeytanın şerrin kaynağı olarak görülmesini cevap olarak verebileceğini

belirten Kâdî Abdülcebâr şeytanın Ehrimen’de kabul edildiği gibi şer mizacı üzerine yaratılmadığını, iradesini kötülük için kullanabildiği gibi iyilik içinde kullanabileceğini belirterek şeytan ile Ehrimen arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Hristiyan teolojinin öne sürmüş olduğu, hulûl, imtizaç, ittihâd gibi yaklaşımların bâtil olduğunu ortaya koyan Mu‘tezile, kadîm olan Allah’ın ittihâd yaklaşımında belirtilen hâdis olan varlıklarla birleşme ve mekanda yer tutma gibi niteliklerden tenzih etmektedir. Yaratıcının yaratılmış varlıklarla birleşmesi, insan şekline bürünmesi olma vasfından yoksun olacağı anlamına geldiğini belirterek, yaratılmış varlıklara atfedilen lâhûtî (ilâhî), yaratıcıya atfedilen nâsûhî (beşerî) tabiata dönüşmenin muhal olduğunu vurgulamaktadır.

Mu‘tezile tevhid anlayışı kapsamında akli istidlal ile tenzihî/selbi metodu kullanarak rubûbiyyet ve ulûhiyyette Allah’ın ehadiyyetine/tekliğine karşı gelebilecek tehdit ve yaklaşımlara karşı temânu‘ deliline başvurmaktadır. Allah’ın dışında ilâh kabul edilmesinin ise ilâhlar arasında anlaşmazlık, ilâhlık vasfına yakışmayan acziyet gibi noksanlıkların oluşması, teselsüle ve evrendeki düzende bozulmalara neden olması gibi gerekçeleri göstererek Allah’ın dışında ikinci bir varlığın ilâh olması hususunu muhal olarak kabul etmektedir.

Mu‘tezile ekolü, İslâm inanç ilkelerini akli metodoloji ile sistemleştiren, özgün yaklaşımları ile kendinden sonra gelen düşünce ekollerine yol gösteren, irade hürriyetine ehemmiyet veren, felsefe ve kelâmı uzlaştıran, vahyin anlaşılmasında aklın öncülüğüne başvuran itikâdî temelde formüle etmiş olduğu öğretileri ile İslâm düşünce tarihine katkı sunmaktadır.

Sonuç itibari ile Mu‘tezile’nin aşkın bir ulûhiyyet anlayışına ulaşma çabası, tevhid ilkesini tenzih ile inşa etmesinde etkili olmuştur. Zira tenzih metodu Mu‘tezile’nin tevhid

temelli görüşlerine temel teşkil etmiştir. Tenzih ve tevhid kavramları birbirini tamamlayan ve birlikte anlaşılması gereken önemli kavramlardır. Bu iki kavram arasındaki ilişki, Mu‘tezile’de ilâhi sıfatların anlaşılmasında da zemin oluşturmaktadır. Mu‘tezile’nin kadîm sıfatın sadece Allah’a özgü kılması ve ilâhî zât ve sıfatların aynı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla kelâm sıfatının ezeli kabul edilmemesine, fiili bir sıfat olarak görülmesine ve nihayette ise halk’ul- Kur’an görüşüne yol açmaktadır. Allah’ı yaratılmış olan her şeye benzerlikten nefyeden tenzihi yaklaşımda teşbih kavramı karşımıza çıkmaktadır. Allah’ı görülebilir bir varlık olarak düşünmek (teşbih) O’nu sınırlı bir varlık gibi algılamak demektir ve bu tevhid inancına aykırıdır. Bu nedenle tenzihî metod Mu‘tezile’de teşbihin muhal olması sonucunu doğurmuştur ve bu durumu ru’yetullah fikrinin reddine zemin hazırlamıştır. Ayrıca Mu‘tezile’yi tenzihe götüren temel etken kâdim oluşu sadece Allah’a özgü kılmasında yatmaktadır. Bu durum Mu‘tezile’yi yaratıcı ile yaratılmış varlıklar arasında her türlü benzerlikten soyutlayan bir anlayışa götürmüş bununla beraber hâdis varlıklara ait olan tecessüd, hulûl, imtizaç gibi görüşlerin reddine de zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. *İslâm Kelâmı Gelenekçilik ve Akılcılık*. çev. Emine Buket Sağlam. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Adjukievicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Akçay, Mustafa. “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 1 (1996).
- Âmidî, Seyfeddin Ali b.Muhammed el-. *Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü el-Mübîn fi şerhi me’ânî elfâzi’l-hükemâi ve’l-mütekellimîn*. çev. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayınları, 2016.
- Askerî, Ebû Hilâl el-. *Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü el-Furûğ fi’l- Luğa*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu’l Hasan El- Eş’arî’de Nazar ve İstidlal*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu’tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Basrî, Ebü’l-Hüseyn, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu’temed fi usûli’lfikh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk, 1965.
- Cengiz, Yunus. “Ahvâl Teorisi”. *İslâm Düşüncesinde Teoriler Metafizik 2 Varlık Düşüncesi Sıfatlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl. *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğa ve Sihâhi’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemi. 1 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabül Tarifât Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târifât*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslâm Felsefesine Göre Allah’ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 1978.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hüccetullâhi’l-Baliga*. çev. Ramazan Nazlı. 2 Cilt. Hilal Yayınları, ts.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Tefsir Usulü*. çev. Abdullah Samed Afaracı. Ankara: İtisam yayınları, 2015.
- Draz, Muhammed Abdullah. *Kur’an Ahlakı*. çev. Emrullah Yüksel, Enver Günay. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelâm El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.

Ebû Hanîfe. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2017.

Ebû Süleyman, Abdülhamit. *Müslüman Aklın Krizi*. çev. Yasemin Savur. İstanbul: Mahya Yayınları, 2. Basım, 2012.

Ebüs-suûd Efendi. *Ebüs-suûd Tefsiri Kur'an-ı Kerim'in meziyetlerinin akliselime açıklanması*. 12 Cilt. Boğaziçi Yayınları, 2007.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmed Ertürk. İşaret Yayınları, 2009.

Eş'arî. *İstihsânu'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm Risalesi ve İzahı*. çev. Melikşah Sezen. Kökler Yayınları, 2016.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı el-lüma'fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2019.

Evkuran vd., Mehmet. *Mu'tezile Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. Bilay Yayınları, 2018.

Fârâbî, *el-Medînet'ül-Fâzıla*, çev. Nâfiz Danışman. Ankara: Meb Yayınları, 2001.

Farukî, İsmail Râcî. *Tevhid'in Düşünce ve Hayata Yansımaları*. çev. Dilaver Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2007.

Gazzâlî, Ebû Hâmid b. Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü'l-Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*. thk. İbrahim Emin Muhammed. el-Mektebetu't-Tevkifiyye, ts.

Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi Yayınları, 1. Basım, 1979.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitapevi, 6. Basım, 2011.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkihu'l Kelâm fi Akaid-i Ehli'l İslâm*. çev. İbrahim Özdemir. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red'alâ İbni'r-Ravendi el-Mülhid Mutezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.

İbn Hazm. *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2017.

İbn Kesir. *Hâdislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987. Basım, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadir, 1968.

İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Samsun: OnDokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi Yayınları, 1986.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tânbîhât*. Kum: Naşr'ul Balâğa, 1996.

- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/495-496. TDV Yayınları, 1991.
- İlhan, Avni. "Şiilik ve Ana Prensipleri". *Erdem* 8/23 (1996), 379.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredat*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. AÜİF Yayınları, 1975.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1984.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-Cevâbât*. Amman: Darü'l-Hamid, 2014.
- Kâdı Abdülcebbâr. *El Muhtasar fî Usûli'd-Din Resâl'ül adl ved' tevhid içinde*. ed. Muhammed Ammâra. Kahire: Dar'ul Hilal, ts.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Müteşâbihû'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire: Dârut-Türâs, 1185.
- Kâdı Abdülcebbâr. *El-Muğni fi Ebvâbi't Tevhidî ve'l Adl-el-Fırak Gayr-ı İslâmiyye*. thk. Hıdır Muhammed Nebha). Beyrut, 1971.
- Kâdı Abdülcebbâr. *el-Muhit-bi't-Teklif*. Kahire, ts.
- Kâdı Abdülcebbâr. *İslâm Dışı Fırkalar el-Fıraku Ğayru'l-İslâmiyye*. çev. Hulusi Arslan. Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Mu'tezile'de Din Usulü el- Muhtasar fî Usuli'd-Din*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse:Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Şerh'ul-Usûli'l-Hamse:Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar" 16/2 (2007).
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezilenin Temel Öğretileri" 12/2 (2017).
- Kubat, Mehmet. *Kur'an'da Tevhid*. İstanbul: Şafak yayınları, 1. Basım, 1994.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Usûlu'l-kâfi*. Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l- Matbû'ât, 1990.
- Macit, Nadim. *Kur'an ve Hâdise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Yayınları, 1992.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mehammed b. Mahmûd el-. *Kitabü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. TDV Yayınları, 15. Basım, 2018.
- Melâhimî, Mahmud b. Muhammed el-. *Kitabu'l-Fâik fî Usûli'd-Din*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire, 2010.

- Mevdûdi. *Tefhimul Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Muammer Esen. “Hz. İbrahim’in İmanı ve Tevhid Mücadelesi”. *AÜİFD Yayınları* 52/2 (2011).
- Muammer Esen. “Kur’an’da Akıl-İman İlişkisi”. *AÜİFD Yayınları* 52/2 (2011).
- Muhammed Ebu Zehra. *İmam İbn Teymiyye*. çev. Nusreddin Bolelli vd. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1988.
- Mukâtil b. Süleyman. *Kur'an Terimleri Sözlüğü el-Eşbah ve'n Nezair fi'l Kur'ani'l Kerim*. çev. Beşir Eryarsoy. thk. Abdullah Mahmut Şehhake. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Mutahharî, Murtazâ. *Adl-i İlahi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Mutahharî, Murtazâ. *Fitrat*. çev. Cafer Kırım. İstanbul: Önsöz Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Nasr, Seyid Hüseyin - Oliver Leaman (ed.). *İslâm Düşünce Tarihi İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. 3 Cilt. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev. Şehabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Nesefî, Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Muhammed Salih Farfûr. Dımaşk: Mektebetu Dari'l-Farfûr, 2000.
- Nesefî, Ebü'l- Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed. *Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-. *Bahr'ul Kelâm Mâtürîdî Kelâmi*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nûreddin es-Sâbûnî. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: DİB Yayınları, 1978.
- Öktem, Niyazi. *Antik Yunan Felsefesi*. 1-4 Cilt. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1974.
- Öz, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar yayınları, 4. Basım, 2017.
- Öz, Mustafa. “Deysâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. TDV Yayınları, 1994.
- Öztürk, Yaşar Nûri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi Deizim*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pezdevî, İmam Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, ts.
- Râzî, Fahreddin er-. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri el-İşâre fi Usûli'l-Kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Râzî, Fahreddin er-. *Me'âlimü Usuli'd-Din*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Ressî, Kâsım b. İbrahim b. İsmail. *Kitâbu Usûli'l-Adl ve't Tevhid (Resâ'ilu'l-Adl ve't Tevhid içinde)*. thk. Muhammed Ammâra. Kahire: Dârü'l-Hilâl, ts.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Alî b. el- Huseyn İbn Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh es-. *Kitâbu't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4. Basım, 1927.
- Sarıkaya, Berat. "İbn Teymiye'nin Tevhid Anlayışı ve Pratik Tevhid Vurgusu" 4/7 (2015).
- Sarıkaya, Berat. *İslâm Düşüncesinde Tevhid İbn Teymiye Örneği*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l Kur'an*. çev. İ.Hakkı Şengüler vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.
- Şehristânî. *el Milel ve'n-nihal*. thk. M.Seyyid Kilani. Beyrut: Daru sa'b, 1986.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Şerîf, Miyân Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi Filozoflar ve Düşünürler*. çev. Mustafa Armağan vd. 4 Cilt. İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Şerîf, Miyân Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi, İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri İslâm'ın Doğuşu, Kur'an'ın Temel Öğretileri ve Süfler*. çev. Mustafa Armağan vd. 4 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Şirazi, Nasr Mekarim. *İnançlarımız*. çev. İsmail Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi tefsiri'l -Kur'an*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul, 4. Basım, 2005.
- Tabatabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutları ile İslam'da Şia*. çev. Kâdir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Teftâzânî. *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi Şerh'ul Akaid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Teftâzânî. *Şerh'ul Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınları, 2008.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kelâm*. çev. Şerafettin Gölcük. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefa. *El- Makâsıd Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İsam Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. AÜİF Yayınları, 1983.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Yakub bin Abdüllatîf. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki (ed.). *Kur’an’ı Anlamanın Fikrî Arka Planı: Varlık Bilgi İnsan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Yıldırım, Ramazan. *Mu ‘tezile’ nin Kelâmi Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam Azam Ebu Hanîfe ve İmam Mansur Mâtürîdî*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Zemahşerî. *el Minhac fi Usuli’ d-Din*. çev. Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Zemahşerî. *el-Keşşaf’an Haka’ iki Ğavamidi’ t-Tenzil ve Uyuni’ l-Ekavil fi Vucuhi’ t-’Tevil. Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. Cilt. 3. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Zemahşerî. *el-Keşşaf’an Haka’ iki Ğavamidi’ t-Tenzil ve Uyuni’ l-Ekavil fi Vucuhi’ t-’Tevil. Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Ahmet Alim vd. Cilt. 5. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Zemahşerî. *el-Keşşaf’an Haka’ iki Ğavamidi’ t-Tenzil ve Uyuni’ l-Ekavil fi Vucuhi’ t-’Tevil. Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağıl vd. Cilt. 6. İstanbul: TYEKB Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Zemahşerî. *el-Minhâc fi Usûli’ d-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: e’ d-Dâru’ l-Arabiyye lil-ulûm, 2007.
- Zencânî, İbrahim el-Mûsevî en-Necefi ez-. *Akâidu’ l-İmâmîyye el-İsnâa’ şerîyye*. Kum: İntişârâtü Hâzret-i Mehdî, 5. Basım, 1982.

ÖZET

MU‘TEZİLE’NİN TEVHİD ANLAYIŞI

YİĞİT, Zeyneb

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (Kelâm)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer ESEN

Ankara, 2024, 155 sayfa

İslâm itikâdının temel taşını teşkil eden tevhid, ilâhî öğretinin üzerinde önemle durduğu hususlar arasındadır. İslâm inanç ilkelerini sistematik bir biçimde ele alan ve akli ilkelerle temellendiren Mu‘tezile’nin prensiplerinin ana karakterini de tevhid oluşturmaktadır. Tevhid prensibi Mu‘tezile’nin ulûhiyyet anlayışının esasını oluşturmaktadır. Mu‘tezile tevhid ilkesini temellendirirken, Allah’ı her türlü tecsimî ve teşbihi yaklaşım ile tanımlayan ve İslâm akâidine aykırı olan antropomorfik yaklaşımlara şirke sebebiyet vereceği endişesiyle karşı çıkmaktadır. Mu‘tezile, tevhid ilkesine aykırı olan felsefi ve kelâmî görüşlere karşı akli referans göstererek İslâm akaidini savunma sorumluluğunu üstlenmiştir. Mu‘tezile, prensiplerini temellendirirken naklin anlaşılmasında akli önceleyen, felsefe ve akli ortak bir mutabakatta uzlaştıran, insan iradesinin özgürlüğüne ehemmiyet veren bir yaklaşım sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, Usûl-i Hamse, Tevhid, Tenzih, Şirk

ABSTRACT

THE MUTEZILIAN UNDERSTANDING OF TAWHID

YİĞİT, Zeyneb

Master's Thesis, Department of Basic Islamic Studies (Kalam)

Supervisor: Prof. Dr. Muammer ESEN

Ankara, 2024, 155 pages

Tawhid, the concept of the oneness of Allah and the cornerstone of Islamic belief, is among the key points emphasized in divine teachings. Similarly, tawhid also serves as the foundational principle of Mu'tazila which are systematically elucidating Islamic beliefs and grounding them in rational principles, thereby forming the basis of their understanding of divinity. Mu'tazila, when establishing the principle of Tawhid, opposes anthropomorphic approach that accepts any form of similitude or resemblance to Allah, as it contradicts Islamic theology and may lead to shirk, associating partners with Allah. Mu'tazila has taken on the responsibility of defending Islamic theology against philosophical and theological views that contradict the principle of Tawhid, by employing reason ('aql) as a guiding reference. Mu'tazila, while grounding its principles, exhibits an approach that prioritizes reason in understanding revelation, reconciles philosophy and reason in a common agreement, and emphasizes the freedom of human will.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, al-usul al-khamse (five principles), Tawhid, Isolation, Shirk