

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE'DE İNSAN TASAVVURU

-KADI ABDULCEBBAR ÖRNEĞİ-



Yüksek Lisans Tezi

Ayşe ince

Ankara 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE'DE İNSAN TASAVVURU
-KADI ABDULCEBBAR ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe İNCE

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ASLAN

ANKARA 2023

T .C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ(KELAM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE'DE İNSAN TASAVVURU

- KADI ABDULCEBBAR ÖRNEĞİ-

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: İbrahim ASLAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve soyadı

İMZASI

Prof. Dr. İbrahim ASLAN

.....

Prof. Dr. Mahmut AY

.....

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

.....

Tez Savunma Tarihi: 11/01/2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

24.01.2023

Ayşe İNCE

MU'TEZİLE'DE İNSAN TASAVVURU

-Kadı Abdulcebbar Örneği-

Ayşe İNCE



Yüksek Lisans Tezi

Aralık 2023

KISALTMALAR	II
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Problemi	1
2. Tezin Amacı ve Önemi	2
3. Tezin Yöntemi.....	3
4. İnsan Tasavvurlarının Tasviri.....	3
4.1. Kelâm Perspektifi.....	5
4.2. Felsefi Perspektif.....	8
4.3. Fıkhî ve Sufî Perspektif.....	13
I.BÖLÜM	16
MU'TEZİLİ DÜŞÜNCEDE VARLIK OLARAK İNSAN	16
1. Beden Teorisi	18
2. Yapı Olarak İnsan.....	21
3. Ruhun Tanımsal İçeriği.....	25
4. Ruh Olarak İnsan.....	27
5. Bilen Olarak İnsan.....	29
5.1. Hâtır / Havâtır.....	33
5.2. Bilgi.....	35
6. Ahiret Halleri / Ölüm	39
II. BÖLÜM.....	41
FÂİL OLARAK İNSAN VE SORUMLULUĞU	41
1. Özgürlük.....	42
2. İrade.....	43
4. Kudret.....	46
5. Fiillerin Faili.....	49
6. Teklîf.....	53
7. Aslah Prensibi	58
8. Ahlâk Varlığı Olarak İnsan	60
8.1. Va'd ve Va'id	61
8.2. Hüsün / Kubuh	63
9. Mükellef Olarak İnsan.....	67
10. Marifetullah.....	70
11. Maslahat ve Şeriat	73
Sonuç.....	78
KAYNAKÇA	82
ÖZET.....	88
ABSTRACT	90

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g. : Adı geçen eviri

a.g.m: Adı geçen makale

b. : bin,ibn

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

ed. : Editör

Fak. : Fakültesi

Haz. : Hazırlayan

md. : Maddesi

Nr. : Nereden

s. : Sayfa

S. Sayı

Yay. : Yayınevi, Yayıncılık, Yayınları

Önsöz

İnsanın mahiyetine ilişkin görüşler, tarih boyunca politik, metafizik ve etik gibi birçok alanda var olagelmıştır. İnsanın ne olduğu sorusuna verilen cevap her türden âlem tasavvuru için merkezî bir mahiyet konumdayken yaşadığımız döneme ilişkin doğru bir insan tasavvuru geliştirmemiz de bu dönemi daha iyi anlamamız için elzemdir.

Modern dünyada yoğun bir şekilde tecrübe edilen sekülerleşme ile ortaya çıkan paradigmatik değişimler Batı kaynaklı olmakla birlikte küreselleşme olgusunun etki alanı içerisinde her toplumsal ve kültürel evreni içine alacak şekilde genişlemeye uğramıştır. Bu etki alanı içerisinde ortaya çıkan temel değişimlerden biri de Müslüman dünyanın klasik evren ve insan tasavvurunda söz konusu olmuştur. Dolayısıyla “İnsan nedir?” sorusuna verilen yanıtların farklılaşma göstermesi aynı zamanda teolojik söylemleri değişime zorlar niteliktedir.

Felsefi zeminde Aydınlanma düşüncesi ve ekonomik zeminde Sanayi Devriminin bir ürünü olan araçsal akılcılık/usçuluk (*instrumental rationality*), bireyin ve toplumun tamamıyla rasyonel bir zeminde anlaşılması gerektiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca rasyonellik yalnızca bilişsel bir mesele olarak da ele alınmamalıdır, çünkü rasyonelliğin bir de ontolojik yönü mevcuttur. Bu anlamda hakikat addettiğimiz hemen her şeyi kati bir şekilde sonuçlandırma temayülümüz her daim mümkün olmayacaktır.¹

Yaşamın teknikleştirildiği bu atmosferde insanlığın itici gücünün de araçsal akıl/us olduğu düşüncesi ağır basmıştır.² Bu düşünce üzerinden şekillenmiş olan modern yaşam biçiminin muharrik kültürel gücü dünyayı kontrol edebilme fikri, umudu ve arzusudur.³ Lakin modern yaşam biçimini mümkün kılan yaşam dinamiklerinin sürdürülebilir olmayışı geç

¹ Düzgün Şaban Ali, *Tanrı'nın Göz Bebeği İnsan*, Otto yay., Ankara 2021, s.160

² Mbembe, A. *Brütalizm*. İstanbul: İletişim, 2022, s. 87.

³ Rosa, H. *The Uncontrollability of the World*. Londra: Polity Press, 2020, s. 15-17.

modern dünyada yaşamın mütemediyen daha da teknikleştirilmesi fikrini de akamete uğratmıştır.

Sosyolog Zygmunt Bauman'ın tespitiyle Holokost ile ayyuka çıkan araçsal aklın/usun tehlikeli veçhesi, yine sosyoloğun tabiriyle akışkan dünyada hayatın hemen her alanında daha vahim boyutlarda tezahür etmiş ve en nihayetinde de gezegenimizi yaşanmaz bir evreye doğru sürükler bir evreye ulaşmıştır.⁴ Yaşamın bütün alanlarıyla profanlaştırılmış olması, hayatı müstehcenleştiren bir manzarayı netice vermiştir.⁵ Bu evrende geç modern birey kendine yabancılaşmış bir varlık olarak tebarüz etmektedir. Salt hayatta/sağ kalmanın mutlaklaştırıldığı bu düzlemde anlamlı bir hayat algısı da yer edinememektedir. Bu yüzden muasır filozoflardan Taha Abdurrahman gibi düşünürler Batının bu tefessüh etmiş insan-varlık algısı karşısında artık “logos medeniyeti”nden “ethos medeniyeti”ne geçiş yapılması gerektiği fikrini serdedenlerken⁶ aslında mevcut insan algısının değiştirilmesi gerektiği fikrini dillendirmektedirler.

Dünyada olup biten her şeyin yegâne ölçüsünün “insan” olduğu Aydınlanmacı-hümanist yaklaşımlardan, her şeyin yegâne belirleyicisinin Tanrı olduğu cebirci yaklaşımlar arasında farklı bir insan, âlem ve tanrı tasavvuru kurmaya ve geliştirmeye çalışmış Mu'tezile ekolünün insan tasavvuru ve bu bağlamda İslam keliminde karşılaşılan farklı yaklaşımlara getirdiği çözümleyici yaklaşımı hâlâ orijinalliğini koruduğundan mezkûr yaklaşım insan üzerine yapılmakta olan çağdaş tartışmalar düzleminde zikredilmeye değer bir önemi haizdir.

İnsanın fazlasıyla karmaşık bir yapısının olduğu aşikârdır. İslam dünyasında genellikle ideal insan tasavvuru Hz. Peygamberin kişiliğinde sergilenmiş olup, Peygamber'in daha çok ahlaka yönelik hasletlerine vurgu yapılmıştır. Hâlbuki Peygamber'in dini anlamaya ve yorumlamaya yönelik tavsiye ve eleştirileri pek gün yüzüne çıkmamış; daha çok İslami

⁴ Bauman, Z. *Modernite ve Holocaust*. İstanbul: Versus, 2002.

⁵ Byung-Chul Han. *Palyatif Toplum*. İstanbul: Ayrıntı, 2022, s. 26.

⁶ Taha Abdurrahman. *Ahlak Sorunsalı: Batı Modernizminin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*. İstanbul: Pınar, 2021, s. 208.

ilimlerin usul kitaplarında gizli kalmış ya da yalnızca fukahaya hasredilmiş düşünceler olarak kalmıştır. Mu'tezile, İslam düşünce tarihinde belki de ilk defa metafiziğin kapısını akla aralamış ve bunu yöntemsel olarak belli bir sistematığe oturtmuş bir ekoldür. İnanç alanında usun/araçsal aklın mutlaklaşması ne kadar tehlikeli bir yaklaşımsa nassın tek başına mutlaklaşması ve donuklaşması da o denli tehlikeli olabilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin insana ve akla yaptığı vurgu kendi dönemi içinde cesurca bir yaklaşım olarak kabul edilir.

Mu'tezile ekolünün oluşmaya başladığı dönemde şekillenmeye başlayan teolojik söylemler klasik yapısıyla, Selefî, Maturidî, Eş'arî ve Şia gibi çevreler olarak bilinmektedir. Bu ekoller arasında insana, akla ve tefekküre ilişkin ilk soruşturmalar Mu'tezile ile başlamıştır. Farklı din, inanç ve kültürlerin etkileşim halinde olmasından kaynaklı dinamik, dini düşünsel zenginlik, İslam kültür ve medeniyetinin oluşumuna yön vermiştir. Bizi bu konuya çalışmaya iten temel sebep başta günümüz dünyasının hızla değişen ve her yeni gün değişmekte olan insan anlayışıdır. Bu durum insana dair değişen bakış açımıza paralel olarak aşkın, ilahi her türden metafizik algımızın da değişmesine sebep olmaktadır. Bu noktada Kadı Abdulcebbar'ın asırlar önce temellendirdiği insan düşüncesini birçok açıdan derli toplu bir şekilde sunmaya çalıştık. Bu konuyu çalışırken karşılaştığım zorlukları aşmaya yönelik hem kaynak hem yöntem konusunda yolumu açan, sınırlarımı çizen ve tezimi nihayete erdirmem noktasında desteğini hiç esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Aslan'a, savunmamda bulunarak değerli katkı ve önerileriyle tezimi geliştirmemi sağlayan Prof. Dr. Mahmut Ay ve Prof. Dr. Metin Özdemir hocalarıma müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Ayrıca bana bu süreçte özellikle de savunmam sırasında manevi anlamda destek veren Dr. Tuğba Günel hocama da teşekkürü bir borç bilirim.

Ayşe İNCE

ANKARA 2023

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Problemi

Bu tez Mu'tezile içinde Kadı Abdulcebbar'ın (ö. 415/ 1025) insan tasavvurunu ele almaktadır. Kadı Abdulcebbar'ın insanın ne'liğine, mahiyetine, aklına, doğasına, failiyetine, özgürlüğüne, ahlakına, şeriat ve maslahat temelinde insanı tanımlayan, betimleyen görüşlerine deskriptif şekilde yer vermekte ve gerektiğinde mukayeselere gitmektedir.

İnsana dair yaklaşımlarda özellikle Mu'tezili çevrelerde tespit edebildiğimiz görüşler hem farklı hem özgün olması sebebiyle İslam düşünce tarihinde köşe taşı sayılabilecek niteliktedir. İslam düşüncesinde insanla ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar gelişmiştir. İnsanı problem alanı olarak tespit eden ve daha fazla ilgi gösteren Tasavvuf düşüncesi ve literatürüdür. Bunun yanı sıra Kelam, Felsefe ve fıkıh gibi temel disiplinlerde de insan farklı açılardan ilgi konusu olmuş ve muhtelif meselelerle tartışma konusu yapılmıştır

Bilindiği üzere kelam ilminin temel problem alanları ilahiyat, nübüvvet ve ahirettir. Bu alanlar arasına insan müstakil bir şekilde girmemiş olsa da hem doğrudan hem dolaylı yünden aslında tartışılan meseleler insan üzerinedir. Mu'tezile'nin akaid sistemini oluştururken benimsediği tenzih anlayışı aslında ilahiyat alanıyla ne kadar alakalıysa beşeriyetle de en az onun kadar alakalıdır. Son zamanlarda teknolojik gelişmeler geleceği kestirilemeyecek bir şekilde hızla ilerlemektedirken insanın kendini ve doğayı dönüştürme çabasının sonuçlarının nereye varacağıyla ilgili endişeler de mevcuttur. Avrupa'da özellikle covid-19 salgınıyla hümanizm önem kazanmış ve gen bilim, biyo-teknoloji, nöro-bilim, moleküler biyoloji, tıp teknolojisi, sibernetik bilim, yapay zekâ, enformasyon teknolojisi, mimari ve mühendislik gibi birçok alanda ciddi çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Neredeyse tüm insanlık kapitalizm ve sanayileşme ile sekülerizmin hakimiyetine girmiş ve insan, varlık düzleminde yeniden ve ciddi

anlamda konum değiştirmiştir. İnsanın Tanrı karşındaki konumu dikey hareketlilikten koparak yatay bir düzleme indirgenmiş olduğundan varoluşsal soru ve sorunlar da yeniden gündeme gelmektedir. Günümüzde deneysel ve rasyonel insanın yerini, nano, info, bio insana bırakma fikirleri konuşulurken Kelam alanında da insana dair çalışmalar da yeniden önem kazanmıştır. Bu doğrultuda tezin ana problemi ve alt bağlamları aşağıda sunulmuştur: Mu'tezile'nin ilk asırlarda ortaya koyduğu insan tasavvuru nedir? İnsanın doğası nedir? İnsanın özgürlüğüyle ilgili tartışmalar ve sonuçları nedir? İnsanın ahlaki eylemlerinin kaynağı nedir? Günümüz insanının sorunları bağlamında dinin yaşanabilmesi için Kadı Abdulcebbar'ın sunduğu maslahat formülü nedir?

2. Tezin Amacı ve Önemi

Tezin amacı "insanın ne olduğu" veya "ne olması gerektiği" hakkında Mu'tezile kelamında belirlenen temel nitelikler ve bu niteliklerin İslam düşünce literatüründe yaptığı katkıları belirlemektir. Hümanizmin hem eski hem de yeni versiyonlarında insanın doğayı aşıp doğaüstü bir niteliğe kavuşmasını içeren ve böylelikle varoluşsal olarak kendini tanrı yerine konumlandırmak istemesinden hareketle; İslam düşünce tarihinde de insanın varlık hiyerarşisindeki yerinin özellikle Tasavvuf ve Felsefede Tanrı ile özdeş veya Tanrı ile ortak olarak tasavvur edilmesinin mahiyetlerinin çözümlenmesi ve buna karşın Mutezile kelamcılarının çözümleri irdelenmektedir.

İnanç insan için vazgeçilmez bir olgudur fakat günümüz dünyasında inançlı olmak insan onuru ve özgürlüğü adına tehdit olarak kabul edilmektedir. İnsanın özgürlüğünden vazgeçip üstün bir güce ve kaderine teslim olması olarak düşünölen inanç, insanın özüne ve varoluşuna aykırı olarak görölmektedir. Özellikle inancın usla/araçsal akılla bir türlü barışık olmadığı düşüncesi de günümüzde insanla din arasındaki mesafeyi açmaktadır. Mu'tezile'nin temel yaklaşımını oluştururken insana ve aklına duyduğu güven hem kendi dönemi içinde hem de özellikle son yıllarda Kelam alanında yapılan çalışmalarla gündeme gelmektedir. Çalışmanın

Mu'tezile'nin insan tasavvuruna yönelik müstakil bir bakış açısı sunması ve insanın hem ontolojik hem epistemik hem de ahlaki yönlerine vurgu yaparak anlamaya çalışması açısından önem arz etmektedir.

3. Tezin Yöntemi

Tezin giriş kısmında Kelam, Tasavvuf, Fıkıh ve de Felsefe alanlarında insana dair yaklaşımların nasıl olduğu yahut hangi temel yaklaşımları benimsedikleri genel hatlarıyla sorgulanmıştır. Tezin birinci bölümü İslam düşünce dünyasında özellikle Mu'tezile içinde insanın mahiyeti üzerindeki düşüncelerin ne olduğunu çözümleyerek başlamaktadır. Bu noktada "İnsan nedir?" sorusu tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Özellikle insanın beden mi ruh mu yoksa her ikisinden müteşekkil bir varlık mı olup olmadığı ele alınmaktadır. Daha sonra Kadı Abdulcebbar'ın akıl, nazar ve bilgi üzerine yaklaşımları çözümlenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde temel olarak Kadı Abdulcebbar özelinde insanın mahiyetinin sorgulaması gerçekleştirilmiştir. Özellikle Kadı'nın insan, akıl, bilgi, özgürlük, ahlak ve şeriata dair yaklaşımları nedir ve tüm bunlardan hareketle onun nasıl bir insan tasavvuruna sahip olduğu ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümün ilk kısmında, insanın özgürlük ve sorumluluğu bağlamında özgürlük, ilahi irade ve insan iradesi, kesb, teklif ve mükellefiyet, aslah prensibi başlıkları altında konu detaylandırılmıştır. İkinci bölümün ikinci kısmında da iki ana başlık yer almaktadır. İlki, Kadı'nın akılcı etik yaklaşımından hareketle, Allah insan ilişkisinde ahlakilik, hüsün kubuh ve va'd ve va'id meselelerini, ikinci kısmın ikinci bölümü ise sorumluluk ve gaye açısından insanı; varlık, nimet, şükür, Allah'ı bilmek, maslahat ve şeriat başlıkları altında irdelemektedir.

4. İnsan Tasavvurlarının Tasviri

İslam düşünce geleneğinde insana dair yaklaşımlar hangi noktadan baktığımıza bağlı olarak değişiklikler arz edebilmekle birlikte tüm gelenekte ortak olan bazı yaklaşımlar da söz konusudur. İnsanın bir başlangıcının olduğu varsayıldığında, tıpkı âlem gibi ontolojik bir

muhtaçlığı söz konusu kılar. Bu noktada tüm İslami düşünce, yaratılış teorisi noktasında hem fikirdir denilebilir. Bu ontolojik muhtaçlık bir zorunluluk olarak insanın kendisinden üstün bir varlığa yani Allah'a inanma şeklinde tezahür eder.

Bu noktada dini düşüncede diğer dinlerden farklı olarak insan ontolojik varlığının farkında olduğundan Tanrı ile arasındaki bu farkın da gereği olan tevhidi kabul etmiştir. İnsan ile Allah arasındaki bu indirgenemez fark, ya diğer bir tabirle bu *ontolojik ayrışma* (varoluş düzlemlerinin ayrışması) İslam dünyasında tenzih anlayışına sıkı sıkıya bağlanmaya ve bu düşünceden doğan siyaset, ahlak ve kelami düşüncelerin gelişmesine sebebiyet vermiştir. Yine İslam düşünce sisteminin tamamında peygamberlik insanın mertebesini yahut derecelerini yükseltmek amacıyla var edilmiş bir ahlaki yetkinlik örneğidir. Peygamberin aynı zamanda hem dini hem de şeriatı tebliğ etmesi, öğretmesi ve açıklaması gibi temel fonksiyonları da varlığının anlam kazanmasını sağlamaktadır. Yine ortak noktalar açısından bakıldığında tüm dini bakış açılarında insanın bilinçli,⁷ özgür⁸ ve sorumlu⁹ olduğu kabul edilmekle birlikte bunun niteliksel izahları her bir ilim dalında farklılaşmıştır tespiti yapılabilir. Bu minvalde özellikle özgürlük ve sorumluluk bağlamında keskin ve karşıt anlayışların geliştiği söylenebilir.

⁷ “Allah akıllarda bilgileri fiil ve hüküm için yarattı.” Kadı, Abdulcebbar, *Muğni* XI, S.11,17; Eş'ari kelamcı Cüveyni de akli zorunlu bilgiler üzerinden tanımlamış fakat tamamını değil bir kısmını: Cüveyni, *İrşâd fi Usuli'd Din* (thk. Muhammed Yusuf Musa), s.15

⁸ “Özgürlük nefsin içgüdüsel iffetidir.” Fahreddin Razi, *el Mebahisu'l Maşrikiyye*, Haydarabad 1342, s.2; özgürlük bağlamında Bknz. Gazalî, *İhyau Ulumid Din*, Kahire, 1993 c.3 s.241 istitaat anlamında kullanım için Eş'ari için bknz. el Eş'ari, *el İbane*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1977, s.129 yalnız Eş'ari'de istitaat özgürlük anlamında kullanılmaz daha çok yapabilme iradesi anlamındadır. O gerçek irade ve özgürlüğün yalnızca Allah'a ait olduğunu, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia eder. Bu özgürlükten çok tipik bir cebri yaklaşımdır fakat onlar özgürlük açısından böyle bir anlayış geliştirmişlerdir. Bknz; Atay Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Ankara 2002, s.67

⁹ İrade, insan sorumluluğunu sağlayan en önemli etki alanlarından birisidir. İnsanın fiilini gerçekleştirmeye dönük istek ve eğilimi olarak tanımlanır. Bknz. el- İsfâhâni, *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, İstanbul 1986 s. 301

4.1. Kelâm Perspektifi

Bu bölümde Mu'tezile'nin insan tasavvurundan ziyade Sünni mezheplerin insan yaklaşımlarından bahsedilecektir, zira tezin ana konusu olan Mu'tezili yaklaşım bilahare birinci ve ikinci bölümlerde irdelenecektir.

Maturidi düşüncede insanın anlam ve değerini belirleyen şeyin akıl olduğu bilinmektedir. Çünkü Maturidi yaklaşım insanın verili bir doğasının olduğunu kabul etmekte ve insan eylemde bulunurken iyi ve kötünün yanı sıra fayda ve zarardan hareket etmekte olduğunu varsaymaktadır, fakat aynı zamanda bunları söylerken mezkûr varsayımı düşünmeden ve akıldan bağımsız bir olgu olarak ele almamaktadır. Maturidi yaklaşım daha ziyade insanın aklını ve doğasını birlikte değerlendirmektedir.¹⁰

Bu noktada İmam Maturidi,(ö. 333 / 944) insan doğasının her zaman iyi ve güzele yönelmesinin ancak bu yönelimi içinde barındırması sonucu gelişeceğini söylemektedir. Zira ona göre aklın yönlendirmesi bu noktada fayda vermeyecektir. Çünkü insan doğası sürekli değişim halindedir ve bu yüzden iyi ve kötü de sabit değildir. Diğer bir tabirle insan tabiatının devamlı olarak değişim ve dönüşüm süreci içerisinde bazen kendi tabiatına aykırı şeylere meyletmesinin de imkânı vardır.¹¹ Bu süreç dâhilinde insan tabiatı eğitimle olumlu bir yönde değişebilir ve burada aklın önemli ölçüde rolü vardır. Mesela insanın hacamat yaptırması tabiatına zor ve acı veren bir şeyken akıl devreye girince bu durumu iyi ve olumlu bir şey olarak görür. Maturidi burada akli insanın hevasının karşısına konumlandırarak izah eder ve bu doğrultuda da kerih olandan kaçınmanın aklın bir gereği olduğunu söyler. Bu kaçınmayı ise insan onurunun bir gereği olarak kabul eder. İnsan onuru kişinin kendisi için en faydalı ve

¹⁰ Alper Hülya, *İmam Maturidi'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri*, İçinde: Ed. Türker Ömer, Üçer İ. Halil, *İnsan Nedir?*, İlem yay. 2022, s.108

¹¹ Mâtüridi, *Kitabü't Tevhid*, neş. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruç, TDV yay. 2003, s.354

faziletli olanı seçmesini verili olan akılla sağlamasına yararken kerih olana yönelmeyi dünyevi düşkünlük ve rahatlıkla gerçekleşen düşünmeye mâni bir durum olarak izah eder.¹²

Maturidi'nin insan tasavvurunu çözümlenmede kullandığı insan onuru nitelemesi oldukça önemlidir. Ona göre insan Allah tarafından yüceltilmiş ve muhatap alınmış bir varlıktır. Bunu da Kur'an'dan getirdiği deliller çerçevesinde izah eder. Genel hatlarıyla insanın en iyi bir şekilde/kıvamda (*ahsen-i takvim*) yaratılmış olması, akıl sahibi olması, lisan sahibi olması, temiz gıdalarla beslenmesi ve varlığın yaratılmasının, insanın ihtiyaç ve faydasına olması gibi belli başlı delillerle izah eder. Buradan hareketle İmam Maturidi insanın bu onur ve şerefini ancak takva sahibi olarak ve kalarak koruyabileceğini iddia eder.¹³

Varlığın yaratılmasına karşı insanın, varlığa muhassar kılınmasını Mâtüridi; “O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini size muhassar kıldı. Şühpe yok ki bunda tefekkür eden bir topluluk için deliller vardır.”¹⁴ ayetini örnek göstererek izah etmeye çalışır. Şöyle ki, Allah, insana çeşitli menfaatler vermiş ve yeryüzünde insanın terkedilmediğini ona denizden ve karadan faydalar vererek öğretmiştir.¹⁵

Eş'ari'nin (ö.873 -935) insan tasavvuru da yetiştiği Mu'tezili çevrenin izlerini taşımaktadır. Bu noktada o da daha çok insanın ruh ve beden yönünden varlığını anlamaya çalışmıştır, fakat insanın sorumluluğu ve fiilleri açısından görüşleri Mu'tezile'den farklılaşmaktadır. İnsanın bedenden ibaret olduğu¹⁶ ve ruhun soyut bir cevher olduğu kanaati insanın mahiyetine dönük yaklaşımlarıdır. Onların bu yaklaşımı ölüm sonrası hayatın cismaniliğini temellendirmek için insanı, beden üzerinden tanımlamaya gitmelerinden kaynaklanmıştır ve bu yüzden de Eş'ariler cevher-araz tartışmalarına girmişlerdir. Cevher-araz

¹² Mâtüridi, a.g.e. s.208

¹³ Mâtüridî, *Te'vilatü'l – Kur'an*, VII neş. Bekir Topaloğlu, Mizan yay. 2005 – 2011, s.325

¹⁴ Casiye 45/ 13

¹⁵ Mâtüridî, *Te'vilatü'l Kur'an*, IX, 404

¹⁶ Eş'ari, *Makalat'ı İslamiyyin*, Yazma Eserler Kurumu, çev: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, 2019, s.114

paradigması çerçevesinde her ikisinin de bekası arazların sürekli yaratılmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu görüşler çerçevesinde ruhun ölümsüzlüğüne dayalı bir dirilişin mevcudiyeti pek de söz konusu görünmemektedir.¹⁷ Eş'ari'nin insan sorumluluğu ve fiilleri özellikle Allah'ın iradesi, kudreti ve bilgisi açısından insanı konumlandırma üzerinde düğümlenmektedir. İrade ile kudreti yalnızca Allah'a mahsus kılarak ve insan fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyerek insana özgürlük ve etkinlik alanı bırakmayan Eş'ari, geliştirdiği kesb teorisiyle kendilerine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye çalışmıştır. Yine onlar insan fiillerini ızdırarı ve iktisabi olarak ikiye ayırır ve birincisinin üşüme, titreme, felç iradesiz gerçekleştiğini; iktisabi olanı ise yürümek koşmak gibi iradeli bir şekilde gerçekleştiğini öne sürerek insana özgürlük alanı açmaya çalışmışlardır.¹⁸ Eş'ari kelimasında insan tasavvurunu belirleyen kesb teorisinde tartışılan temel nokta insan eylemlerinde kudret meselesidir. Onlara göre insanın gücü hayatın varlığına bağlı olup zati olarak değil, insanın bünyesi haricinde bizzat Allah'ın halk ettiği bir arazdır. Onlara göre güç bir arazdır ve arazlar da sürekli olmayıp Allah'ın onları devamlı yaratmasıyla mümkündürler. Eş'ari kelimacıların çoğunluğu insan açısından gerçekleşen bu gücün fiil üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığı kanaatindedirler, zira güç de fiil de Allah'ın yarattığı unsurlardır.¹⁹

Fahredden er-Razi (ö. 606/ 1210) ise insanın dört unsurdan oluştuğu, bunların hepsi ya da karışımı olduğu yahut nefsin mizaç olduğu görüşlerini reddeder. Onun açısından insanın hakikati, Allah'ın kendisini terkip ettiği ve onda ilim, kudret ve hayat gibi özel sıfatları yarattığı bedenden ibarettir. İnsanın bu bünyeden ibaret olduğuna dair görüşleri Mu'tezili düşünceyle benzerdir, zira acının, hazzın, sıcaklığın ve soğukluğun bu bünyede meydana geldiği zorunlu olarak bilinir. Bu görüş atomcu geleneğin başından beri savunduğu şeydir fakat Razi'nin insanın mahiyetine dair savunduğu görüş atomcu düşünceyle tamamıyla aynı değildir ve hatta

¹⁷ Haklı Şaban, *Eş'ari ve Cüveyni'nin İnsan Anlayışı*, İçinde: Ed. Türker Ömer, Üçer Halil, a.g.e. s. 99,101

¹⁸ Eş'ari, *el Luma*, nşr ve trc: R.j. Mc.Carthy, Theology of al- Ashari, Matbaatü'l – Katolikiyye, Beyrut 1953 s.92

¹⁹ Ay Mahmut, *Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu*, s.12,13

o atom temelli görüşlerin ahiret bağlamında savunulmasını da eleştirir. Onun insanın mahiyetine dair yaklaşımında soyut bir yaklaşımı benimsediği izlenimi var olsa da o daha çok nefse değil, sıfat, eser ve fiillere odaklanmayı tercih etmiştir.²⁰ Ona göre insan hayatının başından sonuna kadar bedeninin de var olan değişmeyen ve asli parçalarla var olduğunu kabul eder. İnsanın hakikati de aslen budur. Nasıl ki insanda oluşan bir yara tamamen kaybolmuyorsa insan da ölünce onun asli parçaları asla kaybolmaz ve ona ruh diyebilir. Kaldı ki bu asli parçalar oldukça az ve küçüktür. (DNA gibi) Ölüm anında Allah meleklerle bu asli unsurları değişme ve kaybolma olmaksızın insanda kalmasını emreder. Ancak insan sadece bundan ibaret değildir, bu parçalar organlarda eşit olarak bulunan az sayıda parçalardır.²¹

Teftazani'nin (ö. 792/ 1390) insana dair yaklaşımında nefsi, latif bir cisim olarak görürken, akli ve zihni nefisle bir husula ermiş varlık olarak kabul eder. O insanı bilişsel ve niteliksel husul ayrımıyla nefsin keyfiyetini özü ve sureti yaklaşımıyla kavramsallaştırır.²² Ona göre insanın beden dışı bir varlığının oluşu naslarla sabittir ve bu nefis tikel olsun tümel olsun tüm bilgileri idrak eden bir öznedir. Tümelleri bizzat, tikelleri de aletler vasıtasıyla idrak ettiğini ve bunun için duyulara şart olmadığını kabul eder. Çünkü ona göre bilen kalptir. Bilmenin mahalli kalptedir. Zaten burada kalpten kasıt malum uzuv değil insanların ayrışmasını sağlayan ruhtur.²³

4.2. Felsefi Perspektif

İbn Sina'nın (ö.4287 1037) insan yaklaşımında insanın idrak ve hareketlerinde bedene ve bedenselliğe yaptığı vurgu önemlidir. Onun insan anlayışı kabaca üç temel zemin üzerinden hayat bulur. İlki felsefi bağlam, ikincisi bu felsefi bağlamın nefis-beden veya zihin-beden ilişkisine yönelik, üçüncüsü ise bu felsefi yaklaşımın öznel ve nesnel bağlamında nereye

²⁰ Eşref Altaş, “*Fahreddin Razi'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati*”, İçinde: (Ed.) Ömer Türker, Halil Üçer, *İnsan Nedir?* s. 140- 190

²¹ Razi, el – *İşare fi İlmi Kelam*, thk. Muhammed Hamid M. Kahire, 2009, s.382 -383

²² Teftazani, *Şerhu'l Makasid*, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, çev: İrfan Eyibel, Ahmet Kaylı, s.5, 168 - 170

²³ Teftazani, a.g.e. s. 314

düştüğüdür yahut böyle bir nesnelliğin mümkün olup olamayacağıyla ilgilidir.²⁴ Zihin – beden ilişkisine yönelik çağdaş tartışmalarda temel problem, fizyolojik ve sinirsel bağlamda bilinç durumlarıyla hangi aşamada ilişkiye geçtiği ve bu ilişkinin nasıl gerçekleştiğine dönüktür.²⁵ Bu noktada İbn Sina'nın hem filozof hem de klasik bir tabib olarak insanın ya bedensel yönüne ya da düşünsel yönüne veyahut da her iki terkibe de yönelmiş olabileceği sorusu akla gelir. İbn Sina büyük oranda bağlı olduğu Yeni Eflatuncu felsefi geleneğin etkisi altında kalarak nefsi, bedenden bağımsız bir cevher olarak görmektedir. Bu minvalde İbn Sina insanı ne salt biyolojik ne de salt akla indirgenmiş olarak görmektedir. Zira İbn Sina nefis-beden ilişkisi yaklaşımını Galen tıbbıyla temsil edilen devrin bilimsel mirası ve de Platon ile Aristo kanalıyla gelen felsefi mirasla ilişkili olarak incelemektedir. Bu doğrultuda da İbn Sina bir taraftan zat, cevher ve mahiyet olarak nefsin bedenden bağımsız ve onunla ilişkili olmayan bir yanının olduğunu ifade etmekte, diğer taraftan da benlik bilincini temellendirmeye çalıştığı uçan adam örneğinde bedensel fiillerin ilkesi olan nefsin, ancak bedenle birlikteliği esnasında nefis adını aldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nefis dendiğin zaten bedenle ve hareketle ilişkili bir şeyi kastetmekte ve bu yönüyle de bedensel fiillerin ilkesi olan nefsi bütün olarak ortaya koymaktadır. İlk bakışta düalist bir yaklaşım gibi görünen bu yaklaşımı nefsi bedenle ve bedensel hareketle ortaya çıkan bir şey olarak değerlendirdiğinden düalist olarak değerlendirmek doğru değildir. İbn Sina, nefis- beden ilişkisi ile nefsin zati, cevheri ve mahiyeti ile olan ilişkisini, fiillerin ilkesi olması bakımından inceler.

İbn Sina'nın esas itibariyle nefis olması bakımından nefis ile zat, cevher ve mahiyet olması bakımından nefis arasında yaptığı ayrımla nefsin bireyselleşerek, özelleşerek ve farklılaşarak öznel bir varlık haline gelmesi bedene ve bedenle birlikte nefse bağlanmakta, nefsin her türlü bireysellik farklı olarak dikkate alınabilmesini zat, cevher ve mahiyet olması

²⁴ Tiryaki M. Zahit, *İbn Sina'nın Kitabü'n Nefs'inde Beden ve Bedensellik*, İçinde (Ed.) Ömer Türker, H. Üçer, a.g.e. s. 372

²⁵ Solms Turnbull, *Beyin ve İç Dünya – Öznel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, İstanbul Metis 2015, s. 61, 63

bakımından nefse ait görmektedir. İnsanlar arasında farklılaşma, bireyselleşme ve çoğalmalar bir mahiyet farkı olmayıp derece farkına işaret etmektedir. Nefsin bedenden ayrılığında sonra ortaya çıkan muhtemel aynılık ve bireyselleşmeyi ortadan kaldıran durum, nefsin bedenden ayrılığında sonra bile bireyselleşmesinin devam ettiğini temellendirmek içindir. Çağdaş yaklaşımda gerek “biz” gerekse “ben” lafzıyla kendisine referans yaptığımız şeyin zihnimizde vuku bulan milyarlarca işlem sonucunda teşekkül eden kimyasal ağın, İbn Sina’daki nefis, nefis olması bakımından bedeni dikkate almak zorundayken, nefsin cevheri bakımından dikkate almak zorunlu değildir.²⁶

Diğer bir felsefi yaklaşım Sühreverdi’ye (ö. 587/ 1191) ait olan insanın hakikati ve kendilik bilgisi, ontolojik ve epistemolojik bağlamın eklektik biçimi olarak nitelenebilir. Sühreverdi insanı, nefis ve beden olarak ikiye ayırmasa da ontolojisi gereği insanı hakikatinde güçlüden zayıfa, kemalden noksana doğru bir iniş dolayısıyla bir derecelendirmeye tabi tutmaktadır. Nur olan nefsin kendini bilme sürecinde bedenle bağının bir özdeşlik değil bir bağdaşlığa dayanması, nefsin hakikatinin nur, bedeninin ise bu nura ayna olduğu sonucuna götürür. Sühreverdi’nin bu tezi açıklarken kullandığı “başkası” tabiri, beni/benliği tarif etmek için kullandığı bir kelimedir.²⁷ Bu düzlemde Sühreverdi’ye göre zatın kendisi temel bir gerçeklik olarak belirlenmekte, başkasını bilmek de “ben”e bağlı “izafi/ görelî” bir ilişki olarak belirlenmektedir. Bu noktada nefsin ne olduğunu bilmek kadar ne olmadığını bilmek de en az onun kadar önemlidir. Dolayısıyla nefsin kendini bilmesi aynı zamanda kendi dışındakini de bilmeyi gerekli kılar.²⁸

Öncelikle Sühreverdi’de “ben” diye işaret edilen insan nefsi “saf/soyut nur” olarak belirlemektedir. Bu nurun en önemli özelliği kendini bilme noktasında herhangi bir engelinin

²⁶ Tiryaki M. Zahit, *Fahreddin Razi’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati*, içinde: İnsan Nedir s. 414 - 428

²⁷ Sühreverdi, *Hikmetü’l İrşad*, Mecmua-i Musannefat -1 Şeyh -i İrşak II içinde (tsn. Ve muk. Henry corbin vd.) IV Tahran 2001, s. 20

²⁸ Turğay Fatma, *Sühreverdi’de İnsanın Hakikati ve Kendilik Bilgisi*, içinde: İnsan Nedir, s. 431- 434

olmamasıdır; bilakis kendini idrak eden saf mücerret bir ruh olarak tebarüz etmesidir. Bu ruh diri (hayy), idrak edici (derrak), ve faaldir/etkindir. Nuru cisimden ayıran da bu yönleridir. Nefsin (özün, benliğin) burada “cevher” olarak nitelendirilmesi, onun bedenden ayrı olduğunu gösterir. Mezkûr yaklaşıma göre, nefsin belirlenimi, ayrışması ve somut varlıklarda şahıslaşması, mizaç (kişilik yapısı) ile gerçekleşir.²⁹ Mizaç, karakterinin ve özelliklerinin oluşumunda etkili olan bir “araz”dır ve diğer arazlarla birleşerek belirlenim kazanır. Mizaç aynı zamanda insanın istidatını (kabiliyetlerini, yeteneklerini) de belirler. Sühreverdi, bu istidadın meydana gelişini, nurlar arasında tesis edilen aklı münasebetler ve muhkem yıldızlar arasında var olan konumsal ilişkilerden meydana gelen heyet ve suretler arasından kendi için uygun olanı seçmesi sonucu oluştuğunu söyler. İnsan türünün rabbi/ilkesi olarak nitelendirilen Cebrail’in gölgesi, insanın fiziksel âleme inişi sırasında insanın sureti ve organları olarak ortaya çıkar. Bu gölge, insanın nefsinin (özünü, benliğini) temsil eder ve insan “ben” diye adlandırdığı şeydir.³⁰

Sühreverdi, nefsi (özün, benliğin), münferit, manevi, tanrısal ve ruhsal bir cevher addetmiştir. Buna en önemli delil olarak da nefsin kendi zatını (kendi varlığını) idrak edişini gösterir. Nefsin idrak edilme özelliğinin yanı sıra, nurun oluşumu ve mücerred ruhun zatında apaçık ve zatı gereği müdrük oluşu da aynı şeyi açıklar. Bu nedenle, nefis cevher olmasına rağmen, cevherlik onun mahiyetine (özelliğine) dahil değildir. Bu yüzden, idrak mahiyeti bakımından herkeste aynı yoğunlukta ve şiddette değildir. Sühreverdi’ye göre insan, âlemin bir aynası ya da benzeridir ve büyük âlemde ne varsa onun bir gölgesi ya da kopyası mesabesinde olan, diğer bir tabirle bir âlem-i sağır olan insanda da bir örneği vardır. İnsan, hayvanatın ve nebatatın bütün gücünü kendi uhdesinde toplayan bir mahluktur.³¹ Bu yüzden insanın yetkinlik yolculuğunda kendi sınırlarını, yeteneklerini, engellerini bilmesi yani kendini bilmesi âlemin

²⁹ Sühreverdi, *Hikmetü'l İrşad*, s.83-84

³⁰ Turğay Fatma, içinde: *İnsan Nedir*. s.435 -436

³¹ Sühreverdi, *a.g.e.*, s.458

kendindeki işaret ve alametlerini bilmesi demektir. Bu nedenle nefsin bedenle ilişkisi nefis için kemalle, beden için nur olan nefisle tezahür eder ve böylece bilfiilliğe ulaşmak mümkün olur.³²

Büyük tarih felsefecisi İbn Haldun'un (ö.808 / 1406) insan tasavvuruna da temas edilecek olursa; o da hem kendi dönemi hem kendi düşünce dünyasıyla uyumlu bir insan tasavvuru geliştirmiş ve insanı düşünen, sosyo- politik bir canlı olarak tanımlamıştır.³³ İnsanı hem doğal hem tikel doğasından ve ona kurucu pratiklerden rol veren bir mekân olarak tanımlamıştır. Bu ilkesel tanımlamada önemli olan iki nokta vardır; birincisi insanın doğasının kabulüdür, ikincisi ise insanın sosyo-politik bir canlı oluşudur. İbn Haldun'a göre kelamcıların ve filozofların insan tanımlamaları bir yandan metafiziğe yönelerek nefsi, öte yandan da fiziğe yönelerek bedeni ön plana çıkaran yaklaşımlardır. Aslında bu iki perspektif de niteliksel olarak aynı konuma sahiptir. İbn Haldun ise bu iki yaklaşıma yeni bir perspektif kazandırır. El ve meleke kavramlarıyla insan doğasına veya alışkanlıklarına yaptığı vurgu onun insan tanımında en önemli kavramlardır. O halde insan, aklın ve elin iş birliği ile eyleyen, eyledikçe de meleke sahibi olarak farklılaşan ve benzeşen bir varlıktır. İbn Haldun'un bu tanımlamasında insanın birinci doğası/tabiatı/zorunlu doğa ve de ikinci doğası kavramsallaştırması insan tasavvurunda önemli köşe taşlarındandır.³⁴Burada ayırım ilim, sanat, kültür ve yaşam tarzları bakımından insanlar arasında oluşan hem bireysel hem de sosyo-politik farklılıklardır. Burada insanın birinci doğası varoluşu nokta-i nazarından sosyo-politik yaşamın zaruri ve külli zeminine temas ederken, mümkün ikinci doğası onun tikel, değişken ve farklılaşan zeminine temas etmektedir. Bu durumda alışkanlıklar birinci doğanın zorunlu ama normatif ve ideal olmayan sosyo-politik varlığına işaret ederken ikinci doğa insanın dönüşen ve böylece nesnelere ve koşulları da özneleştiren bir sistemin adıdır.³⁵

³² Turğar Fatma, *a.g.e.* s.447 -448

³³ Gökdağ Kamuran, *Nesenin Özneleştiği Mekân Olarak İnsan*, a.g.e. s. 451 - 472

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, II Kahire: Daru Nehdatis Mısır 1982, s.47-475

³⁵ Kamuran Gökdağ, *İktidar Teolojisi, İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, Klasik yay. İstanbul 2019 s. 105 -106

Molla Sadra (ö.1050/ 1641) düşüncesinde insanın mahiyeti, nefsin ortaya çıkışı yönünden cismani, bekası açısından ruhanidir. Bu bakış açısı birçok yönden bir ön kabul olarak kabul edilebilir. Mesela cismani ve ruhani olması açısından bir geçişlilik söz konusudur ki bu, nefsin bir dizi aşamalardan geçip değişebileceğini gösterir. Başta cismani olup ruhaniliğe evrilmesi nefsin cevherde dönüştüğünü gösterir. Peki bu hareket ve dönüşüm nasıl gerçekleşir? Bu nefsin “kabul edicilik” üzerinden tanımlanmasıyla olur. Bu yapı kendinde ruhu ve canlılığı kabul eden bir hüviyettir. Yaşamdaki etkileşimlerde ilk zuhur edenler beslenme, büyüme ve üreme iken akabinde his ile hareketin canlılığı ve en nihayetinde de bilgi ile temeyyüzün canlılığı zuhur eder.³⁶ Hayatta bu mezkûr türlerin tamamının kemal formları mevcuttur ki bunların tesiri de maddeyi aşan bir yapıyı haizdir. Bunları icra eden temel yapı nefis diye tesmiye edilir ki en iptidai olan bitkisel, en üstte olansa aklidir. Molla Sadra’ya göre nefsin kemal çerçevesinde tanımlanması suret çerçevesindeki tanımına nazaran daha uygundur. Kemal dereceleri farklılık arz eden insanlarda da mezkûr nefis ve kuvveler değişik derecelerde tezahür edebilir.³⁷

İnsan açısından bilme edimi, mikro kozmosun (âlem-i sağır) kendi iç dünyasında makro kozmosu (âlem-i kebir) ihata edip sürekli yeniden var etme süreci ile iç içe geçmiş öznel bir faaliyet olarak tezahür eder. Bu süreçte makro kozmostan beslenmekte olan mikro kozmos bu etkileşimle birlikte mütemadi bir dönüşüme uğramakta ve böylelikle de daimi bir biçimde mikro kozmos olarak inşa olma hâlini deneyimlemektedir.

4.3. Fıkhî ve Sufî Perspektif

Fukahaya göre insanın anlamı bezm-i eleste verdiği sözle başlayıp kabre kadar giden yolculuğuyla sonlanır.³⁸ Bu süreçte insanın verdiği bu sözden hareketle mükellef olma serüveni

³⁶ Molla Sadra, *Esfar*, Tahran, 1380 c.8, s.6

³⁷ Parıldar Sümeyye, *Molla Sadra Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti*, içinde: İnsan Nedir, s.475 -484

³⁸ Baydar Tuba, *Fıkhî Açından İnsan Tasavvuru*, a.g.e. s. 519

ve mükellefiyetin şartları üzerinden insanın varlığı anlamlandırılır. İnsanın keramet vasfı olan onuru, ismeti ve ahsen- i takvim üzerine yaratılmasının sonucunda dünyada halife olarak seçilmesinin fikhî yansımaları, insanın mahiyetini belirler. Bu noktalar üzerinden nefis, ruh ve akıl üzerinden değerlendirmeler yapılır. Bu açılardan özellikle Hanefî fikhının felsefe ve kelamî yaklaşımlarla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Fikhî kaynaklarda mükellefiyet ve teklif teorisi ayrıntılı bir biçimde ele alınmış; vucûb ve edâ ehliyeti üzerinden de akıl aynı şekilde irdelenmiştir.³⁹

Tasavvufun tarihsel gelişim sürecinde insana dair yaklaşımları iki ana çizgiden hareketle oluşmuştur.⁴⁰ Erken dönem fikh ve kelam geleneklerinin içerisinde gelişen insan tasavvuruyken diğeri İbn'ul Arabî (638 / 1240) ve Konevî (ö.673 / 1274) ile gelişen felsefî geleneğin içerisinde gelişen insan tasavvurudur. Bu noktadan tasavvufun insana dair yaklaşımının en önemli yapı taşı insanı, “Tanrı” vasıflarıyla anlama ve tanımaya yönelik yaklaşımlarıdır. Onlar insanı varlık, bilgi ve ahlaki değer bakımından çözümlenmeye gitmişlerdir. Bunun ise ancak Allah'ı bilmekle mümkün olduğunu, Allah'ı bilmenin de yalnızca insana has bir meziyet olduğunu kabul ederler. Bu noktada insanlar arasında bir derecelendirme olması gerekebilir ki bunu Tirmizî, (ö. 320 / 932) idrak araçlarının (sadr, kalp, fuad ve lübb) çeşitli ibadet ve pratiklerle ve kişi bu sayede güçlenip ilahî davetin anlam katmanlarına vakıf olabilir.⁴¹

Sufiler bu yöntemi “ma'rifetü'n nefis ve ma'rifetullah” olarak kavramsallaştırmışlardır. Bu noktada insanın bu anlam katmanlarına matuf olması için varlık ve kemal arasındaki dairesel ilişkiye girmesi gerekir. Bu insanın nasıl var olduğu ve nasıl yetkinleşeceği sorusuyla aynı soru ve de cevap da aynı cevaptır. Çünkü bu ilişki daireseldir. İnsan ilk var olduğu andan beri sürekli

³⁹ Debûsî, *Takvimü'l Edille*, Beyrut : Daru'l Kitabi'l İlmiyye, 2001, s.417

⁴⁰ Başer, H. Bayram, *Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana*, içinde: İnsan Nedir, s. 528- 530

⁴¹ Hakim et- Tirmizî, *Beyanu'l -fark beyne' sadr ve'l kalb ve'l fuad ve'l lübb, Kalbin anlamı* : Beyanü'l fark, thk. Ahmed Abdurrahim es Sayih Kahire 1998, trc. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s.145-146

tavırdan tavra girer, suretten surete bürünür. İnsan bu ilk varlık suretini zamanın ve mekânın olmadığı yerde kabul etmiştir. Bu kabul insanın Hakkın ezeli bilgisinden ilk ayrılış ve manevi intikal halidir. Bu ayrılış sonrası insan çeşitli sülük ve mertebelere sahip olurken kendi hususi özelliklerini de korur. Netice ise insan yaratılışı kemal derecesine varıncaya ve istiva itmam edilinceye kadar mütemadi bir şekilde başkalaşmaya tâbi olur.⁴² İnsanın kaderi Allah'tan gelip ona doğru gitmektir ve bunun yolu insan, amacı da Allah'tır. Bu yolculukta çabalayan insanlar gerçekten “insan” olmayı hak ederken diğerleri beşer olarak telakki edilir. Bu açıdan tasavvuf da insanı dolayısıyla Allah'ı tanımakla ilgili bir entelektüel bir uğraştır.⁴³



⁴² Konevî, Tasavvuf Metafiziği: *Miftahu'l Gayb*, trc. Ekrem Demirli, Kapı yay. İstanbul, 2014, s.145 – 146

⁴³ Başer, H. Bayram, *Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana*, içinde: a.g.e. s. 528- 530

I.BÖLÜM

MU'TEZİLİ DÜŞÜNCEDE VARLIK OLARAK İNSAN

İslam'ın kurucu unsur olarak ortaya koyduğu dünya görüşü, tanrı, alem, varlık, bilgi ve değer gibi her türden yaklaşımı etkisi altına almış ve dönüşüme tabi tutmuştur. Nübüvvet öncesi dönemde hâkim olan din ve inanışların da İslam'ın ortaya koyduğu bu yeni perspektiften etkilendiği açıktır. Özellikle Hristiyanlık, Yahudilik ve Putperstliğin hâkim olduğu Arap Yarımadasında İslam ile insan tasavvurlarına ve Tanrı anlayışlarına bazı eleştiriler ve değişimler meydana gelmiştir. İslam'ın tevhid ve tenzih anlayışının uzantısı olan anlayışlar toplumu hem siyaset hem ahlak yönünden etkilerken insanı da kulluğunun farkına varma noktasında varoluşsal anlamda etkisi altına almıştır.

Erken dönem kelami yaklaşımlarda Mu'tezili düşünce sisteminin insan tasavvuruyla ilgili rakip iki tasavvur vardır. Birincisi doğa fikrinden bağımsız bir insan tasavvuru mümkün müdür? sorusu üzerinden ilerlerken neticede insan doğasını reddeden düşüncedir ki Ebu'l Huzeyl el- Allaf (ö. 235/ 849) ve Kadı Abdulcebbar bu fikir üzerinden düşüncelerini oluşturmuşlardır. Diğer ise Nazzam (ö.231/ 845) ve Cahız'ın (ö.255/869) savunduğu görüştür ki o da insan doğasını kabul eder ancak her insanın özel bir yeteneğe sahip olduğu fikrinden hareketle atomcu bir insan doğası fikri geliştirmiştir. Neticede bu iki düşünce ekolünde ortak olan şey insan nedir sorusuyla insan eylemlerinin kaynağında ne bulunur sorusunu aynı anda düşünmüş olmalarıdır. İnsanın mahiyetinin tartışmaya açılması veya gündem olmasının kelimciler açısından iki sebebi vardır.⁴⁴ Klasik dönem kelam literatüründe insan tasavvurunda özellikle Hristiyan geleneğin Tanrı anlayışının da etkisiyle diri, düşünen kudret sahibi insan tasavvuru ön plandadır. Diğer taraftan Gazzali (ö. 505/1111) sonrası felsefi nefis telakkileri yeniden güçlü bir şekilde İslam geleneğinde yerini almıştır diyebiliriz. Erken dönem

⁴⁴ Maturidi, *Kitabü't Tevhid*, s.354

kelamcılarının nefsi bir cisim olarak tasavvur etmelerinin sebebi Tanrı ile alem arasındaki soyut aracı varlıkları reddetmesi, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik ayrımı tahrip edecek düşüncelere yol açma ihtimalinin bulunması, bedensel dirilişin ortadan kalkması gibi bir dizi kaygılardan hareketle oluşmuştur.⁴⁵

Mu'tezile'nin antropomorfizme karşı çıkmasının sebebi, her türlü teccim ve teşbihe varacak yaklaşımlara karşı çıkmaktır. Bu durum sadece insanın Allah'a karşı değil kendine karşı da yabancılaşmasının önüne geçmek içindir. Halbuki Hasan Hanefi'ye göre İslam Kelamı Allah merkezli kelam anlayışının yerini artık insan merkezli ve müdahale edilebilir bir alan olarak yeniden oluşturma taraftarıdır. Çünkü insan bizatihi yaratıcı olan Allah tarafından vahye muhatap kılınmıştır ve bu durum da insanın pasif/edilgen olmaktan daha ziyade aktif/etkin bir özne olması gerektiğini gösterir.⁴⁶

Hanefi'ye göre insan hürriyeti tabii yasalar ve sosyal hayatın bir yansıması olan tarihsel şartlara bağlıdır. Kader addedilen şey Tanrısal kudretin müdahalesinden ziyade sosyal pratiğin belirleyici gücü olarak tezahür eder. Bu durumda hür irade Tanrı ile değil de daha ziyade dünya ile ittifak halindedir. Dolayısıyla beşerin davranışlarını kısıtlayan, Tanrı değil dünyadır. Sosyal ve siyasi yapılar dâhilinde insanın sosyal eylemi, temelde insan hürriyetinin bir ifadesidir.⁴⁷

Hanefi, vahyi bilgi konusunda insanın kendi kendisinin, özgür, özerk ve sorumlu olduğunu keşfetmesi gerektiğini ve vahyi metinlerin dikey perspektiften yatay perspektifte okunması gerektiğini savunur. Zira vahiy meselesi peygambere veya Tanrı'ya vabeste değildir. Bu yüzden vahyin yatay konumda okunması onu tarihsel bir bağlama yerleştirmek demektir. Bu da hakikatin insanlar arasındaki bir ilişki ve gerçekliğe gizlenmiş bir olgu olarak algılanmasını sağlayacaktır.⁴⁸ Özellikle şimdilerde muhafazakâr zihin, hayatı vicdanlarıyla

⁴⁵ Türker Ömer, Üçer Halil, *a.g.e.* s. 7,8

⁴⁶ Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. V. Akyüz, Bayrak Matbaası 2000, s.85

⁴⁷ Hanefi, *a.g.e.*, s.90

⁴⁸ Hanefi, *a.g.e.*, s.84

“fikh” edemeyenlerin, tarihi yapamayıp ya da onu kontrol edemeyip kendilerine ussallıkla/ araçsal akılçılıklarıyla bir “kurnazlık fikhı” yahut hile -i şer’iyye geliştirerek yaratılmış tarihin peşinde sürüklenip durduklarını görmezden gelmeyi yeğlemektedir.⁴⁹

1. Beden Teorisi

İnsanın bedenden ibaret olduğunu savunan ilk kelamcılar Mu’tezile’den Ebu’l Huzeyl el Allaf’dır. Ebu Ali el – Cübbai (ö.303/916) ve Kadı Abdulcebbar da bazı farklılıklarla onun bu görüşünü benimsemişlerdir.

Ebu’l-Huzeyl’in âlem anlayışında iki temel unsur bulunmaktadır, bunlar hareket ve sükûndur. O, zaruri araz olarak âlem özelinde hareketi, insan özelinde ise iradeyi öne çıkartmıştır. Yine onun kanaatinde insanda yaşam, nefis, ruh ve de duyuların tamamı kesin/kati olmayan, değişken arazdır ve bu haliyle insan, görünen bir şahıstır. Saç ve tırnakları hariç bedenden ibarettir. İnsanda fail olan şey, cesedin tek başına parçaları veya parçaların oluşturduğu bir bütündür.⁵⁰ Ebu’l-Huzeyl nokta-i nazarından insan dendiğinde akla gelmesi lazım gelen şey bedenden ibarettir. Ruh dendiğinde ise yalnızca insana ait bir arazın akla gelmesi icap eder. Allaf ise insanın parçalardan oluşan bir varlık olduğu kanaatindedir. Bu parçaların hiçbiri diğerlerinden üstün değildir. İnsan temel olarak bu parçaların tamamının cemedilmiş halidir.⁵¹ Cismin çözülüşünün ardından aslında cisimle beraber meydana gelmiş olan arazlar da söz konusu olmaktan çıkmaktadır. Oysaki canlılık ise bir nitelik olarak devamlılığını korumaktadır.⁵²

Allaf, insanın idrak etme yetisininin zaruri bir eylem olduğu kanaatindedir. Ona göre idrak doğuştan gelen bilişsel bir işlev olup zorunlu olarak gerçekleşir. Ona göre beş duyu organı birer

⁴⁹ Güler İlhami, *Kur’an’ın Ahlak Metafiziği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s.87

⁵⁰ Eş’ari, *Makalatü’l İslamiyyin*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, s.329

⁵¹ Abdulcebbar, *el Muğni* c.XI s.314

⁵² Ess, J. Van, *Theologie und Gesellschaft*, c. III, S.266

araç olup onlar yoluyla elde edilen bilgiler zihin ve kalpte birleşip düşünceye dönüşür.⁵³ Allaf'ın atomculuk düşüncesi, felsefi kozmolojide ikame edilen zorunlu illet-malul ilişkisine bir alternatif olarak, kelamcı âlimlerce tesis edilen sebep-sonuç münasebetine dayanır.⁵⁴ Ebu'l-Huzeyl, insanın beden yönünü ön plana çıkarırken, ruh ile ilgili görüşleri biraz daha bulanık bırakmıştır. Ona göre nefis, ruhun dışında bir anlamdır. Ruh da hayatın dışındadır. Hayat ise arazdır. Uyku halinde insanda hayat bulunduğunu; fakat ruh ve nefsin ondan ayrıldığını ifade etmiştir.⁵⁵

Ebu Bekr el-Esamm'a göre de insan görünen şeydir, ruhu olmayan tek bir şey, tek bir cevherdir, duyularla algılanan, idrak edilen şeydir. İnsan bedeninden başka bir şeyi kabul etmeyen Esamm, nefis ve ruhtan kastedilen şeyin bizatihi bedene karşılık geldiğini söyler.⁵⁶ Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinde eksik kalan kısımların da Kadı Abdulcebbar tarafından tamamlandığı görülmektedir. "İnsanın bedenden ibaret olduğunu söyleyen Kadı Abdulcebbar, insanın tezahür ettiği haliyle beden bütününden ibaret olduğunu, bunun dışında bulunan ya da içine girmiş olan başka bir şey olmadığını söyler."⁵⁷ Bu doğrultuda ruh bedenden bağımsız olarak insana canlılık kazandırmakta ve insanın eylemde bulunmasını mümkün kılmaktadır düşüncesi Kadı Abdulcebbar'a göre mümkün olamaz, zira insanı eyleyen kılan dirilik unsurunun mutlak surette bir mahalle sahip olması icap etmektedir. Misal olarak sıcaklığın, soğukluğun ve benzer bir şekilde acının algılanması ancak ve ancak bir bedene sahip olmakla mümkün olabilmektedir. Bu noktada o, ruh beden düalizmini yanlış görmekte ve kesinkes reddetmektedir.⁵⁸

⁵³ Ess, a.g.e. s. 270

⁵⁴ Ess, a.g.e. s.251

⁵⁵ Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları,2. Basım 2013 s. 245

⁵⁶ Eş'ari, *Makalatü'l İslamiyyin*, a.g.e. s.114

⁵⁷ Eş'ari, a.g.e., s.114

⁵⁸ Ömer Türker, Üçer Halil, *İnsan Nedir*, s. 71

Kadı Abdulcebbar beşere hayat bahşeden unsur olarak ruhun insanın vicdanında yerleşmiş olduğunu savunan düşünceyi de; bedende herhangi bir organda etkili olanın ona bitişik olmakla olacağını, kalpten insanın diğer uzuvlarına doğru gerçekleşen görünürde herhangi bir hareketin olmadığı durumlarda vuku bulmayacağını söyleyerek tenkit etmektedir. Buna karşın insana canlılık bahşeden unsurun arazlar olduğunu iddia etmek de ona göre kabul edilemezdir, zira arazlar, en temelde etkin bir nedenin eseri olarak kendi başlarına yeter neden olamazlar.⁵⁹

Kadı Abdulcebbar insanı ruh olarak tanımlayanların düşüncesini şu açıdan örnekleyerek de tenkit etmektedir. Sağlıklı bir organı işletebiliyorken kötürüm bir organı işletememek ruhun bedene hâkim olmadığına göstergesidir. Benzer şekilde duyu organlarımızın tefessüh etmesiyle duyu ve algılarımızın bozulması, ruh benzeri etkin bir cevherin var olmadığını ortaya koymaktadır.⁶⁰

Ruh ve beden düalizmini reddettiği gibi ruh ve beden birleşimini kabul eden Bişr el-Müteber'i de eleştiren Kadı Abdulcebbar, canlı (hayat) olmakla diri (hayy) olmanın bambaşka şeyler olduğunu ifade eder. Aslına bakılırsa bu fark Kadı'nın insan düşüncesinin temel parametresi olarak gözükmektedir. Bu düşünceye göre, canlılık, hayat, bilgi ve kudret sahibi olma niteliklerinin anlaşılmasına bağlı olarak, söz konusu kavram çiftinin anlaşılması için organların birbirleriyle nasıl etkileşim içinde olduğunun anlaşılması gerekir. Bu nedenle, insanın hayat sahibi olması , organlarımızın tek tek canlı olmasıyla ilgili bir durumdur. Bir organın duyum ve algı yetenekleri, onun sıcak, soğuk ya da acıyı hissedebilme yeteneğine denk düşer. Bu gerekçeden hareketle organlarımızın hisseden bir niteliği haiz olduğunu; fakat kanın ve saç telinin ise mezkûr niteliklere sahip olmadığını ifade etmektedir.⁶¹ Tikel bir zeminde birer birer düşünüldüğünde canlılık ihtiva etmesine karşı organlarımızın diri olmadığını ileri süren Kadı

⁵⁹ Ömer Türker; Üçer Halil, a.g.e., s. 72

⁶⁰ Abdülcebbar, *el- Muğni*, XI, s.339

⁶¹ Abdülcebbar, *el- Muğni*, XI, s. 309- 313

Abdulcebbar'a göre sıcaklık ve soğukluk hissinin karşıt duyular olmasına rağmen aynı duyu organı tarafından hissedilmesi eylemlerin organlar tarafından hissedilmediğinin kanıtı olarak gösterilebilir. Zira bir duyu organının aynı anda birden fazla hissi algılaması söz konusu olamaz. Bu nedenle, duyu organlarının dışında bir öznenin eylemleri olmalıdır. Bu özne, insanın bütünüdür ve “diri” olarak adlandırıldığında, bu bütünün anlaşılması gerekmektedir. Bu özne, yaşam sahibi olmanın ne manaya geldiğini ifade etmek için, güç yetirme ve bilgi sahibi olma niteliklerini temel alır. Bu bağlamda bir varlığın hayat sahibi olma niteliğini haiz olmasının kanıtı, güç yetirme ve bilgi sahibi olma niteliklerine sahip olmasıdır.⁶²

Kadı Abdulcebbar'a göre insan dendiğinde anlaşılan şey “yaşayan kudret sahibi” (el - hayyu'l kâdir) olandır.⁶³ Kadı'nın burada kullandığı kudret kavramıyla Nazzam'ın *nefs* için kullandığı *kuvve* kavramı neredeyse aynı gibidir, fakat diğer atomcu kelamcılar gibi Kadı da burada *kudreti* bir şey yapabilme imkânına sahip olma anlamında kullanmıştır. *Kuvve*, belirli bir yönelimi yapma gücünü ifade eder.⁶⁴ Bu nedenle, kuvve kavramını kullananlar, belirli bir organın kuvve sahibi olduğunu söylerken, kudret kavramını kullananlar ise insanın bir bütün olarak kudret sahibi bir varlık olduğunu ifade ederler.⁶⁵ Kadı'ya göre, insanın bizatihi kendinden kaynaklı herhangi bir gücü söz konusu olamaz ve her fiil öncesinde, kendisine hariçten bir güç verilerek eylemlerini gerçekleştirir.

2. Yapı Olarak İnsan

Kadı Abdulcebbar insanın mahiyeti hakkında konuşurken atomculuğun kavramsal çerçevesini referans alarak konuşur. Çünkü onun ön plana çıkartmak istediği şey varlık ve mevcut kategorisinde insanın nerede olduğuyla alakalıdır.

⁶² Abdülcebbar, *Şerhu'l -Usuli'l Hamse*, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, haz. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013 İstanbul, s.161

⁶³ Abdülcebbar, *el -Muğni*, IX, s. 314 -317

⁶⁴ Cürcanî, *Kitabu't - ta 'rifat*, Beyrut 1983s. 75 -77

⁶⁵ Türker, Ömer; Üçer, a.g.e., s. 75- 76

Basra geleneğine göre, Kadı Abdulcebbar, varlığı kadîm, yani Allah ve muhdes (yaratılmış) olarak ikiye ayırır. Kadîm olan Allah, kendisi bizzat kadîmdir ve cisim veya araz gibi özellikler taşımaz. Bu nedenle, âlem de Allah ile eş değer olamaz ve ne ezeli ne de ebedidir. Âlemde, cevherler ve arazlar dışında başka bir şey yoktur.⁶⁶

Mu'tezile'nin genel prensibi tenzihten hareketle Kadı, Allah'ı bilmenin, sebep sonuç zinciri şeklinde tasarlanan bu dünyada ilk ve en önemli görev olduğunu söyler. Bundan hareketle Allah bir cisim olmadığı için ona arazlar da atfedilemez.⁶⁷ Ona göre Kadim olan Allah dışında her şey hâdistir. Mahluk olan ve fani olan her varlığın bir yaratıcısı mevcuttur ve O da Cenab-ı Hakk'tır, zira onun dışında herhangi başka bir kadim söz konusu edilemez. Dolayısıyla âlemi de var kılan Allah'tır ve hâdis/sonradan yaratılan âlemdeki olan her şey, mümkün kategorisinde mütalaa edilir. Buradan hareketle Allah'ın bilgisine de zaruri yoldan değil de nazari yoldan ulaşılır.⁶⁸ Kadı Abdulcebbar'ın buradaki temel motivasyonu insan ve âlem üzerinden Allah'ı ve onun sıfatlarını tanımaya çalışmaktır ki bunun için böyle bir ayrıma gider. Kadı'nın atomculuğa dayalı bu kozmolojik algısı doğal olarak onun insanı da bu çerçevede fiziksel ve özel yapısıyla ele almasına sebebiyet vermiştir.

Kadı, insanı eylemleri ve fiziki yapısı üzerinden açıklar. Bu bağlamda ona göre hayat, düşünmeye, idrak etmeye ve hissetmeye eşdeğerdir. Kadı'ya göre hayat her ne kadar insana eklenen bir araz da olsa düşünme, hissetme ve idrak etme için vazgeçilmez bir unsurdur. O, insanın fiziksel yapısını temelde hayat, hayy, bünyeyi mahsusa, cümle ve fail gibi unsurlarla açıklamaktadır.⁶⁹

⁶⁶ Abdulcebbar, *Şerhul Usuli'l Hamse* , s.352

⁶⁷ Abdulcebbar, a.g.e, s. 360 -372

⁶⁸ Abdulcebbar, a.g.e. s. 146

⁶⁹ Zafar Abdul Basit, *Kadı Abdulcebbar'da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, Ankara Üni. Sosyal Bilimler enst. , 2020 s. 103

Hayy ve hayat kelimeleri çoğu zaman birbirleri yerine kullanılan ifadeler olsa da aralarında küçük farklar barındırmaktadır. Örneğin Allaf'a göre hayy, "*ancak kendisine hulül eden, etmiş bir araz ve kendisinden hasil olan yani meydana gelen bir ruh ile diri olmaktadır.*"⁷⁰ Hayat ise meydana gelen ruhu ve diri olmayı ifade eden bütünsel bir yapıya karşılık gelir. Kadı ruh anlayışı konusunda Allaf'tan farklı düşünür. Ona göre ruh; "*insanın iç organlarında gidip gelen nefestir. Bundan dolayı Allah kendi kelamında ruha nefes ve nefha adını vermiştir.*"⁷¹ O nefesi rikkat sahibi cisimlerin müteşekkil ettiği bir yapı olarak görmüştür. Bu yüzden nefesin hayy'da zaruri olarak bulunması gerekmez; Kadı, bir kişinin aldığı nefesle başka bir kişinin aldığı nefesin farklılığına temas ederek nefesin hayy ile ilintilendiriliyor oluşunu doğru bulmaz. Böyle bir durumda çevreye yayılan rüzgârın da hayy olarak kabul edilmesi gerekir ki bu da mümkün değildir. Bu durumda bedenle bitişik bir yapıyı haiz olsa da ruhun ve bedenin arasında illet-malul ilişkisi yer almamaktadır.⁷²

Kadı'ya göre hayy, bir insanda bulunan manadan ibarettir. İnsan kan ve gıdayla hayy olmadığı gibi ruh ile de hayy değildir. Canlıda hayat için gıdaya muhtaç olma zorunluluğu vardır, fakat bu ihtiyaç canlıdan kaynaklanmaz, çünkü gıda tüketimi her zaman hayydan sonra gelir. Bunun da ötesinde her canlıda bu tüketim farklı bir seviyede cereyan eder ve gıda tüketimi durduğunda ölüm hemen gerçekleşmez. Buradan hareketle her insana özel bir bünye gereklidir ve bu bünyenin (bünyeyi mahsusa) ihtiyaç duyduğu gıda her canlıda farklılaşabilir. Bu özel bünyenin ortadan kalkması durumunda canlılığın da ortadan kalkacağına kuşku yoktur ve bu yasa her canlı için geçerlidir. Bu noktada Kadı için hayy olmanın şartı özel bünyeye sahip olmaktır. O nefes meselesini de buradan hareketle açıklar. Örneğin bazı hayvanların teneffüs etme durumları birbirinden farklıdır, kimi hayvanlar bu temayüle bağlı bir zeminde daha çabuk ölürken kimisi de daha yavaş ölebilir. Yani bu noktadan hareketle gıda ve nefes alıp verme

⁷⁰ Abdulcebbar, *el - Muğni*, c.XI, s. 337

⁷¹ Abdulcebbar, *el - Muğni*, c.XI, s. 337- 338

⁷² Abdulcebbar, a.g.c., a.g.e., s.338

yaşamın zorunlu nedeni telakki edilemez. Yaşamın nihayete ermesi organizma bütünlüğünün tefessühüyle alakalıdır. Yani Kadı hayy ifadesini kullanırken esasında ruh/nefs ifadesini kastetmemektedir. Burada temel odak noktası ise beşerî olan ile kadim olanı ayırt etmektir.⁷³

Kadı, insanı diri (hayy) ve kudret sahibi (kadir) bir şahıs olarak tanımlamaktadır. İnsanın bu özel yapıya göre bina edilmiş olması⁷⁴ onun diğer varlıklardan ayıran bir şahıs olarak tanımlanması demektir. Yine bu şahısta önemli olan nokta onun bir cümle yani bir bütünlük arz etmesidir. Çünkü organlardaki fonksiyonların kısmen ya da tamamen ortadan kalkması cümlelerin kudretini doğrudan etkiler.

Kadı, insanın bütünlüğünü ön plana çıkarmak için, onu ruha indirgeyen yaklaşımlara karşı çıkar. Örneğin, insanın hayy (yaşayan) ve kadir (güçlü) olma niteliklerini tamamen ruhun fonksiyonları olarak kabul eden ve bedeni bu fonksiyonlardan ayrı bir pasif madde olarak indirgeyen iddialara karşı çıkar ve insanın fiziksel bütünlüğüne vurgu yapar. “*Ona göre ruhlarda tasarruf olsaydı, bünyenin bozulması ve kanın tamamen akması durumunda, bünyede ruh bulunmaya devam ettiği için, onda tasarruf ve hayat bulunması gerekirdi.*”⁷⁵ Bu alıntının sahibine göre, fail, iradesiyle bir eyleme kasteden ve onu gerçekleştiren kimse; fiil ise, kuvvet ve iradeli bir kimse tarafından gerçekleştirilen eylemdir.⁷⁶ Ona göre göre insanda meydana gelen fiiller bizzat insanın kendisidir. İnsan bu fiilleri ise kendi bünyesinden hareketle meydana getirir. Zira bu bünye yahut yapı olmayınca insandan söz etmek mümkün değildir, yani insan bu durumda ruhu ile eylemde bulunmaz. Onun tüm eylemleri cümle bütünüyle mümkündür. Diğer bir tabirle Kadı’ya göre insan fail olmakla bütünüyle fail sıfatını haiz olmaktadır.⁷⁷

⁷³ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s. 108 -109

⁷⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 314

⁷⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.315

⁷⁶ Abdulcebbar, *Şerhul Usuli'l Hamse*, s.324- 336

⁷⁷ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s.129

3. Ruhun Tanımsal İçeriği

Ruh nedir, bedenle ilişkisi nedir, ne gibi özelliklere sahiptir? tarzında sorular asıl olarak insan nedir? sorusuyla eş değer bir anlama tekabül eder. İslam düşüncesinde bu minvaldeki sorulara verilen yanıtlar birbirinden oldukça farklıdır. Ruhun mahiyeti konusunda ağırlık kazanan görüşler ise ruhu latif bir cisim olarak niteleyenler ve ruhu soyut bir cevher olarak kabul edenler olarak ikiye ayrılır. Kadı Abdulcebbar'da ruh kavramı latif bir cisim olmayışının yanı sıra aynı zamanda Arap dilinin kullanımıyla kayıtlı bir mefhumdur. Ona göre insanda mündemiç olan ruh esasında insanın aldığı nefesin haricinde var olan bir şey değildir.⁷⁸

Kadı Abdulcebbar, ister latif cisim olsun isterse soyut cevher olarak düşünülün, tek başına ruha yüklenen diri, müdrik, mürid, kadir ve benzeri nitelikleri kendi insan anlayışı çerçevesinde reddeder. Ona göre ruh, bir vasıfla cesetten ayrılmalıdır. Çünkü incelik özelliği olmazsa ruh olmaz. Ruh canlıda meydana geldiğinde bununla incelik/rikkat vasıflanır. O ancak rüzgâr ve alınıp verilen nefes cinsindedir. Bu durumda olanın diri ve güçlü olması imkânsızdır. Çünkü hayat bünyeye ihtiyaç duyar. Bunlar da ruhta bulunmaz. Bundan dolayı ruh hayatın kendisine ihtiyaç duyduğu kan gibidir. Canlının bütününden ibaret değildir. Canlıyı ruhtan ibaret saymak mümkün değildir.⁷⁹ Bu nedenle, Kadı'nın insan görüşünde, mistiklerin ve gnostiklerin insana atfettiği kutsallık, ruh üzerinden değil, insanın bütünlüğü üzerinden anlaşılır.⁸⁰ Kısaca ona göre ruh insanın aldığı nefes ve akciğerde mevcut olan hava parçacıkları dışında bir şey değildir. Kadı bu düşüncesini ruhun diri bedeninin ölü olduğunu iddia eden kelamcılarının görüşlerini reddederek şöyle der:

Mademki biz bir mahalde sıcaklık ve acıyı idrak ediyoruz, o halde hayatın orada olması gerekir. Mademki biz bir cüzde hayatı buluyoruz, o halde onun canlının bütününden olması gerekir. Dolayısıyla canlının cüzleri çok olsa da tek bir şey hükmünde güçlü ve idrak eden

⁷⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 331

⁷⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.331

⁸⁰ Zafar Abdulbasit, *a.g.e.*, s. 85

olması gerekir. Buna göre bedenın ölü olduğu fikri batıldır. Çünkü bu, onda his ve idrakin yokluğu demektir. Mademki his ve idrak cesedin cüzlerinde vardır, o halde onun ölü olduğunu söyleyenlerin sözleri batıldır. Ruh nefes ve rüzgâr kabilinden olup incelik sıfatına sahiptir. Canlı canlılık için bedende onun varlığına ihtiyaç duysa bile onun kendisine canlılık girmez. Onun bizatihi canlı olduğu düşüncesi batıldır.⁸¹

Kadı Abdulcebbar, Nazzam (ö. 231/ 845) ve onun taraftarlarının savunduğu düalistik insan algısını Hıristiyanların ulûhiyet tasavvuruna benzetmektedir. Yani, Kadı'ya göre, insanın yalnızca basit bir ruha indirgenmesi, Hıristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırma eğilimine benzer. Bu durumda, Tanrı'nın ruhu İsa'nın bedeninde birleşir ve İsa'nın eylemlerinin faili aslında İsa değil, onda mündemiç olan ilahi ruhtur. Zira gerçek anlamda fail, bedenden ziyade ruh olmalıdır. Bu durumda, hayy (canlı) bir âlemin cansız bir âleme ittihat ve hulul etmesi (birleşmesi) panteizme doğru bir anlayışı doğurur. Hâlbuki canlılar âlemde kendi irade ve kudretleriyle birbirinden farklı fiiller yapar.⁸²

Başka bir düalistlik yaklaşım ise Hişam b. Hakem'in ruh yorumuyla alakalıdır. Ona göre insanın özünü oluşturan ruh kalptedir. Kadı, insanın kalpte bir araz olarak nitelendirilmesinin daha doğru olduğunu savunarak, insanın bir cüz olarak kalpte bulunmasına karşı çıkar. Zira bu çerçevede kalp cevher halini alır ve insan olarak tesmiye edilen bu cüz de o cevherde yerleşir. Ancak, bir cüz sadece bulunduğu yerde etki yaratabilir, ancak insanın tüm bedeni üzerinde fiiller gerçekleşir. Örneğin, hareket, sukün gibi eylemler sadece kalpte bulunur ve orada bir fiil ve hareket meydana gelmez. Bu noktada, fiillerde irade ve istek de ortaya çıkmaz. Yine zorunluluk veya gönüllülük de bu fiillerde söz konusu olamaz. Netice olarak bu anlayış da Kadı'ya göre insanı cebirci bir anlayışa iter ki burada da sorumluluktan bahsetmek oldukça zorlaşır.⁸³

⁸¹ Abdulcebbar, a.g.e., s. 334

⁸² Zafar Abdul Basit, a.g.e., s.96

⁸³ Zafar Abdul Basit, a.g.e., s. 98

4. Ruh Olarak İnsan

Nazzam, Kadı'nın söylediğinin tam aksine ruhu ön plana çıkarır. İnsanı bedenine içine nüfuz etmiş ve bütünüyle ona karışmış bir ruh olarak tarif eder. Ruh nefistir, hayattır. Tek bir cevherdir. Beden ise bu basit ruhun kalıbıdır.”⁸⁴ Mu'tezile içinden el Esvâri (ö. 240/ 854) Nazzam gibi insanı ruh olarak tanımlamıştır. Ona göre ruh bedene yayılmış latif bir cisim değil de sadece kalpte bulunan ve görünmeyen bir ruhtur. Macit Fahri'ye göre Nazzam 'ın getirdiği bu ruh beden çözümlemesi “yüksek soyut çözümler” olarak nitelenmekte ve onun bunu, Yunan Felsefesinin özelliklerinden etkilenecek ortaya attığını düşünmektedir.⁸⁵

Nazzam, hocası olan Allaf'inkine nazaran farklılık arz eden bir teori geliştirir. Allaf, âlemin hareket ve sükûn olarak tarif edildiğini savunurken; Nazzam, âlemde tek bir arazın yer aldığını söyler ki bu da temel olarak harekettir. Nazzam'ın kozmolojik yaklaşımında hareket ebedi karakteri haizdir çünkü ona göre, sükûn da bir harekettir.⁸⁶ Örneğin, insanın sahip olduğu ilim ve irade ile sesler de bu tür hareketlerdir. Nazzam'a göre, hareket, felsefecilerin söylediği gibi, kaç, nasıl, nerede ve ne zaman gibi sorulara cevap veren herhangi bir değişiklik başlangıcıdır.⁸⁷ Ona göre, ruh kuvvet, istidad, hayat ve irade sahiptir ve ruh, fiil öncesinde mevcut bir istidada sahiptir.

Nazzam'ın tahayyülünde insan ile kastedilen şey aslında ebedi ruhtur. Bu ruhta cisim ve beden bir araçtır. Nazzam'ın ruha “cismi kullanan latif beden” demesi ve ten şeklindeki cismi hakir görmesi onun felsefecilerden etkilendiği, fakat onları yeterince kavrayamamış olduğunu gösterir.⁸⁸ Lakin meseleyi farklı bir şekilde izah etmeye çalışan Nazzam ruhun bedenle ilişkisini müdahale olarak niteler. Ona göre müdahale cisimlerin iç içe olması anlamına gelir. Güldeki

⁸⁴ Şerhistani, *Milel ve Nihal*, çev: Mustafa Öz, Litera yay. İstanbul 2011, s.64

⁸⁵ Macit Fahri, “*The Mu'tezile View of Man*”, *Recehes D'Islamologie*,26, (77)

⁸⁶ Eşari, *Makalatü'l İslamiyyin*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, s. 805-806

⁸⁷ Şerhistani, a.g.e.s. 64

⁸⁸ Şerhistani, a.g.e., s.64

su, susamdaki ve sütteki yağ buna örnektir. Böylece ruhun, bedenın bütününe sirayet ettiğini ve bedenın tüm bileşenleriyle etkileşim halinde olduğu ifade etmek ister.⁸⁹

Nazzam'a göre her cisim için ruhun da kısımları vardır. Kuvve, kısım ve eylem öncesi güç yetirme kavramlarından hareketle, "duyumsama", "hareket edebilme", "arzu duyma" olarak yorumlanır.⁹⁰ Nazzam'ın nefis ve zihinsel haller arasındaki ilişkiyi "Ruh duyumsayandır, algılayandır" (bunları gerçekleştiren) tek cüzdür, aydınlık ve karanlık değil." cümlesiyle ifade etmektedir. Bu ifadelerinden hareketle tek cüz kelimesinin atomculukla alakası olmadığı, aksine bunu Maniheist düşünceye karşı söylediği açıktır. Çünkü onlara göre insanın karşıt olarak gerçekleştirdiği eylemleri vardır. Bu durumda ruhun ya da nefsin tek bir cevher olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Ancak Nazzam'ın düşüncesinde ruh ve nefis tek bir cevherdir ve tüm zihinsel etkinlikler bu cevher tarafından meydana getirilir.⁹¹

Cahız, Nazzam'ın insan ve fizikle ilgili kanaatlerini daha da derinleştirerek, doğuştan bu yana var olan ve süregelen bir güç olarak kabul edilen nefsi, insanın eğilimi, doğası veya yatkınlığı olarak yorumlar. Cahız'a göre, nefis, rahata ve konfora düşkünlük, mala yönelik tamahkarlık, kendini üstün görme, cimri davranışlar sergileme, bencilliği içselleştirme, karşı cinse iştihak duyma ve kendi varlığını muhafaza gibi sayılamayacak çok sayıda eğilimden oluşur. Bu eğilimler ise, cinsellik, beslenme ve iletişim kurma gibi insandaki birkaç ana eğilimden kaynaklanır.⁹²

Bu eğilimler, hayat tecrübesi içinde birbirleriyle çatışır ve birbirlerini desteklemeleri sonucunda diğer eğilimler ortaya çıkar. Örneğin, cinsellik ve beslenme ihtiyacı, cinsel ilişkide kılık kıyafete dikkat etme ve tarz oluşturmaya kadar varan karşı cinse ilgili tüm davranışları,

⁸⁹ Cengiz Yusuf, *Mu'tezili Düşüncede İki Rakip Tasavvur, içinde: İnsan Nedir*, s.65

⁹⁰ Cengiz Yusuf, *a.g.e.*, s.66

⁹¹ Eşari, *Makalat*, s.190

⁹² Cahız, *Kitabü'l Hayevan* IV. 442

mal, mülk ve ev gibi nesnelere karşılanmasını sağlar.⁹³ İnsandaki kıskançlık duygusu ticaret ve anlaşmalar gibi ikili ilişkilerin düzenlenmesini temin eder.⁹⁴

Kadı Abdulcebbar ve Nazzam geleneklerinin insan tasavvurundaki farklılıkları temel olarak insanın bir doğasının olup olmadığıyla ilgilidir. Kadı'ya göre insanın bir doğası yoktur, değişen zaman ve şartlara göre zihinsel ve bedensel donanım Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşir. Hâlbuki Nazzam ise insanın bir doğasının olduğunu kabul eder ve özellikle Cahız'ın eserlerinde insanın doğasını geliştirilmesi yahut ikinci bir doğaya sahip olmasının pratikleri saptanır. Bu anlamda kibir, kıskançlık, mizah ve sair konuları işleminin sebebi onların altında yatan doğayı çözümlenektir. Bu iki farklı ve rakip tasavvurun hemfikir oldukları tek ortak noktaları ise “koşullar”dır. Kadı'da koşullar zaman ve tarihsellik üzerinden işlenirken, Cahız insan doğasında bulunan eğilimlerin koşullara bağlı olarak farklı şekillerde kendini açığa çıkaracağı üzerinden işlenir. Bu iki farklı insan tasavvurunun ahlak, psikoloji, bilgi, toplum ve tarih tasavvurunda da farklılıklar vardır. Mesela Cahız bilgi edinme sürecinde duyum, hayal ve düşünceden bahsederken Kadı hayal konusunu hiç işlememektedir.

5. Bilen Olarak İnsan

Kelam literatüründe akıl, çoğunlukla ilahi hitabı anlamakla sınırlı bir yeti olarak tanımlanmıştır. Kadı Abdulcebbar akli, belirli bilgiler⁹⁵ İbn Furek, (ö. 406-1016) neredeyse aynı tabirle ‘belirli malumat’⁹⁶ Cüveynî(ö. 403/ 1013) ise onu ‘zorunlu bilgiler’ şeklinde tanımlamıştır.⁹⁷ Kelamcılarının bu tanımı, akli düşünme olgusunu karşılamak üzere farklı bir tanım geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Bundan ötürü akılla birlikte “nazar” kavramını da kullanmışlardır. Bu kavram özellikle mütekaddimun kelamcıları tarafından düşünme anlamında

⁹³ Cahız, a.g.e. I.s.11

⁹⁴ Cahız, *Hüceci'n Nübüvve*, s. 249

⁹⁵ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, s.11,17

⁹⁶ İbn Furek, *Mucerredü'l Makalat*, (thk. Daniel Gimerat), Beyrut 1981 s. 31

⁹⁷ Aslan İbrahim, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s.33

kullanılmıştır. Bu, insan zihninin biri akıl diğeri nazar olmak üzere birbirini tanımlayan iki kavram üzerinden ele alındığını gösterir.⁹⁸

Akıl ve nazar arasındaki ayrım ve ilişkiye yöneltlen bazı eleştirilere Kadı Abdulcebbar şöyle dikkat çekmiştir. Söz konusu itiraza göre akılda ortaya çıkabilecek herhangi bir eksiklik dolayısıyla düşünmenin de temelsiz olacağı sonucuna götürecektir. Bu eleştiriye göre Kadı Abdulcebbar elin ve parmakların küçüklüğü nasıl ki yazı yazmamıza engel olmuyorsa akıldaki muhtemel bir noksanlık da kişinin benliğini bilmesini etkilemez. Bu durumda nazarın sıhhati temellenmiş olur. Bize göre söz konusu noksanlık, bilgilerin gelişmemesi ve aklın gelişim düzeyinin yetersizliğinden kaynaklanabilir. Çünkü delillerin bilgisi, sadece yetkin bir akıl ile mümkündür.⁹⁹

Kadı, nazarın imkân ve temelini aklın yetkinleşme süreci içerisinde ele almış; kategorik bilgi alanı olarak da akılı yaratılışsal teori ile açıklamıştır.¹⁰⁰ Burada ifade edilmek istenen şey; aklın insanın tekâmülüne bağlı olduğu ve süreç içerisinde ortaya çıktığıdır. Kadı akıl düzeylerinin doğuştan getirdikleri bilgiler açısından eşit görürken zeki, aptal, kıt akıl ve yetkin akıl düzeylerinin de farkındadır. Kadı Abdulcebbar, akıl-nazar denklemi dışında akıl ve duyular ilişkisine de değinmiştir. Kadı'nın insana dair çözümlemesinde duyular önemli bir yer kaplar. O, duyuları içsel ve dışsal dünyaya ait duyular olarak kategorize etmiştir. Kadı'ya göre duyu iki çeşittir. Birincisi hayat arazıyla meydana gelen hislerdir. Örneğin yaş, kuru, acı ve sıcaklık gibi bir cisimde bulunması durumunda duyumsanan hislerdir. Bu basitten zora doğru derecelendirildiğinde daha karmaşık yapılar gerektirir. Yani insanın görmesi için sağlam çalışan bir göze, duyması için de sağlam bir kulağa ihtiyacı vardır.¹⁰¹ Kadı bilmenin gerçekleşmesi için duyuların temel kaynak olduğunu kabul eder.

⁹⁸ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.35

⁹⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI s.152- 153

¹⁰⁰ Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s.50-51

¹⁰¹ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s.147

Akıl sayesinde, duyularla algıladıklarımızı sorgulayabiliriz. Eğer akıl yok olsaydı, sorgulama işlemi de olmayacaktı. Bu nedenle, hayvanlar da algılama yapabilirler ancak sorgulama yetenekleri olmadığı için, duyularının hatalarını fark edemezler. Algılama, bir yol olabilir ancak akıl, duyuların hatalarını da tespit edebilir ve doğru olanı yanlış olandan ayırt edebilir. Bu, aklın duyular üzerinde sorgulama yeteneğine sahip bir mekanizma olduğunu gösterir. Akıl, duyuların ölçüsüdür ve kesinliğin temelidir.¹⁰²

Kadı, idrak ve idrak bilgilerinin aklın temel ve asıl kaynağı olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre duyu, sadece bir şeyin idrak edilebilir ve tecrübe edilebilir olduğu koşuluyla çalışırken, nazar ise tecrübe yanında gaybî alanı da bilir.¹⁰³ Bu nedenle akıl, duyulardan farklı olarak, sadece görünen âlemi değil, gaybî âlemi de kapsayan nesnel bir bilme yoludur ve temyiz gücüne sahiptir.¹⁰⁴ Akli meleke düşünme eyleminden ziyade düşünmeye imkân tanıyan ve belirli bilgilerden müteşekkil bir kategoridir. Mezkûr anlayış mütekaddimun kelamcıları tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki kelamcılar bir yandan devrin selefi çizgisinden diğer yandan da felsefecilerinden ayrılmaktadırlar.¹⁰⁵ Şöyle ki, selefi çevreler akli, koşulsuz ve kuşkusuz bir şekilde kabul ettikleri ilahi mesajları mecaza başvurmadan anlamanın imkânı olarak değerlendirmişlerdir. Öyle ki, bazı dilciler, bu çerçevede akli melekeyi, insanın hitabı anlayıp kavramasına imkân sağlayan bir mefhum olarak görmüştür.

Haris el-Muhasibi'nin tasavvufi bir eğilimle akli, “verili aydınlanma” anlamında kabul etmiştir. Kadı'nın, tekâmül eden akıl, yani zamanla gelişen ve kemale eren akıl kavramsallaştırması oldukça işlevsel görünmekle birlikte nazarı temellendirirken sezgiye ve kalbe yaptığı vurguyla da Haris el-Muhasibi'ye yaklaştığı dikkat çekicidir.

¹⁰² Abdulcebbar, Muğni, XII s. 161 -164

¹⁰³ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.156

¹⁰⁴ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.37

¹⁰⁵ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.40

Nazar, delil ile medlul arasındaki ilişkiden doğar. Medlulün bilgisi, delalet bilgisinden yola çıkarak elde edilerek ve sükûn halinin ortaya çıkmasıyla tamamlanır.¹⁰⁶ Sükûn, hareketin tam aksinde yer alan ve onun akabinde tecrübe edilen hali belirtmek için kullanılır ve kalbin ferahlayıp serinlemesi, huzur bulması ve mutmain olması gibi anlamlara gelir.¹⁰⁷ Nazar, görmeyle ilişkilendirildiğinde, kişinin görmek istediği şeye gözbebeğini çevirme anlamına gelir. Kalple ilişkilendirildiğinde ise, düşünmek anlamına gelir.¹⁰⁸

Kadı'nın “nazar-u'l kalb” kavramı, “düşünme” anlamına gelir. Düşünme, sadece kalple yapılan bir eylemdir. Bu nedenle, kalp nazar etmeyi içerir; düşünme de kalple birlikte nazar etmeyi içerir. Hakikatler yalnızca bu yol ile bilinir. Nazar, bir şeyin hali üzerine düşünme ve onunla diğer şeyler arasında benzerlik kurma gibi, bir şeyin genişliği, yüksekliği ve derinliği gibi bir özelliğine sahip bir şeydir.¹⁰⁹ Düşünmenin kalple ilişkilendirilmesinin temel nedeni içsel hallerin aynı psiko-dinamiğe sahip olmasındandır. Kelamda, “kalp” kavramı, ön yargılardan arınmış selim (saf, temiz) akıl anlamına geldiği halde; tasavvuf (mistik düşünce) içinde “kalb”in, alternatif olarak kullanılan mistik tecrübe anlamına geldiği söylenir. İlki, öz açısından, diğeri ise vasıf (özellik) açısından tebarüz eder.¹¹⁰ Bu kemale ermiş akli yeti ise tek bir yaratıcıyı tanır ve ispat eder. Bununla birlikte evrensel ahlak ilkelerini de tanır.¹¹¹

¹⁰⁶ Abdulcebbar, *el- Muğni*, XII. s.82

¹⁰⁷ Abdulcebbar, *Şerhu Usul-i Hamse*, s.78

¹⁰⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.74

¹⁰⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII. s. 5

¹¹⁰ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.48

¹¹¹ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s.132

5.1. Hâtır / Havâtır

Kadı'ya göre nazar korku ve endişe doğuran durumlarda zarardan kaçınma çabası olarak varoluşsal bir eylemdir.¹¹² Bu ise çağrı ve şuura doğma ilkeleriyle ilişkilidir. Çağrı kişiye dıştan gelen, korku ve endişeye sebep olan her şey iken “şuura doğma” yani ‘havatır’ ise insanın bireysel bilincinde doğan ve duyarlı olmasını sağlayan ahlaki bir kaygıdır. Bu temelde ilahi vahye dolaylı veya doğrudan muhatap olan kişi, kendisini endişe içinde bulur, çünkü hitap cezalandırma ve yergi hükümlerini içeren ahlaki bir yapı tesis eder. Bu da zarardan kaçınma ve korunma arayışına yöneltir. Bu varoluşsal dönüşüm, teklif açısından şu şekilde izah edilmiştir:¹¹³

Allah karşısında sorumluluk ‘çağrı’ ve ‘hâtır’ dan biriyle gerçekleşir. Bunun gerçekleşmesi ise kişinin aklının yetkinleşme düzeyine ulaşmış olmasına bağlıdır. Bu durumun sonu kişiyi düşünmeye sevk eder.¹¹⁴ Kadı bu ilişki dâhilinde tezahür eden korku ve endişe gibi duyguların kişiyi tefekküre yönelttiğini söyler. Çünkü kişi, korkuyu ancak nazar ile ortadan kaldırdığına bilir. Misal olarak kişi uzaktan gelen bir vahşi hayvan gördüğünde ondan korkar ve uzak durması gerektiğini bilir. Din temelinde ortaya çıkan korku da niteliksel olarak aynıdır.¹¹⁵

Neticede, kelimî bir kavram olarak nazar, tefekkür, teemmül, tedebbür ve istidlal gibi terimlerle ifade edilen ve genel olarak akıl yürütme olarak kullanılan bir kavramdır. Bu zaviyeden nazar, akıldaki zorunlu bilgi kategorileriyle aktüelleşen mümkün bilme süreci olarak görülmüştür.¹¹⁶ Kadı Abdulcebbar'a göre havatır nefis ile ortak bir “mana” olarak tanımlanır. Mana ya kalple ilgili bir eylem ya da bir uzvun eylemi şeklinde olabilir. Bunun dışında, üçüncü

¹¹² Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.72

¹¹³ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.49

¹¹⁴ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII.396

¹¹⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.362

¹¹⁶ Aslan, İbrahim, *a.g.e.*, s. 63

bir kategori yoktur. Eğer kalp fiili olarak kabul edilirse, bu ya zan (tahmin) ya da itikad (inanç) olabilir.¹¹⁷

Şuura doğma /havâtır kişiyi tefekküre sevk eder. Akılda verili olan zorunlu ve kategorik deliller bu uyarı ile aktif hale gelmekle zan olmaktan uzaklaşır. Bu delilin delil olduğu, düşünme sürecinin sonunda bilinse de deliller üzerinde düşünmeyi sağlayan bir unsur olduğu açıktır.¹¹⁸ Buna göre “havâtır” ve “çağrı”, kişide, ahlaki ve zihinsel bir süreci başlatan, akli ve ona dayalı düşünmeyi de başlatan temel iki saiktir.¹¹⁹ havâtır yoluyla meydana gelen korku ve endişe çağrı olarak meydana gelen endişe haliyle aynıdır. Akıl, insana bilgiye ulaşma imkânı veren ve Kadı'ya göre doğuştan verilen zorunlu bilgi ve delillerin usullerini içeren bir özelliktir. Kadı'ya göre, akıl aynı zamanda bir kişinin kendini düşünme yeteneğini de içerir. Bu düşünme, yaşanan dünyaya ilişkin meselelerde de gayb alana ilişkin meselelerde de geçerlidir. Bu yüzden, bilgiye ulaşmak için nazar etme (düşünme) gereklidir ve bu nazarın bilgiyi doğurması, delil bilgisine dayanır. Nazar, delil ve taalluk arasında bir bağlantı olduğunda ortaya çıkar. Kadı'nın anlatımına göre, nazar bilgiyi ortaya çıkarmak için en önemli şarttır. Bu nazar, başka bir nazarın farklı olduğu delile dayalı bir nazar olarak tanımlanır. Bilgi ortaya çıkması, nazarın delil bilgisiyle ilişkili olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Kadı'ya göre, nazar, bir hal olarak nesnel bir düzlemde sezgisel olarak ele alınır. Kadı, insan nefsinde “mana” olarak adlandırdığı bu nesnelliği, delil ile medlul arasındaki delalet nesnelliğiyle birleştirir ve öznelikten uzaklaşır. Hal böyle olunca Kadı'nın sezgici yaklaşımı teistlik olmaktan çok kaynağı açısından varoluşsal, işlevi açısından epistemolojiktir.¹²⁰

¹¹⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.404

¹¹⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 164

¹¹⁹ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 57

¹²⁰ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.69

5.2. Bilgi

Mu'tezile, İslam dinine ait ana esasları temellendirme, sistematik hale getirme, izah etme ve ispat etme gibi konularla ilgilenmiştir. Ayrıca, siyasi ve felsefi konular da bu çerçeveye yardımcı olduğu ölçüde onların ilgi alanına girdi. Örneğin, tabiat felsefesi onlar için başlı başına bir amaç değil, tevhidi temellendirme amacıyla bir araçtı. Benzer şekilde, imamet de siyasi felsefe yapmak için değil, “emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker” esasını temellendirme amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır.¹²¹

Bilme, insanın önce kendi varlığını, sonra çevresini anlama ve anlamlandırma isteği sonucu ortaya çıkan, insan zihninde gerçekleşen bir süreçtir. Bunu sağlayan idrak, nazar, temyiz, tasavvur, ma'na ve itikad gibi aktif epistemik bağlar vardır. Bu kavramsal şema ile gerçekleşen akletme ve bilme süreci, zihinde nasıl gerçekleşir veya bu süreç nasıl ve neyle ortaya çıkar?

Kadı Abdulcebbar'ın kanaatinde, dünyada Allah'ı bilmek için nazar ve istidlâl gibi önemli araçlar herkese farzdır. Mu'tezili kelamcılar, bu tartışmalar sırasında, bilginin ne olduğu konusunu da ele almışlardır. Bu bilgi, bir âlimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan bir nitelik (mana) mi yoksa, bir şeyi olduğu gibi kabullenme (itikad) mi olarak algılanmalıdır? Bu soru da Mu'tezili kelamcılar tarafından incelenmiştir.¹²² Bilgi teorisi, bilgi konusunda çeşitli sorulara yanıt arar: Ne olduğu, nasıl elde edildiği, hangi amaçlarla kullanıldığı ve nasıl yapılandırıldığı gibi. Aynı zamanda, bilginin nasıl oluştuğunu ve kaynaklarını da araştırır.¹²³

Kelamcılar bilgiyi; eşyanın hakikatini olduğu şekliyle idrak etmek şeklinde tanımlarlar. “Bilgi nesnesi, bilgiye değil; bilgi, bilgi nesnesine tabidir.” diyen Kadı'ya göre, akli bilgi geçerlik ve kesinlik açısından idrak bilgisidir.¹²⁴ O, bu açıdan teorisinin merkezine yerleştirdiği

¹²¹ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usul -i Hamse*, s.26

¹²² Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.27

¹²³ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.114

¹²⁴ Abdulcebbar, *el-Muğni*, XII.5, 173

zihinde kesinliğin oluşması kriterini taşıyan bilgiyi, değerden yoksun zan, şekk, taklid ve temelsiz i'tikadтан net bir biçimde ayırmıştır.¹²⁵

Kelam literatüründe bilgi meselesi iki ana perspektiften varlıkların alanlarına göre incelenir. Bu düzlemde bilgi “şahid” ve “gaib” olmak üzere iki farklı ontolojik zeminde ele alınırken, şahid alan idrak ile oluşmuş olup gaib alan nazar ve istidlal ile gerçekleşir. Kadı Abdulcebbar, bilgi konusunda kaynağı Kur’an’a dayanan bu iki varlık alanına yokluğun bilgisini de katmıştır. İlahi bilgiyi, bu üçüncü alanı da içerecek şekilde açıklamıştır. Ancak onun epistemolojik ilgi alanı ilk iki alana özellikle de nazar ile ilişkili olan Akliyyat’a olmuştur.¹²⁶

Kadı Abdulcebbar tarafından kullanılan aklın farklı anlamları; bilgilerin aslı olarak “cevher”, delillerle istidlal yapmayı ve bilgiye ulaşmayı mümkün kılan anlamda “âlet”, nazar ve istidale dayanarak bilgiye ulaşma anlamında “duyu” ve istidlal ve nazarla bilgiye ulaşmayı mümkün kılan “kuvve” olarak tarif edilmiştir.¹²⁷

Kadı Abdulcebbar bilgiyi açıklarken “ta’alluk” yani iki şey arasındaki bağlantı olan bağı kullanır. Örneğin kudret ile kadir arasındaki bağı anlamak ta’alluğa karşılık gelir. O bu bağlantıyı özsel ve zorunlu olmayan kendiliğinden bir bağlantı olarak kabul eder. Kadı bağlantı kavramını yalnızca bilgi anlayışında kullanmamış, delil ile medlul arasında nasıl bir ilişki olduğunu; bu ilişkinin nasıl mantıksal ve nesnel bir niteliğe sahip olduğunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Akli düşünme, aklın fitraten getirdiği zorunlu ve kategorik bilgilere göre gerçekleşir. Düşünme burada delil ile delalet arasında kayıtlandırılmıştır.¹²⁸ Kadı Abdulcebbar, dinde akletmenin bireysel bir sorumluluk olduğunu; bununla birlikte akıl ve şeriatın asla çelişmeyeceğini savunurken, “taklid in bir ölçüt değerinin olmadığını da hatırlatır.

¹²⁵ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.115

¹²⁶ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.115

¹²⁷ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.117

¹²⁸ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usul-i Hamse*, s. ,188

Düzeyi ve niteliği ne olursa olsun farklı inanç ve düşüncelerin herhangi bir gerekçe olmaksızın tercih edilmesini meşru bulmaz. O bu yönüyle tevhidin taklit edilmesi ile karşıt bir düşüncenin taklit edilmesi arasında bir fark görmez. Marifetullah konusunda taklide dayanmak da bu noktada kabul edilemez, zira insanların akletme yeteneklerini doğru bilgiye ulaşmak için kullanmalarının yükümlülük kapsamında olmasının nedeni budur.¹²⁹

Kadı Abdulcebbar, zannın doğru olmaması durumunda kötü olduğunu ve bu durumun pratik yaşamda emarelerle ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Ona göre, zannın kötü olması, abes, zulüm ve mefsedet gibi nedenlerden kaynaklanır.¹³⁰ Bununla birlikte, zannın doğru olması için emarelerin olması gerektiğine dikkat çekmiştir.¹³¹ Ona göre zan bir emareye dayanabilir ya da emaresiz olabilir. Emaresi olmayan zan, zan sahibinden kaynaklanır ve buna hüküm bina edilmez ama bir emareye dayanıyorsa bir hüküm değerinin bulunduğu söylenebilir.¹³²

Kadı Abdulcebbar, kelim problematiklerinin ahlaki üç temel kategorisi olan iyi, vacip ve kötü ile nasıl bağdaştırılacağını araştırmaktadır. Ona göre, zanni olan her bilgi bir emareye dayanmalıdır. Bu emare, bilgiye ulaşma yolunun doğruluğunu kanıtlamak için kullanılır.¹³³ Tüm bunlarla birlikte o zanni, bir bilgi olarak da kabul etmemekte ve bilgi nedeni olarak da görmemektedir. O, zanna yaşamın pratiğinde yer vermiştir. Zan sosyal ve ticari işlerde işlevsel ve iyi bir şey olabilir. Çünkü yaşam bütünsel olarak bilgiyle işlemez; bu nedende zan ancak bilginin olmadığı yerde bilgisel olmayan şey olarak yer alır.¹³⁴

Kadı'ya göre iki tür gerçeklik vardır. Birincisi, insanın deneyimlediği ve açıkça fark edilen alan (ekvân) olarak tanımlanırken, ikincisi ise duyularla algılanan şeylerdir. Birinci alanda, zihinden bağımsız bir özün var olduğu anlamında “mana” kavramı kullanılmıştır,

¹²⁹ Abdulcebbar, *Muhtasar fi Usuli'd Din*, s.252

¹³⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni XIV*.16,158

¹³¹ Abdulcebbar, *el-Muğni XV*. s.340

¹³² Abdulcebbar, *el-Muğni XII* s. 386

¹³³ Abdulcebbar, *a.g.c.*, s.386- 387

¹³⁴ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 129

ikincisinde ise insandan bağımsız, somut nesnelere olarak tanımlanan şeyler kastedilmiştir. Bu anlamda, şeylerin gerçekliği, aklın konusu olarak nitelenen “mana” özellikleri iken, cisimlerin kendileri ise idrak konusudur.¹³⁵

Kadı Abdulcebbar’ın görüşlerine göre, duyular ve akıl en temelde farklı bilgi alanlarını oluşturmaktadır. Lakin akıl, duyuların yanılığın algılamalarının gerçekliğine inanır. Genellikle duyuların sağladığı bilgiye kuşkuyla yaklaşan çevrelerin aksine Kadı Abdulcebbar onun sahilliğini savunmuştur ve şeylerin yapısı ve nesnelliğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur:¹³⁶

“Nesne görüldüğü gibidir. İdrak koşulları sağlanmışsa herkeste eşit düzeyde bulunan nefis idrak nesnesinde sukün bulur. Burada hiçbir şekilde kuşkuya yer yok. Tat alınan şeyler için de aynı şey geçerlidir. Çünkü tat alma, idrak edilen nesne nasılsa o şekilde gerçekleşmiştir ve nefis de bunun sonucunda sukün bulmuştur.”¹³⁷

Kadı Abdulcebbar gözle kaydedilen algının yanılışmalarını mümkün görse de, düzeltilemez olduğu iddiasını reddeder. Bunun nedeni, yanılışmayla ortaya çıkan idrakin nefis niteliğinin olmamasıdır. Kadı’ya göre, idrak olgunlaşma, yetişkin olma ve ürün verme anlamlarına gelir, ancak gözle kayıtladığında görme anlamına gelebilir.¹³⁸

Kadı, akıl ve idrak arasında ayırım yapmıştır ve aklın bilgisi idrak olarak nitelenmemiştir. O, aklın metafizik (gaybî) alanını ve idrakin fizik (hazırda olan ve tecrübeye açık olan) alanını ayrı olarak ele almıştır. Bu nedenle nazar, idrakin zıddı olarak görülmüştür çünkü gaibi bilmek yalnızca akıl ile mümkündür.¹³⁹

¹³⁵ Abdulcebbar, *el-Muğni XII* 41,62,63

¹³⁶ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.169

¹³⁷ Abdulcebbar, *el-Muğni XV*.343

¹³⁸ Abdulcebbar, *el-Muğni IV*.s.145

¹³⁹ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.172

6. Ahiret Halleri / Ölüm

Ölüm hayatın bitimi, varlıkta kendine muhtaç olan şeyden bünyeyi ayırma demektir. Kadı Abdulcebbar öldürme ve diriltmenin iki kere olduğunu sabit olduğunu ve bunun birincisinin kabir de gerçekleşeceğini söyler. Bunun mahiyeti ise kabirde azap ve müjde suretiyle olmasıdır. Kabir azabının vuku bulma şekli, cansızlara değil canlılığa bağlıdır. Yani azabın mümkün olması için diriltme gereklidir. Azabın hasen olması için de kişide muhakkak akıl bulunması gerekir. Aksi bir durum azap gören kişi için zulüm olur.¹⁴⁰

Kabir azabının sabit olması dışında zamanının veya vaktinin ne zaman olacağına dair nass dışında bir bilgi yoktur. Allah'ın buyurduğu gibi bunun iki sura üfleme arasında meydana gelmesi mümkündür. “Onların ötesinde dirilecekleri güne kadar bir berzah vardır. Sûra üflendiği zaman, o gün aralarında nesep yoktur, birbirlerine de sormazlar.” Berzah “korkutucu haller” demektir ki bunun karşılığı da azaptan başkası değildir. Kadı'ya göre kabir azabında insanlar için bir fayda ve maslahat vardır. Çünkü insanların hem kabir de hem cehennemde azap göreceklerini bilmeleri caydırıcılık açısından çok önemlidir. Ayrıca kabir azabını reddedenlerin mezar soyucuların cesed üzerinde hiçbir darp izi vs. görülmemesi yahut azap esnasında inleme seslerinin duyulması gibi argümanlarının geçerli olmadığı zira Allah'ın dilediği şekilde azap edeceği ve bunun zaman ve zeminin de açık olmadığı kesindir.¹⁴¹

Mizan'a gelince mizan sadece adalet anlamına gelmemektedir, çünkü onda geçerli ağırlık ve hafiflik anlamları da variddir. Bu ise terazinin içermiş olduğu anlamı kapsayan ve hepimizin bildiği terazi nev'inden bir şey kastedilmiştir. Çünkü insanların amelleri, sevap ve günahları tartı ile tartılacak ağırlığa sahip türden şeyler değildir. Mizanın faydası burada daha çok üzerinde durulması gereken bir durumdur. Çünkü mizan, mü'minin sevincini, kafirin ise

¹⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, c.II s. 666

¹⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 666

kederini öne alıp kıyamette gerçekleşecektir. Buradaki diğer bir fayda teklifle alakalıdır. Yine insan amellerin tartılacağı bilinciyle farz ve vaciplerini yapmaya daha yatkın ve eğilimli olur. Hesap ise iki ortağın hesaplaşması şeklinde olmayıp daha çok Allah'ın suretli bir şekilde kişinin durumunu belirlemesi anlamındadır.¹⁴² Sorgu ise yine ayetlerle sabit olduğu şekilde gerçekleşecektir. “o gün aleyhlerine dilleri, elleri ve ayakları şahitlik eder”¹⁴³ bu durum iki şekilde olur, ilki Allah'ın organlarda sözü yaratması şeklinde ya da organların her birini tek başına canlı kılmak suretiyle olur. Kadı burada zahiren kastedilene meyletmek caizdir diğer yorumlar isabetli değildir der. Allah'ın kelamını hakiki manaya tefsir etmek mümkünken mecaza gitmek caiz değildir.¹⁴⁴

Kadı Abdulcebbar düşüncesinde haşrı belirleyen temel parametreler, yeniden yaratmanın mahiyeti ve şartlarının ne şekilde olacağıyla ilgilidir. Varlığın yokluğa karıştıktan sonra yeniden yaratmanın mümkün olup olmadığı ya da varlığın zaten varlık alanında bulunmakta olan cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde mi gerçekleşeceği temel problemidir. Kadı'ya göre yeniden yaratma varlığın yokluktan alınarak tekrar varlık alanına iade edilmesiyle gerçekleşecektir. Çünkü Allah kadir -i mutlak ve bu onun için zor değildir. Bu açıdan Allah'ın kudretini sınırlandıran yaklaşımlar Kadı tarafından reddedilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın cevheri ilk defa yaratması icad, tekrar yaratacağına iade, vakte bırakmasına da tehir, denir. Bu açıdan Kadı'ya göre, Allah'ın bir şeyi ilk defa yapmaya nasıl ki gücü yetiyorsa onu ikinci defa yeniden yapması onun için çok daha kolay olacaktır. Çünkü yeniden yaratma (iade), ilk yaratmanın (icad) bir tehiridir.¹⁴⁵

¹⁴² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 672

¹⁴³ *Yasin* 36/83

¹⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 674

¹⁴⁵ Koloğlu, Orhan, *Mu'tezile Kelamında Yeniden Yaratma*, s. 8,9

II. BÖLÜM FÂİL OLARAK İNSAN VE SORUMLULUĞU

İnsanın dünyadaki rolünü belirleyen en önemli saiklerden biri onun failliğidir, çünkü insan arz üzerinde eylemde bulunarak var olur. İlâveten, toplumsal bir varlık olarak diğer insanlarla olan ilişkilerini de bu zemin üzerinden inşa eder. Toplumsallığın en temel yanlarından biri ise sorumluluk ilkesidir. Bu meyanda toplumsal sistemlerin vücuda getirdiği hukuki düzenlemeler de insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu dikkate alırken aslında onun failliğini esas alıp onun üzerinden birtakım ilkeler ikame ederler.

İnsanın “eyleyen” oluşu, özgürlük ve sorumluluk anlayışı dâhilinde onu dünyadaki diğer varlıklardan ayıran husustur. Bilinçli bir varlık olarak kendini ve çevresini anlayabilen ve bu idrak üzerinden eylemde bulunma iradesini gösterme imkânına sahip olan insan, eyleyen yanını sahip olduğu özgürlük üzerinden sergilerken bir yandan da özgürlüğüne mukabil ikame edilmiş olan sorumluluk ilkesi üzerinden hareket etmek durumundadır. Bu minvalde failliğin temelini oluşturan özgürlük anlayışı, insana hususi bir anlam atfeden dinî referanslarda sorumluluk ilkesiyle birlikte tanımlanmış ve kayıtlanmıştır. Bu bağlamda bu bölüm fail olarak insanın eyleyen yanını teşkil eden temel dinamikleri Mu'tezile'nin perspektifinden ele almayı amaçlamaktadır.

Bu başlık altında inceleyeceğimiz birçok mesele Kadı Abdulcebbar'ın *abeslik* kavramını temellendirdiği konularla ilgili olacaktır. Çünkü insan eylediklerinin faili ve sorumlusu değilse var olması abes olan bir dizi mesele gündeme gelmiş oluyor; mesela vahiy, ödül -ceza, cennet- cehennem, ihsan, hidayet, ahlak, imtihan, emanet, akıl, ahiret, nübüvvet vb. gibi. Bu konular İslam kelamının neredeyse ana omurgasını oluşturan temel konulardır. Kaldı ki insanın eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi sadece kelamın değil hukukun, ahlakın ve daha birçok disiplinin gündeminde olan bir konudur. Özgürlük ve sorumluluk temelinde insanın varlığı başta Allah'ın insanı muhatap almasını sağlayan ve insanı bu yönüyle değerli kılan bir

olgudur. Diğer türlü oyun içinde oyuna benzer ki böylesi hem Allah'ın adaletine hem de hikmetine sığmaz. Bu minvalde tüm dinlerin hatta tüm öğretilerin ve inanışların kabul ettiği insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesini Mu'tezile'nin nasıl temellendirdiğine bakalım.

1. Özgürlük

Mu'tezile, insan özgürlüğü denildiğinde ilk akla gelen kelam ekolüdür, fakat öncelikle ahlaki özgürlük sorunu etrafında Mu'tezili bir mutabakat varmış gibi konuşmanın bir yanılsama olduğunu kabul etmek gerekir. Mu'tezili çevreye mensup isimlerin özgür irade ve özgür fiil ile ilgili öğretilerinin ne kadar karmaşık ve etik çıkarımlarının ne denli çelişkili olduğu yeterince fark edilememiş bir gerçektir. Yine de hareket noktaları teolojik olmasına karşın, insan sorumluluğu sorunuyla dürüstçe yüzleşmekten kaçınmamaları gerçek bir etik teorisyenler olmalarında yatmaktadır.¹⁴⁶

Mu'tezile'nin insan özgürlüğü ile ilgili düşünceleri sadece vicdan ve irade alanında hükümsüz bir özgürlük hakkına sahip olmaktan öteye geçmemiştir. Harici fiil sorununa gelindiğinde, onların çoğu, insanın dışsal fiiline ilişkin herhangi bir yetki kullanma hakkını reddetmiştir. Onlar, doğrudan veya dolaylı olarak Allah'ın başlatıcılığından söz etmişlerdir. Esasında açmazı Mu'tezili öğretinin “ilahi adalet” ve “ilahi birlik” kavramlarından hareketle anlamak meseleyi kolaylaştıracaktır.¹⁴⁷ Bısr b. Mu'temir ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, özgürlük bağlamının iki esaslı yönü itibariyle görüş birliği içindedirler.

a) İlki, insan, irade ve seçimin içselliğinde tam bir başlatma özgürlüğüne sahiptir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Fakhry Majid, “Mu'tezili Özgür İrade Anlayışının Doğurduğu Bazı Paradokslar”, *İçinde: Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği İçinde*, çev: İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020, s.317 -318

¹⁴⁷ Fakhry Majid, *a.g.e.*, s.321

¹⁴⁸ Eş'ari, *Makalatü'l İslamiyyin*, s.403

b) İkinci olarak, insan, kendi iradesi ile bazı sonuçlara sebebiyet vererek, doğada belirli fiiller meydana getirebilir. Bu yolla, ‘neden’ olarak irade ve ‘sonuç’ olarak fiil arasındaki nedensel bağlantı zımni olarak öngörülür.¹⁴⁹

2. İrade

İnsan özgürlüğünü anlamak için irade kavramını irdelemek son derece elzem gözükmektedir. Allah’ın kesin ve net bir biçimde kudret ve irade sahibi¹⁵⁰, her an bir yaratmada bulunan¹⁵¹, her şeyi bilip gözetten¹⁵² ve istediğini yapan¹⁵³ bir varlık olarak insana yaklaşımında esas aldığı durumun ne olduğuna ve insan sorumluluğunun nereye oturtulacağına dair münakaşalarda Mu’tezile’nin baş gayesi, insanın etik eylemlerine yer açmaya yönelik olmuştur. Bu açıdan irade sıfatının niteliği ve buna karşılık gelen fiillerin niteliği şeklinde meseleye yaklaşmak yerinde olacaktır.

Mu’tezile açısından Allah’ın irade sıfatıyla adaleti tam bir uyum içindedir.¹⁵⁴ Bu yüzden iradeye dönük tartışmalar, insanın ahlaki fiillerde bulunabilme imkanına zemin açmak içindir.¹⁵⁵ Mu’tezile, Allah’ı gerçek bir mürid olarak görür. Ancak onların görüşüne göre, O, muhdes bir iradeyle yönetir. Mu’tezile’nin ilahi iradeyi fiili bir sıfat olarak görmeleri, özellikle Eş’ari tarafından sert eleştirilere neden olmuştur. Bu değerlendirme Eş’ari’ye göre “uluhiyetin nakıs olacağı” düşüncesine dayanır. Diğer bir husus ise, Mu’tezile’nin Allah’ın iradesinde noksanlık ve zayıflığın bir göstergesi olarak algılamasıdır.¹⁵⁶

Mu’tezile’nin görüşüne göre, ilahi irade ezeli olarak kabul edilir ve bu, ezeli sıfatların devamlılığı ve insanlar üzerinde zorunlu bir etkiye sahiptir. Ancak Kadı Abdulcebbar, bu

¹⁴⁹ Eş’ari, *a.g.e.*, s.412

¹⁵⁰ *Bakara* 2/259; *Nahl*, 16/48 *Hac*,22/6

¹⁵¹ *Ali İmran*, 3/2 *Rahman*, 55/29

¹⁵² *En’am*, 6/59 *Yunus*, 10/61

¹⁵³ *Yusuf*, 12/100 *Şura*, 42/50

¹⁵⁴ Abdulcebbar, *Şerhu Usuli’l Hamse*, s.301

¹⁵⁵ Aytepe Mahsum, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, Endülüs Yay. İstanbul 2018 s.57

¹⁵⁶ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s.58

görüşün çok sayıda yanlış sonuçlara yol açtığını düşünmektedir. Özellikle, insanların iradesinin de içine alındığı şekilde gerçekleşen linefsihi irade, bu iradeye muğayir diğer iradelerin varlığını imkansız hale getirir. Çünkü inkar eden insanların varlığı, Allah'ın kerih gördüğü bir şeyin var olduğunu gösterir.¹⁵⁷ Bu yaklaşım Mu'tezile'nin tenzih prensibine aykırıdır. Bu nedenle Mu'tezile'nin Allah'ın irade sıfatını yaratılmış olarak kabul etmesinin sebebi, en temelde insanın özgürlüğünü ve tevhidi koruma isteğidir.¹⁵⁸ Bu yaklaşım, bir yandan insanın irade özgürlüğünü güvence altına alırken, diğer yandan Allah'ın uluhiyetini zedeleyebilecek bir kavrayışı önler. Mu'tezile, bu konuda irade-murad ilişkisi üzerinden de destekleyici izahlar sunmuştur.¹⁵⁹

Kadı Abdulcebbar, Sünni ekol gibi ilahi iradeyi meydana geliş yönünden varlığa tesir ve etki eden bir sıfat olarak görmez. Bunun yerine, Allah'ın kötüyü irade etmeyeceğine inanır ve insanın yaptığı iyi ya da kötü fiilleri insana atfeder. Mu'tezile, insanın sorumluluğunu bu şekilde kazandırmak ister ve bunu ispatlamaya dönük çalışmalarında rasyonel istidlal yöntemlerine başvurur. Bu yaklaşımın geçmişten günümüze çeşitli eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir.¹⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, Allah'ın gücünün ve takdirinin insanın eylemleri üzerinde bir cebrinin olmadığını, insanların Allah'ın dilemediği şeyleri de yapabildiklerini düşünmektedir.¹⁶¹ Kadı bunu en açık ifadesiyle şöyle aktarmaktadır: “*Allah'ın yaptığı şeylerin tamamını mürid olması gerekir, ancak irade hariç. Allah onu irade etmez.*”¹⁶² Kadı, iradenin yaratılmış olmasının mümkün olan nitelik olmasına dayanarak ayrıca Allah tarafından dilenmesinin tekrar dilenmiş olmasının da bir faydaya hizmet etmediği kanaatindedir.¹⁶³ İlahi gücün / kudretin insanın gücünü sınırlandırması problemi çerçevesinde Mu'tezile'nin meseleye

¹⁵⁷ Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI, s. 80 ,82

¹⁵⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s, 167

¹⁵⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 154

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara,1998, s.46

¹⁶¹ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s. 62

¹⁶² Abdulcebbar, *el-Muğni VI*, s. 169

¹⁶³ Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.456

bakışını; ilahi kudretin sınırı olarak makdurlar, gücün takdir edileni öncelemesi, kudretin zıtlarıyla kapsayıcı olması şeklinde çözmeye çalıştığı söylenebilir.

Mu'tezile tarafından, Allah'ın insanları istediği zaman inanmaya zorlayabileceği ilca kavramıyla açıklanmıştır. Bu koşullar altında fiilin etik değerini kabul etmemesine rağmen, ilahi kudretin cebr edici durumuyla sonuca ulaşabileceğini prensipte kabul etmiştir. Fakat bu Eş'ari ve diğer çevreler tarafından kabul görmemiştir. “Şayet Allah makdurunda, yaptığı takdirde müminin inkar edeceği bir şey varsa, yaptığı takdirde kafirin de iman edeceği bir şey olması gerekir. Zira bu, kadirin kudretinin gerektirdiği şeylerdendir. Bir şeye kadir olanın zıddına da kadir olması gerekir.”¹⁶⁴

Mu'tezile burada temelde şunu ispat etmeye çalışır; mademki onlara göre Allah makdurunda iman edenin kafir olmasını sağlayan bir şey varsa, her kadirin temel niteliği olan zıddına da kadir olmak ilkesinden hareketle, takdir ettiklerinde, yaptığında kafirin de iman edeceği bir şeyin olması gerekir, ancak o bunu yapmamıştır.¹⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, Allah'ın takdirinde, yaptığında kafirin iman edeceği şeyin varlığını Mu'tezile'nin adalet anlayışının iki temel ilkesine, rasyonel düşünmeye ve teklife dayanarak açıklar. Rasyonel düşünme, kudretin makdurlara ilişkisini makul şartlarda anlamayı, teklif de bu ilişkiyle insanın ahlaki bir varlık olarak konumunu dikkate alarak değerlendirmeyi gerektirir. Kadı, kudretin makdurlarla ilişkisini akli zeminde anlamak gerektiğini şöyle izah eder:

“Kadirin kudreti, kendi makdurunu meydana getirmeyi içine alır. Onu meydana getirmesi de bilen ve idare eden oluşu sebebiyle makul yönlerle gerçekleşir. Bu kapsama girmesi mümkün olan her şeyde Allah'ı kadir olarak kabul etmek ve buna kadir oluşunu kabul etmeyi de Allah'ı aciz olarak gördüğünü kabul etmek mümkündür.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Abdulcebbar, *el-Muğni* XIII s.191,199

¹⁶⁵ AYTEPE MAHSUM, *a.g.e.*, s.68

¹⁶⁶ Abdulcebbar, *el-Muğni* XII, 192,193

Kadı, Allah'ın fiillerini O'nu bilen ve idare eden oluşuyla açıklayarak makdurun rasyonel işleyişe tabi olduğunu, aksinin insanların kudret niteliklerini görmezden gelmek olduğunu söyleyerek çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Kadı, her güç / kudret sahibinin kudretini sadece kendi makdurunu var eden ve uygun şartlarda gerçekleşen bir nitelik olarak kabul etmiştir. Burada Eş'arilerle farklı olarak görülen nokta neyin kudreti aciz bırakmak anlamına geldiğiyle alakalı olduğudur.¹⁶⁷

Mu'tezile'nin kanaatine göre, Allah'ın iradesi insan iradesi üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip değildir. Onların bakış açısına göre, dilemenin yanında kudret, araçlar, akıl ve imkânların olması, hür bir varlık olmanın koşullarıdır. Kadı, Allah için uluhiyet ve insan için teklife dayalı bir tutumla makdurlar konusunu bağdaştırmaktadır. O, biri kendi makdurunda, diğeri ise kulların makdurunda olmak üzere Allah'ın iradesini iki parçaya ayırır.¹⁶⁸

Görüldüğü gibi Kadı Abdulcebbar'ın özgürlük ve ilahi yardım diyalektiği içinde tabiri caizse ne insanı tamamen başrolde bir oyuncu olarak gördüğünü ne de Allah'ı tamamen bir seyirci gibi tasvir etmeye çalıştığını; aksine her hak sahibine hakkını teslim etmek ve her iki varlık alanının da sahip oldukları nitelikleri korumaya dönük bir tez ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda onun temkin olarak kavramsallaştırdığı, Rab'ı “yaratan, dirilten, güç veren akli yetkinleştiren”; insanı da “küfrü ve imanı seçmeye muktedir kılınan, bahşedilen lütuflara muhtaç sorumluluk sahibi”¹⁶⁹ olarak tarifi bunun ispatı niteliğindedir.¹⁷⁰

4. Kudret

İnsanın özgür olarak kullandığı tek fiilinin irade ve düşünmek olduğunu savunan Mu'tezili alimler, insanda diğer fiillerin tabiatı gereği meydana geldiği ve bundan dolayı da bunlardan sorumlu olmadığı; fikirlerinde hür olduğundan insanın ancak kendi akaid ve

¹⁶⁷ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s.69

¹⁶⁸ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s. 70- 74

¹⁶⁹ Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s.526

¹⁷⁰ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s. 76, 77

inancından sorumlu tutulabileceği fikrini benimsemişlerdir. Örneğin Ka'bi'nin, insan eylemlerinin gücünü aşan her şeyin, doğal olarak Allah'ın fiili olduğunu söylemesi de böyledir. Yani Allah taşta taşlık özelliğini vermiş, atıldığı zaman atılır, atma hareketi ulaşacağı son noktaya ulaştığında ise doğası gereği taş mekanına döner.¹⁷¹

Sümame b. Eşres'in "İnsanın irade dışında fiili yoktur" fikri ile Cahız'ın "İnsandan iradenin dışında ihtiyarla bir fiil meydana gelmediği, irade ettikten sonra yaptığı şeyin tabii olarak meydana geldiği"¹⁷² noktasındaki fikri aynı noktada birleşmektedir. Cahız'ın bu ifadesinde insanın eylemleri (namaz kılması, oruç tutması gibi) onun iradesi olsa da söz konusu bu fiiller mecazen insana nispet edilir.

Sülemi (ö. 412 / 1021) insanı bedenden başka bir mana, cevher olarak izah ettiği için insanın direkt ya da dolaylı iradeden başka bir fiili yoktur diyerek insan sorumluluğunu ön plana çıkarmak istemiştir. Onun için nefsin fiili irade etmektir. Geriye kalan bütün fiiller ise cesede aittir.¹⁷³ Cahız, Allah'ın saptırması¹⁷⁴ ile ilgili ayeti, kişinin iradesi sonucu Allah'ın onun göğsünü sıkıştırması sonucu imandan uzaklaşması manasında kabul ederek ilahi determinizme karşı çıkmıştır. Çevre koşullarına ve psikolojik faktörlerin insan davranışlarına etkisi noktasında insanların zorba, açgözlü, cüretkâr 211 ve bazen de tam tersi olduğu gözlenebilir. İnsanın mizacında bölge, hava, meslek, diyet/ yemek gibi etkenlerden oluşan herhangi bir değişim, insanın ahlakında da aynen geçerlidir. O insanın sadece kendi benliğiyle iyi ya da kötü olamayacağını düşünmektedir. Benliğin ve iradenin devre dışı bırakılması halinde insanın iyiliğinin ve kötülüğünün çevresel faktörlerle birlikte geldiği kabul edilmiş olacaktır.¹⁷⁵ Bu nedenle Cahız, özgür iradenin, ancak bütün iç ve dış etkilerin eşit seviyede aktif olmasıyla mümkün olacağını söyler. Bir doğa filozofu ve ilahiyatçı nazarından insan salt mantiki

¹⁷¹ Şerhistani, *a.g.e.*, s.64

¹⁷² Şerhistani, *a.g.e.*, s. 75-76

¹⁷³ Şerhistani, *a.g.e.*, s. 72

¹⁷⁴ *Şu'ara*,26/99

¹⁷⁵ Köse Mustafa, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce – Cahız*, Endülüs yay. İstanbul 2017, s.234

davranan bir varlık değildir. Cahız'a göre insan, içinde bulunan farklı itici duygu ve güçle hareket eder.¹⁷⁶

Kadı Abdulcebbar'a göre insanın sadece irade ile yaptığı eylemler sorumluluğu gerektirir, kalbi eylemler ve organların kullanımıyla yapılan eylemler ise sorumluluk gerektirmez. Etiğin meselesi olan husün ve kubuh her tarzda iradi fiildir ve bu fiiller hem iyi hem de kötü nitelik taşıyabilir. Ancak sonuç itibariyle her fiilin bir karşılığı vardır, yani iyi bir niyetle yapılırsa bile kötü sonuçlar çıkabilir ve tersine kötü bir niyetle yapılırsa bile iyi sonuçlar çıkabilir.¹⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, iradeyi insan düşüncesinin bir ögesi olarak görür ve iradenin insanın eylemlerine öncelikli bir etkisi olduğunu düşünür. O, insanın iradesini dış ve iç etkenlerin birleşimi olarak tanımlar ve bu iradeyle insanın eylemde bulunması onun hür olduğunu, isteğin eylemden önce olmasını ve bir eylem işlediğinde o eylemden dolayı neticelerini hak ettiğini ortaya koyar.¹⁷⁸

Kadı Abdulcebbar, Allah'ın kötüyü irade etmediğini ileri sürer ve bu görüşünü Ehl-i Sünnet'in Allah'ın iradesini sadece varlığa etki eden bir sıfat olarak görmelerinden farklı olarak, Allah'ın iradesini etik /ahlaki değer ifade eden bir sıfat olarak kabul etmesine dayandırır.¹⁷⁹ Mu'tezile, rasyonel istidlal yöntemlerini kullanarak Allah'ın insanları zorlamayan bir iradesi olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu, insanların iyi veya kötü davranışlarından sorumlu olduğunu varsayarak, sorumluluklarının bir zeminini oluşturmayı amaçlamaktadır.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s.162.

¹⁷⁷ Osman Abdülkerim, *Nazariyyetü't Teklif*, s.361.

¹⁷⁸ Osman, Abdülkerim, *a.g.e.*, s.363.

¹⁷⁹ Ünverdi Veysi, *Kadı Abdulcebbar'da İrade*, Ankara Üniv. Sos. Bil.Ens., Basılmamış Doktora Tezi, 2012, s.64.

¹⁸⁰ Aytepe Mahsum, *a.g.e.*, s.61,62.

5. Fiillerin Faili

Kadı Abdulcebbar, Eş'ari'nin kesb teorisiyle ilgili olarak insan iradesinin Allah'ın iradesi ve var etmesi karşısında yerinin ve bu gücün eylem üzerindeki etkisinin tartışıldığı bir çerçevede, eylemlerin gerçek faili problemine odaklanmıştır. Eş'ariler, Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerini uzlaştırmaya çalışmış olsalar da insanın tamamen bağımsız olmadığını ve sadece Allah'ın belirlediği fiili seçebileceğini iddia ederek Cebriye'ye yakınlaşmış ve insan sorumluluğunu açıklamada başarısız olmuşlardır. Bu nedenle sonraki kelamcılar onları Cebriye ile ele almak ve kuramlarını orta cebr (cebr-i mutavassıt) olarak isimlendirmek durumunda kalmışlardır.¹⁸¹

Kadı ilk etapta kesb kavramını, verilen anlam itibariyle lügavi ve ıstılahi olarak eleştiriyor. Ona göre kesb “kendisiyle yarar sağlanan ve zarar savuşturulan her fiildir.”¹⁸² İmam Eş'ari kesbi “yaratılmış bir kuvvet sebebiyle kesb edenden gerçekleşen şey”¹⁸³ olarak tanımlamıştır. Eş'ari'nin tanımı yaratılmış olanı ön plana çıkarırken Kadı'nın tanımı, fayda ve zarar oluşturma amacını gerçekleştiren failin eylemini ön plana çıkarır. Zira Kadı'ya göre eylem ile yaratılmış olan farklı şeylerdir.¹⁸⁴

Kadı fiil, muhdes ayrımı yapmanın gereğini şöyle tarif eder: “Fiil, fiil olarak bilindiğinde onun bir failinin olduğu da kategorik olarak bilinir.”¹⁸⁵ O muhdesin eylemin tanımını tam olarak kuşatmadığını, fiilin karşıtlıklara imkân verecek güç/kudret terimiyle tanımlanabileceğini düşünmektedir.

¹⁸¹ Sönmez Vecihi, *Mu'tezile'nin Eş'ari'nin Kesb Nazariyyesine Yöneltilmiş Eleştiriler*, Dicle ün. İlahiyat fak. Dergisi, cilt:X Sayı 2, Diyarbakır 2008 s. 141

¹⁸² Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s. 364.

¹⁸³ Eş'ari, *el-Luma*, nşr ve trc: R.j. Mc.Carthy, *Theology of al- Ashari*, Matbaatü'l – Katolikiyye, Beyrut 1953, s.42.

¹⁸⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.324.

¹⁸⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.325.

Temelde Allah'ın iradesini güçlendirmek için yapılan eleştiriler, varlığın ilahi iradeye karşılık geldiği inancını kabul ettirme, buna inanmayanları ise ilahi iradeyi zayıflığa düşürmekle zan altında bırakmaya götüren bir tablo çizmektedir. Buna karşın Kadı Abdulcebbar, Allah'ın iradesinin insan eylemlerinde cebri bir durum içinde olmadığı kanaatindedir. İnsanlar Allah'ın dilemediği şeyleri de eyleyebilirler. İlahi iradeye muhalefet gibi görünen bu durum, iddia edilenin zıddına Allah için acizlik olarak görülemez.¹⁸⁶ Zira insanlar içinde de birisinin isteğinin gerçekleşmemesi yahut istemediği bir şeyin gerçekleşmesi zayıflık sebebi olarak görülmemektedir.¹⁸⁷

Kadı Abdulcebbar, insan edimlerinin insanın gaye ve istekleri doğrultusunda ortaya çıktığını iddia eder ve bunları istemediği durumunda da ortaya çıkmayacağını söyler. Bu görüşünü şu gerekçelere dayandırır: “Eylemlerin niyet ve isteklerimize göre olması gerekir. Mesela bir kimse birimizin ayağa kalkmamızı istediğinde, bu kalkma işi belli bir usûl ve devam eden bir süreç içerisinde gerçekleşir. Yine bir kimse aç olan birini, elinde onun iştahının çektiği bir yemek olduğu halde yemek yemeye davet ederse, bu davet edilen kimseden tam olarak bir yemek yeme arzusu ortaya çıkar.”¹⁸⁸

Kadı Abdulcebbar, eylemleri iki kategoriye ayırır: insanın kontrolü altında olanlar ve olmayanlar. İnsanın kontrolü altında olan eylemler arasında inanç, arzu, nazar, zan ve bir şeye karşı isteksizlik gibi kalpte ortaya çıkan edimler ve uzuvlarla meydana gelen fiiller yer alır. “Efâlül Kulub” başlığı altında bu konu ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu çerçevede, Kadı'nın kullandığı “kalp” terimi¹⁸⁹, insan vücudunda bulunan bir organ değil, daha çok beyinle ilişkili olarak ortaya çıkan sonuçları ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır.

¹⁸⁶ Abdulcebbar, *el-Muğni VI/ 2*,199.

¹⁸⁷ AYTEPE, Mahsum, *a.g.e*, s. 62.

¹⁸⁸ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.770

¹⁸⁹ Abdulcebbar, *a.g.e*, s.118

İnsanın yapısına özgü edimler haricinde, olağan olaylar, örneğin güneşin doğuşu ve batışı, gece ve gündüzün arka arkaya gelişi, olağan haliyle gerçekleşir. Bu, “âdetullah” olarak adlandırılmıştır. Bu durum, Allah'ın sadece var eden değil, bununla birlikte bu işleyişi sürdüren bir varlık olduğunu gösterir.¹⁹⁰

Kadı Abdulcebbar, insanların irade özgürlüğüne sahip olmasının Allah'ın adaletine uygun olacağını düşünmektedir. Ona göre, Allah'ın insanların yaratıcısı ve muhdisi olduğunu iddia etmek yanılğı olur, çünkü Allah âdildir ve insanlara asla zulmetmez.¹⁹¹ Bu nedenle Allah'ın hikmeti ve adaleti gereği insanların irade hürriyetine sahip olmaları gerekir. Hür iradesi olmayan bir kişinin yükümlü olması yahut mükellef tutulması Allah'ın adaletine aykırıdır.¹⁹²

Mu'tezile'ye göre Allah hiç kimseye zulmetmez ve insanlar ahirette kendi yaptıklarının sonucu olarak cezalandırılır. Bu, insanların irade hürriyetine sahip olduğu ve Allah'ın kendilerine verdiği yapma gücü (istidat) kullanarak istedikleri fiilleri yapabildiği anlamına gelir. Bu nedenle insanlar fiillerinin yaratıcısı ve yapıcısıdır ve bu nedenle de fiillerinden sorumlu tutulurlar. Allah'ın takdirinden veya yaratmasından bahsedilemez, çünkü insanlar yaptıkları işlerden sorumludur.¹⁹³

Kadı Abdulcebbar, Kur'an'ın “Onlara hidayet geldiği zaman onları imandan alıkoyan neydi”¹⁹⁴ ayetini kullanarak kesb konusundaki görüşünü destekler. Eğer iman vehbi olsaydı, Allah kulu için imanı yaratırsa bu kişi iman ederdi, yaratmazsa edemezdi. Bu durumda yukarıdaki ayetin anlamı olmazdı, çünkü mükellef (sorumlu olan) şunu söyleyebilirdi: “Beni

¹⁹⁰ Zafar, Abdul basit, *a.g.e*, s.171

¹⁹¹ Şerhistani, *a.g.e*, s. 57.

¹⁹² Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 301.

¹⁹³ Abdulcebbar, *el-Muğni VII*, s.149.

¹⁹⁴ *İsra* 17/94

imandan alıkoyan, imanı bende yaratmayandır. Ey Rabbim, sen imanın zıddını bende yarattın, o da küfürdür.”¹⁹⁵

Kadı Abdulcebbar’ın meseleye delil getirdiği diğer bir ayet de şudur: “Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz ki, siz ölü idiniz, O sizi diriltti...”¹⁹⁶ Bu ayette Allah, inanmayanların inançsızlıklarında ısrar etmelerini hayretle ifade eder. Bu minvalde kesb nazariyesinin doğru olması durumunda Allah’ın hayretinin bir anlamının kalmaması gerekirdi. Çünkü insan fiillerinin yaparı, var edeni eğer gerçekten Allah olsaydı, Allah böyle bir durumda kendi meydana getirdiği eyleme hayret etmezdi.¹⁹⁷ Kadı Abdulcebbar yukarıdaki görüşlerinin insanın edimlerinin Allah’ın cibri altında olmadığını ispatlamak için birçok mantıki izah getirmiştir. Bunlardan başlıcaları şunlardır:

Kulların eylemleri, Allah tarafından yaratılmış olsaydı, gerçekleştirilmesinde alete lüzum duyulan şeylerin alet olmadan da gerçekleştirilebilmesi gerekirdi. Örneğin, Cenab-ı Hakk insanların yukarıya doğru çıkma eylemini yaratırsa, merdivene ihtiyaç olmazdı ve kuşların uçma fiilini yaratırsa da kanatlara ihtiyaç duyulmazdı. Benzer bir şekilde, kâğıda yazı yazarken el ve kalem gerekmezdi. İnsanların birçok fiilinde alete ihtiyaç duyulması, insanların kendi fiillerini kendisinin yarattığını gösterir.¹⁹⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre, eğer insanların eylemlerini Cenab-ı Hakk yaratmış olsaydı, kötülüğü icra eden bir kişinin bu eyleminden ötürü Allah mesul tutulmalıydı. Çünkü böyle bir durumda o eylem Cenab-ı Hakk tarafından kulun iradesi haricinde halk edilmiş olacaktır. Böyle bir durumda mesuliyet Allah’ın olacaktır, ancak Allah bu durumdan münezzehtir.¹⁹⁹ Kulların yaptıkları birtakım eylemler kötü, diğer bazıları da iyi olarak görülürse ve Allah da bu

¹⁹⁵ Çelebi İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002, s. 288 289.

¹⁹⁶ *Bakara*, 2/28

¹⁹⁷ Abdulcebbar, *a.g.e*, s.360

¹⁹⁸ Abdulcebbr, *Muğni VIII*, s.187

¹⁹⁹ Abdulcebbar, *el-Muğni VIII*, s. 196

eylemlerin yaratıcısıysa, o zaman eylemlerdeki kötülük ve iyilik Cenab-ı Hakk için de geçerli olurdu. Ancak, Allah'ın ilim sahibi olduğuna yönelik bilgimiz ve inancımız doğrultusunda bu fiillerin bizatihi Cenab-ı Hakk'tan iyi ya da kötü olduğunu söylemek doğru değildir.²⁰⁰ İnsanların fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı, o zaman insanlar o fiilleri yapmaya zorlanmış olurlardı. Böyle bir durumda kişinin kendi iradesiyle ve cebren icra ettiği eylemler arasında herhangi bir farktan bahsedilemezdi. Şu hâlde bir kimse, kişinin iradesiyle ve cebren icra ettiği eylemler arasında çok temel bir farkın yer aldığını kabul etmeyen, diğer muhtelif konularda serdettiği sözlerinin de tamamıyla yanlış olduğunu söyleyebilir.

Mu'tezile inanişına göre, insanlar özgür iradeleriyle fail-i muhtardır (yapıcıdır) ve Allah tarafından kendilerine bahşedilen kudretle istedikleri gibi tasarruf ederler ve istedikleri gibi davranırlar. Mu'tezile, insanın bir şeyi yapmaya kudret sahibi olduğu ve bu kudretini kullanarak halk ve icadını gerçekleştirdiği görüşünü müdafaa etmiştir. Mu'tezile'nin bu görüşüne göre, bir kişinin bir şey üzerinde tesir bırakması ve bu tesirin kesin olarak ortaya çıkması gerekir, çünkü bir fiilin gerçekleşmesi ancak o fiilin varlığıyla mümkündür.²⁰¹ Mu'tezile bu çıkarıma şu üç prensipten hareketle ulaşmıştır: 1) teklif, 2) va'd ve 3) vaid.

6. Teklif

Meşakkat anlamına gelen teklif kelimesi ıstılahta farklı yaklaşımlara göre değişkenlik gösterir.²⁰² Örneğin Ebu Haşim el- Cübbai'nin teklif tanımı, "kişiye külfet getiren bir emir", "kendisinde meşakkat ve külfet olan bir eylemi mükelleften istemek" ve "mükellef kimseden, meşakkatli ve külfetli olan bir şeyi yapmasını istemek"²⁰³ şeklindedir.²⁰⁴ Ebu Haşim, teklife muhatap olan kişinin, mezkûr teklife itaat etmesi halinde kendisine bunun karşılığında sevap

²⁰⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni VIII*, s.202

²⁰¹ Abdulcebbar, *el-Muğni VIII*, s. 218

²⁰² Bozkurt Mustafa, *Kadı Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı*, Dini Araştırmalar, Eylül – Aralık 2006, cilt: 9 sayı:26, ss.216- 231, s.213

²⁰³ Abdulcebbar, *el- Muğni XI*, s.293

²⁰⁴ Bozkurt Mustafa, *a.g.e*, s.213

verileceğini ve bunun yanında imkân ve lütufta bulunulacağını bilmesi lazım gelir. Kadı'ya göre²⁰⁵ Ebu Haşim mezkûr düşüncesiyle sevap ve lütuf benzeri şeylerin tezahür etmesini değil de bunlara yönelik bilgiyi teklifin iyi oluşuna sebep olarak görür.

Kadı'ya göre bu tanımlama eksiktir ve ona göre teklif, “zorla yaptırma sınırına varmaksızın, kendisine ulaşacak zorluğa rağmen, fayda ya da zarar olduğu için, yapma ya da yapmama konusunda sorumluluğun olduğunu mükellifin mükellefe bildirmesidir.”²⁰⁶ Bu şartların ortadan kalktığı bir durumda ise sınır da ihlal edilir. Bildirme bu durumda zaruri bilginin vazedilmesi ya da delillerin serdedilmesiyle gerçekleşir. Hangi yolla olduğundan bağımsız olarak bu yalnızca Cenab-ı Hakk için caiz ve mümkün addedilir. Bu nedenle Kadı'ya göre Cenab-ı Hakk'tan gayri başka hiçbir varlık hakiki anlamda asla ve kata teklif sahibi olamaz. Bu yüzden de insanlar için “teklif” kavramı mecazen kullanılır.

Teklifin sonucu itibariyle Allah'ın bizi yaratmasında, yaşatmasında, akıl, güç ve kudret vermesinde, içimize koyduğu iyiye ve kötüye karşı istek ya da isteksizlik duyma özelliği koymasında bütünüyle bir gaye ve amaç vardır. Allah Teala'nın bize kötü bir şey teklif etmesi yahut kötüye teşvik etmesi caiz olamayacağı için söz konusu teklifin amacı başka bir şekilde elde edilmesi mümkün olmayan yüce bir gaye yahut yüce bir dereceye ulaşmak içindir.²⁰⁷

Kadı'nın kendi teolojik düşünce yapısına göre teklifin en önemli noktalarından birisi de insana gücünün yetmeyeceği bir şey yüklenmeyeceğidir. Zaten Allah, insana gücü yettiği için teklif etmiştir. Aksi bir durum insan için zulüm olur ki bu da Allah için düşünülemez, çünkü Allah abes bir iş yapmaz. Ayrıca Allah, “Doğrusu Biz, sorumluluğu (emaneti) göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir;

²⁰⁵ Abulcebbar, *el-Muğni XIII*, S.86

²⁰⁶ Abulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.338

²⁰⁷ Abulcebbar, *a.g.e.*, s.340

onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim ve çok cahildir. (Kabulüne rağmen emanete hıyanet etmektedir.)”²⁰⁸ demektedir.

Teklifle ilgili geliştirilen en önemli kavramsallaştırmalardan biri de *teklifi mâ lâ yutak*: akılla veya Allah’ın vahiy göndererek, insanın güç yetiremeyeceği bir mesuliyeti ona yüklememesi anlamına gelir. Mesela kötürüm birisine yürüme ya da koşmayı emretmenin caiz olmayacağı gibi.²⁰⁹ Teklif Cenab-ı Hakk için zorunluluk içermez. Bilakis teklif, ihtiva ettiği maslahat ve intaç edeceği menfaatler söz konusu edildiğinde yararlı bir şeydir. Bu haliyle teklif, başlangıçta mümkün olup sorumluluk ilkesi açısından meşakkat içerebilir.²¹⁰ Bu durumda meşakkatin olması teklifin değersiz veya kötü bir şey olduğu anlamına gelmez.

Kadı teklifi şöyle temellendirir: Akıl yönünden sorunu olmayan tüm mükelleflerin teklifi anlamaları şarttır ve mükellifin teklifinin karşılığında bir nimet vermesi beklenir. Ayrıca ödül yahut ceza vermeye de kadir olmalıdır. Hatta mükafat ve cezayı arttırıp azaltabilir. Böyle bir güce de ancak Allah sahiptir. Yine teklif edenin teklif kapsamına giren eylemlerin durumlarını çok iyi bilmesi gerekir. Onların keyfiyetine vakıf olmazsa hata etmiş olur ki bu Allah için düşünülemez.²¹¹ Mükellef de kendinden ne istendiğinin bilincinde olan ve istenilen şeyde külfet olduğunu bilen kişidir. Kadı’ya göre mükellef olan sadece insandır. Diğer varlıkların mükellefiyetinin keyfiyeti daha farklıdır.²¹² Ayrıca mükellef de bu yüklenen sorumlulukları yapabilecek güce sahip olmalıdır. Zaten aksi bir durumda teklif caiz değildir. Mükellefin teklif olunanı yapabilmesi için, teklifi yerine getirebilecek aletlerin sağlam ve yerinde olması gerekir.²¹³

²⁰⁸ *Ahzap* 33/72

²⁰⁹ Zafar Abdul Basit, *a.g.e.*, s.187

²¹⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 340

²¹¹ Bozkurt Mustafa, *a.g.e.*, s.215

²¹² Bozkurt Mustafa, *a.g.e.*, s. 217

²¹³ Abdulcebbar, *el-Muğni* XI, s.370

Teklif edilen hususlar akılla bilindiği için, her şeyden önce mükellefin de özel ilimlerden oluşan sağlam bir akla sahip olması gerekir. Böylesi bir akıl ancak çıkarımlarda bulunup teklifi yerine getirebilir.²¹⁴Aklı tamamlayan hususi ilimleri Kadı şöyle izah eder; zira onun bahsettiği akıl salt aklın kendisi olmayıp, fonksiyonel bir akıldır. Yani kendisiyle bilgi elde edinilen ve kendinden istenilen şeyi yerine getirebilme bilinci olan akıldır.²¹⁵

Kadı Abdulcebbar, akli teklife hazırlayan özel bilgileri, *mebadi-i akliyye ve mebadi-i ahlakiyye* diye adlandırır. Mebadi- i akıl, mantıki prensiplerden hareketle birtakım çıkarımlarda bulunup görülene bakarak görünmeyen hakkında hüküm verebilecek nitelikte olmalıdır. Yine mebadi-i ahlakiyye ile de akıl, güzel ve çirkin kabul edilen şeyleri bilmek; ferdi ve toplumsal bazı sorumlulukları da bilmekle yükümlüdür.²¹⁶

Bunların dışında Kadı'ya göre mükellefte bulunması gereken diğer bir unsur da “mebadi- i halkiyye” ve “nakil”dir. Bir kimsede içgüdüsel olarak fayda ve zarar bilinir. Yani insanı doğası gereği bir şeylerin hareketlendirmesi gerekir ki teklife muhatap olsun. Nakilden kasıt ise hangi tür haberlerin delil olup olmadığını bilmektir. ²¹⁷Kadı'ya göre teklifin teklif olabilmesi için de belli nitelikler taşıması gerekir. O, emir diye vahyi kastederek, teklifte illaki emir sigasının kullanılmasını şart kabul etmemiştir, önemli olan emrin kastedilmiş olmasıdır.²¹⁸Burada önemli bir noktada emrin mürid tarafından söylenmesi gerektiğidir. Hatta bir kimse emir sigasıyla konuşur fakat onun mürid olduğu bilinmiyorsa ve halinden de anlaşılmıyorsa teklife muhatap olan gerçek anlamda mükellef sayılmaz.²¹⁹

Kadı Abdulcebbar, akli ve sem'î teklif olmak üzere temel olarak iki tür tekliften söz etmiş ve bunları eşit değerinde görmüş; sem'î teklifin akli tekliften sonra geldiğini kabul

²¹⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.375 bkz. Bozkurt Mustafa, *a.g.e.*, s.218

²¹⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.379

²¹⁶ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.384

²¹⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 385

²¹⁸ Abdulecbbbar, *a.g.e.*, s.295

²¹⁹ Abdulecbbbar, *a.g.e.*, s.299

etmiştir.²²⁰Bu düzlemde akliyat iki bölümdür: birincisi mükelleflerin sebeplerinden ötürü ittifak ettikleri şey. Bunlara aklın zorunlu olarak bildiği şeyler denir (*bi'l-Izdirar*). Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır. İyilik, şükür gibi aslah olanlar; zulüm, yalan ve cehalet gibi kabih olanlar.²²¹ Diğeri ise aklın istidlalle ulaşacağı ihtilafli konular.²²² Kadı'ya göre teklif yalnızca vahye bağlanamaz, çünkü o, akıl olmaksızın bilinemez.²²³O, akli teklif ile sem'i teklifi birbirleriyle yakınlığı açısından şu yönden değerlendirmeye tabi tutmuştur:

Aklın teklifi, sem'i tekliften ayrı olabilir. Akli teklif sem'iyyatı bilmenin temelidir. Bu sebeple ondan önce gelmesi gerekir. Bu bağlamda bi'setin vacip olduğu söylenemez. Çünkü Allah, elçilerini maslahat için gönderir. Bu bakımdan bize göre akli teklif, sem'i teklif olmadan da mümkündür.²²⁴

Kavram örgüsü incelendiğinde Kadı Abdulcebbar lütuf değeri açısından akli teklif ile se'mi teklif arasında ayırım yapmamış olup her ikisini de değer yüklü bir düzeye ulaşma hedefinde eşit kabul etmiştir. Kadı, maslahata dayanıyor oluşundan ötürü sem'i teklifi, dinamik olan ve de nicel bir zaviyeden artabilip azalabilen bir zeminde düşünmüş, bu teklifin geçerlilik süresinin de kefaretlerde ve ibadetlerde olduğu üzere süresel anlamda uzayıp kısalabileceğini kabul etmiş, akli teklifi nitel yönüyle sınırlı, nicel yönüyle ise sınırsız kabul etmiştir.²²⁵

Yukarıdaki görüşler doğrultusunda teklifi maslahat ve lütuf kavramlarının bir gereği olarak süreksiz bir özelliğe sahip olan vahye değil de sınırsız niteliği olan ve ahlaki bilgiler içeren akla dayandırmıştır. Böyle bir düzlemde teklif, yalnızca, tercihin belli bir dönemde yaşam süren kişiler açısından lütuf değeri taşıması halinde mümkün hale gelen şeriata değil, aynı zamanda ihtiva ettiği kategorik bilgiler üzerinden bütün insanlarda ortak olan akli temele

²²⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.299

²²¹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.25

²²² Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.23

²²³ Abdulcebbar, *a.g.e.*, *XIV*, s. 152

²²⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.20,69

²²⁵ Aslan İbrahim, *a.g.e.* s. 303

de dayanır. Bu bakımdan teklif bir ahlak kavramı olan “iyi” ile temellendirilmiştir.²²⁶ Bu yüzden teklif, iyi ve kötü gibi aklın doğuştan getirdiği birtakım kategorilere dayanması itibarıyla akli; bu ayırım yönleriyle tamamıyla örtüşen ve Cenab-ı Hakk’ın maslahat nokta-i nazarından var olan durumlara yönelik farklı iradeler sergiliyor oluşu anlamında da şer’idir.²²⁷

7. Aslah Prensibi

Salah, “iyi”, “yararlı”, “doğru” uygun gibi anlamlara gelirken, aslah, “en iyi”, “en yararlı”, “en doğru” anlamına gelmektedir ve kavram bu yönüyle fesat/ifsat kelimesinin aksini ifade eder. Salah kullar açısından faydalı olmak ve kulların sevinç ve haz duymalarına imkân tanımak anlamında kullanılmıştır. Kullar açısından en iyi en uygun olanı yapmak anlamında kavramsallaşmış olan kelime, İslam düşünce dünyasında kader, adalet, sorumluluk, kötülük problemi, ahlak gibi birçok kelami problemin temelini oluşturmaktadır. İlk olarak Mu’tezili alimler tarafından ortaya atılan bu kelimenin ortaya çıkışı, hükümdarların haksız fiillerinin bir kader neticesinde olduğu fikrinden hareketle kendilerini mazur göstermeye çalışmalarından dolayı ortaya çıkmıştır.²²⁸

Mu’tezile’nin Bağdat koluna göre Cenab-ı Hakk’ın insanla ve diğer tüm varlıkla ilişkisi aslaha uygun olarak gerçekleşir. Bu Allah için vaciptir, aksi Allah’ı iyiyi yapma konusunda cimri olarak nitelemek olur ki bu da onların tenzih anlayışına aykırıdır. Fakat onların bu düşüncesine ilk karşı çıkanlar yine Mu’tezile içinden Basra Mu’tezilileri olmuştur. Onlar aslah fikrini yalnızca insanla ve insan için en temel gerçek kabul edilen teklifle kayıtlamışlardır.²²⁹ Onlara göre en başta bir şeyi zorunlu olarak yapmak karşılığında bir şükür veya herhangi bir övgü gerektirmez. Çünkü teşekkür ancak zorunda olmadığı halde birinin yaptığı şeye edilir. Bu meyanda eğer Cenab-ı Hakk insanların lehine en iyi olan neyse onu zaten yapmak durumunda

²²⁶ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.301

²²⁷ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.303

²²⁸ DİA İslam Ansiklopedisi, Avni İlhan, “*Aslah*”, c.3 S.495

²²⁹ Aytepe Mahsum, “*Mu’tezile’nin Aslah Teorisi ve Basra Mu’tezilesinin Aslah Anlayışının Tahlili*”, Yakın Doğu Üni. İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, cilt: 5 sayı:1 Bahar 2019 s.89

ise, bu olasılık dahilinde insanların bu iyilikler için Cenab-ı Hakk'a şükretmesinin bir anlamı kalmaz. Cenab-ı Allah'ın her şeyi zaruri olarak icra ettiğine yönelik bir kabul ayrıca lütuf kategorisini de yok saymayı gerektirir ki makul olan aslah dışında da bazı fiillerin olduğunu kabul etmektir.²³⁰ Yine Cenab-ı Hakk'ın her daim iyiyi icra etmesini zaruri addetmek ondan her durumda sevap beklemeyi gerekli kılar ki bu da insanlar için iyi bir durumdur lakin sevabın verilmesi durumunda da imtihanın anlamı kalmaz. Tam tersi bir durumda cezayı hak eden için de cennete göndermek için olmalıdır ki böyle bir durum hem dini hem dünyevi tüm muamelenin bozulması anlamına gelmektedir.²³¹

Bağdat Mu'tezilesi her ne kadar aslah prensibini adalet ilkesine ve tevhide dayandırsa da ortaya çıkan problematik durumlar olduğu açıktır. Zira adalet prensibi gereği herkesin eylemlerinde hür olduğu ve layık olduğu muameleyi göreceği yani fiillerinin sonucunda müstehak olacağı bir sonu bulacağını öngörür. Oysa aslah düşüncesine göre özgür fiil de sıkıntıya girmiş oluyor. Ayrıca bu durum tenzih açısından da büyük probleme yol açmaktadır. Çünkü Allah'ın işlerinde cimri veya kusurlu olduğu çıkarımına varılmaması için Cenab-ı Hakk'ın kulları lehine yaptıklarının yahut yapacaklarının en iyisi olduğunu ifade ederek, bir anlamda kudretini sınırlandırmış olmaktadır.²³²

Bu noktada Mu'telize'nin Basra kolu aslahı yalnızca dinî konularda teklifle ilgili mevzularla kayıtlamışlardır. Diğer bir tabirle eğer bir şeyin teklif kavramıyla ilişkisi mevcutsa o şeyin gerçekleşmesi artık Cenab-ı Hakk'ın üzerine vaciptir. Bu da mükellefin yükümlü tutulduğu şeye yakınlaşması manasındadır ki o da lütuf kavramına denk düşer. Daha açık bir ifadeyle, dinî mevzularda aslahın manası, Cenab-ı Hakk'ın, mükellefi, mesuliyetlerini yerine getirmesini temin edecek şekilde yönlendirmesidir.²³³ Onlara göre buradaki vucubiyeti Cenab-

²³⁰ Abdulcebbar, *el- Muğni XIV*, s.80

²³¹ Abdulcebbar, *a.g.e.* s.97,98

²³² AYTEPE MAHSUM, *a.g.e.*, s. 91

²³³ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 72

ı Hakk kendi kendine yüklemiştir. Zira Allah Teala başta âlemi ve insanları yaratmıştır ki dilemeseydi yaratmazdı. Ancak halk ettikten ve sorumlu kıldıktan sonra, teklifle birlikte hedeflenen şeyin gerçekleşmesi adına insanları akıl, nübüvvet ve şeriat gibi lütuflarla destekleme ve çekilen sıkıntılara bir bedel (ivaz) verme bağlayıcılığına girmiştir.²³⁴

Teklifle sınırlı aslah anlayışına anlamayı kolaylaştırmak için Kadı Abdulcebbar'ın verdiği örneğe bakacak olursak, buna göre amacı arkadaşını yemeğe davet edecek olan bir kişi, icabetin vuku bulması adına kendini bazı şeyler icra etme zorunluluğuna sokmuştur. Bu merhaleden sonra daveti haber vermek, kapısını açık tutmak, geleni nezaketle karşılamak gibi konularla mükellif olur.²³⁵ Yani Allah için bir şeyin vacip olması, kendisini önceleyen iradi teklifi dolayısıyladır. Kadı Abdulcebbar, burada ahlaki bir bağlayıcılıktan söz ederek; emanetin iadesi ve borcun ödenmesi gibi hususları da buna örnek vermiştir.²³⁶

8. Ahlâk Varlığı Olarak İnsan

İnsan düşünce dünyasını en fazla meşgul eden konulardan birisi de kader problemidir. Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu nereye yerleştirilmelidir? Allah, insan ve âlem üçgeninde meydana gelen hadise ve eylemlerin gerçekte kime ait olduğu ve dolayısıyla burada meydana gelen problemlerin ahlaki sorumluluğunun kime ait olduğu bu meselenin merkezindedir.²³⁷

Mu'tezili düşüncede insanın mesuliyeti, onun özgür olma kaydına bağlı kılınmıştır. Çünkü irade ve fiillerinde özgür olmayan insanın mesul kabul edilmesi hem akla hem de dine mugayirdir. Allah insanı imandan ve eylemden mesul kabul ettiğine göre bu hususta onun özgür olması gerekir. Bu nedenle Kur'an'da herkesin iyi ya da kötü yaptığı her şeyin karşılığını göreceğini bildirir. Cenab-ı Hakk'ın kudreti namına insanın özgürlüğünü kısıtlayan veya

²³⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.54

²³⁵ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s. 520

²³⁶ Abdulcebbar, *el-Muğni*, s.53

²³⁷ Memiş Murat, *İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu*, C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, XIII/1, s. 232

Allah'ı inkâr etme adına insanı merkeze alan her yaklaşım Kur'an-ı Kerim'in ruhuna aykırıdır.²³⁸

Bugün Müslümanların kendi kendilerine düşünce üretmediklerine ve özgün bir şey ortaya koymadıkları tespiti pekâlâ yapılabilir. Gerçekten Müslümanların özgünlük / yaratıcılık yeteneği, kimsenin öngöremediği bir biçimde işlemez hale gelmiş, hatta taklid türleri sayamayacağımız kadar çoğalmıştır. Bu taklid düzeyi eskiyi ve moderni taklid düzeyinde olsa da zararı her biçimde aynıdır. Müslümanlara düşen kendi şart ve gereksinimlerine göre düşüncede tasarrufta bulunmalarıyla özgün olanda özgünlüğü yakalamaya çalışmaktır.²³⁹

8.1. Va'd ve Va'id

İstikbalde herhangi bir kişiye bir yararın dokunacağı ya da o kişiden bir zararın defolacağını ifade eden habere va'd; bu durumun tam aksini ifade eden, yani bir zararın dokunacağını ifade eden habere va'id denir. Allah'ın va'd ve va'ide sadık kalmaması yahut bu haberin yanlış olması söz konusu değildir. Allah va'd ve va'idini icap ettiği üzere dünyada iyilik icra eden kullarını ödüllendirmek; günahkâr olanları ise cezalandırmak durumundadır:²⁴⁰
*“Kıyamet günü öyle hassas bir terazi kurarız ki, bir hardal tanesi kadar bile olsa iyi ve kötü her şeyi tartarız.”*²⁴¹

Mu'tezile'de bu mesele daha çok adalet prensibinden hareketle savunulurken diğer mezhepler meseleyi şefaathane ve ilahi rahmet içinde ele almışlardır. Bu prensip izah edilirken Mu'tezile büyük günah meselesini de gündeme getirmiş ve büyük günah işleyen kimsenin ebedi

²³⁸ Sinanoğlu Abdülhamit, *Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu*, KSÜİF. Dergisi I 2013, s.66

²³⁹ Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhu*, çev: M. E. Maşalı, Münteha Maşalı, Pınar yay., İstanbul 2022, s.43

²⁴⁰ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, s.34

²⁴¹ *Enbiya* 21/47

olarak cehennemde kalacağını söylemiştir. Mu'tezile hüsün-kubuh ve şefa'at konularını da yine bu prensip etrafında tartışmıştır.²⁴²

Onlara günahlarına uygun bir ceza verilecek.²⁴³ Zerre kadar iyilik yapan da kötülük yapan da karşılığını görecektir.²⁴⁴ Büyük kötülük işleyen ve günahıyla çepeçevre kuşatılan kimseler, içinde ebedi kalacakları cehenneme mahkûm olurlar.²⁴⁵ İmana ermiş doğru yararlı işler yapanlar ise onlar, içinde ebedi kalmak üzere cenneti hakederler.²⁴⁶

Kur'an'daki bu ayetlerden ve Allah'ın adalet prensibinden hareketle Mu'tezile, va'd'in, mükafatı gerektiriyor oluşu yönüyle cenneti; va'id'in ise bir cezayı gerektiriyor oluşu yönüyle cehenneme tekabül ettiğini kabul eder. Bu durumda iyilik yapan bir kişi yaptığı için mukabilinde iyilikle taltif edilecek; kötülük icra eden bir kişi ise yaptığı kötülüğe mukabil azap ile cezalandırılacaktır. Böhyale bir durumda tövbe edilmeden büyük günahların affedilmemesine paralel olarak iyi işler icra eden kişiler de sevaptan yoksun bırakılmayacaktır.²⁴⁷

Mu'tezile büyük günah işleyen kişinin durumunun Allah'ın elinde olduğunu ve O'nun dilerse bu kişi için va'id'inden dönebileceğini iddia eder. Ancak Mu'tezili düşüncede günahkar bu kişinin cehennemde ebedi kalacağı fikri benimsenmiştir. Bu görüş, kişinin mü'min ya da kâfir olarak nitelendirilemeyeceğini varsayar.²⁴⁸

Mu'tezile'ye göre hayatında büyük günahlardan birini işleyen bir kişi mü'min veya kâfir olmayıp bu iki tanımlama arasında bir yerde yer almaktadır. Mu'tezili düşünürler bu minvalde büyük günah işleyen bir kişinin fasık olduğu kanaatindedirler. Bu kişilere ilahi adalet gereği mü'min ve kafire takdir edilen hüküm dışında üçüncü farklı bir hüküm takdir edilmelidir.

²⁴² Altındaş Mücteba, *Va'd ve Va'id Konusunda Maturidi'nin Mu'tezile'ye Yöneltiği Eleştiriler*, Kader c.18 s.1 2020 s.64

²⁴³ *Nebe* 78/26

²⁴⁴ *Zilzal* 99/ 7

²⁴⁵ *Bakara* 2/ 81

²⁴⁶ *Bakara* 2/ 82

²⁴⁷ Altındaş Mücteba, *a.g.e.* s.64

²⁴⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.* s. 2/ 542 -550

Çünkü fasık olan kişi yaptığıının karşılığında cezayı hak edecek bir iş icra etmiştir, fakat onu tövbe etmeden affetmek çirkin bir davranıştır. Bu da Allah için düşünülemez.²⁴⁹

Mu'tezile'nin ilahi adalet açısından va'd ve va'id meselesine yaklaşımı insanın sahip olduğu hür irade ile temellendirilir. İlahi adaletin gereği olarak kişi, eylemlerini bu irade ile gerçekleştirir. Bu yüzden adalet, Mu'tezile'ye göre “*aklın hikmet açısından gerektirdiği şeydir. O da fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkmasıdır.*”²⁵⁰ Çünkü Cenab-ı Hakk'ın adilliği, O'nun asla ve kata güzel olmayan bir fiil işlememesi ve icraatının tamamının güzel olması anlamına gelmektedir. Bu noktada Allah'ın söz verdiği şeyden dönmesi (va'd ve va'id) yalan söylemesi anlamına geleceği için caiz değildir.²⁵¹

8.2. Hüsün / Kubuh

Mu'tezile'nin ahlak anlayışı vahiyden ziyade felsefi bir bakış açısına sahiptir. Erken dönem kelim sisteminde hüsün kubuh meselesi Müslümanların kendi etik anlayışları etrafında şekillenmiştir. Kadı Abdulcebbar ve Basra Mu'tezili'sinin ilgi alanları daha çok fiilin ahlaki statüsünün nerede olduğu üzerineydi. Fiilleri salt kendinden bir şey olarak değerlendirmeyi reddettiler, bunun yerine fiili pratikte kendini gösterdiği şekliyle yargıladılar. Sonuç olarak bazı fiillerin aynı anda hem iyi hem kötü olacağına kanaat getirdiler. Onlar bu sonuca vahiyden bağımsız bir şekilde akılla ulaştılar.²⁵²

Kadı'nın meseleye bu cihetten bakmasının asıl sebebi akideyi savunma ve açıklamaya yönelik kelamı bir prensibin neticesidir denilebilir. Özellikle Mu'tezile'nin akıl vurgusu İslam toplumunun belirli bir döneminde ortaya çıkan problemlere yönelik bir adımdır. Daha çok gayrimüslimlerle diyalog ve onlara dinin anlaşılır bir şekilde anlatılmasına yönelik entelektüel

²⁴⁹ Altındaş Mücteba, *a.g.e.* s.71

²⁵⁰ Şerhistani, *Milal ve Nihal*, s. 60 -62

²⁵¹ Altındaş Mücteba, *a.g.e.* s. 66

²⁵²Reinhart Kevin, “*Basra Mu'tezilesi: Ahlaki Ontoloji ve Epistemoloji*”, çev: Şeyma Şirin, İçinde: Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği, Ed: İbrahim Aslan, s.220-222

bir hareket olarak da kabul edilir. Bu açıdan çalışmalarında Kadı'yı inceleyen Hourani, onun bu yönetsel tavrının Yunan etkisinden bağımsız bir rasyonalizm olduğu kanaatindedir.²⁵³ Mu'tezili etik teoriyi temellendirmek için beş temel ilkedен söz edilebilir.

1. Etik yargılar objektiftir.
2. Allah sadece iyinin kaynağıdır.
3. Değer yargılarının bilgisi aklidir.
4. İnsan kudret sahibi bir varlıktır.
5. Ödül ve ceza ebedidir.²⁵⁴

Mu'tezile'nin bu meselede de ortaya koyduğu düşüncenin temelinde yine tenzih anlayışları yatmaktadır. Zira kâinatta meydana gelen kötülüklerin müsebbibi Allah olamaz. Allah'ın tüm fiilleri hikmet açısından hasendir. Yine Allah adaletinin gereği olarak da kötülük yapmaz. Bu giriş niteliğindeki açıklamalardan sonra hüsün ve kubuhun Mu'tezile açısından ne anlama geldiğini açıklamak gerekirse; hüsün, “güzel, mutluluk yahut güzel olduğu için istenilen şey” anlamına; kubuh ise “çirkin, kötü, çirkin olduğu için sakınılan şey” anlamına gelmektedir.²⁵⁵ Mu'tezile'nin bu meselede en belirgin belirleyicisi hüsün ve kubuhun akılla bilinebileceğidir. Yani vahye ihtiyaç duymadan da akıl iyiyi, güzeli, veyahut çirkin ve kötüyü aklıyla bilir.

Kadı Abdulcebbar'a göre kategorik zeminde faydası olan bir şeyin iyi, zararı olan bir şeyin de kötü olduğuna dair bilgi, kati olarak akli olmakla beraber yine de bunları en nihayetinde, bağlamı ve sonuçları itibariyle değerlendirmek gerekmektedir.²⁵⁶ Şu hâlde Kadı'ya göre fiil hakkında değerlendirme yapmaya götüren şey, fiilin kendisi değil, onunla vücuda gelmiş

²⁵³ Görgün Tahsin, *Hüsün Kubuh Meselesi*, İslam Araştırmaları Dergisi, sayı 5, 2001, s.73

²⁵⁴ Reinhart Kevin, *a.g.e.*, s. 219

²⁵⁵ DİA İslam Ansiklopedisi, İlyas Çelebi, “*Hüsün – “Kubuh”*” 19. Cilt s.59.

²⁵⁶ Çelebi İlyas, “*Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün – Kubuh*”, MÜİF Dergisi 16/17, s.74

vechidir.²⁵⁷ Vech, fiilin iyi ya da kötü oluşunu açıklayan yüz, yön, sıfat, illet veya perspektif olarak tarif edilir.²⁵⁸

Kadı'ya göre bir eylemin ahlaki değerini bilmenin iki yolu vardır. Birincisi zorunlu bilgi, ikincisi istidlaldır. Mesela Allah'ın varlığı, adalet, ihsan gibi eylemler zorunlu bilgi kapsamındayken istidlal ile anlaşılan bilgi, bağlamı ve sonucuna göre değerlendirilir. Örneğin yalan söylemek, haksız bir kazanç elde etmek içinse kötüdür, bir masumun canını kurtarmak içinse iyidir.²⁵⁹ Bu yüzden vech değişkendir, bazen iyi bazen kötüdür ve vecihler salt fiilin cinsini bilmekle öngörülemezler.²⁶⁰ Herhangi bir olasılık anlamında fiil kötü olsa bile, yarar, uygunluk ve zararın giderilmesiyle dengelenir ve iyi hükmüne sahip olur. Vech, fiille birlikte ortaya çıkar ve beraberinde de hüküm meydana gelir.²⁶¹

Vech katılıktan kaynaklanan sorunları çözer; çünkü vech, süreklilik arz etmez; fiil ile birliktedir ama kendisini ne ise o yapan şeyin parçası değildir. Yani bazı durumlarda yalan söylemek, doğru söylemekten daha iyi olabilir, ancak yalan söylemenin kendisi zararlı olması yönüyle kötüdür.²⁶² Bütün varlıkta özellikle de insanda ahlaki bir amaçlılığın var olduğu açıktır. Her fiilin de bir değeri vardır; hatta nötr olarak bilinen istemsiz fiiller bile iyi ya da kötü hükmüne sahiptirler. Çünkü bu varoluşsal bir amaçlılık için gereklidir. Bu durumda Kadı'ya göre, bir fiilin amaçla uygunluk içinde gerçekleşmeysiğine abeslik denir.²⁶³ Mesela A kişisi B kişisine yardım etmektedir. Ancak A kişisi, bu işi yaparken kendine gereksiz yere zarar verir ve ortaya çıkan zarar, B kişisi tarafından tanzim edilir. Bu davranış abestir. Yahut A kişisi B kişisi tarafından tamamen gereksiz bir iş karşılığında para ödemesi de abesliğe örnektir. Bu

²⁵⁷ Reinhart Kevin, *a.g.e.*, s. 224

²⁵⁸ Reinhart Kevin, *a.g.e.*, s. 224

²⁵⁹ Can Seyithan, "Hüsün Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mahiyeti İle İlişkisi", OMÜİFD 2021 Sayı 51 s.70

²⁶⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni VI* s.52,53

²⁶¹ Abdulcebbar, *a.g.e. VIII* S.105

²⁶² Reinhart, Kevin, *a.g.e.*, s.226

²⁶³ Leaman Oliver, *Kadı Abdulcebbar ve Abeslik Kavramı*, içinde: *a.g.e.*, s.246

noktada abes fiil sonucu bakımından da kötüdür. Fiil yanlış olmasa bile, sağladığı yarar oranı zarar oranından daha az olduğunda yanlış olur. Fakat bir fiil yanlış olmasa bile kötü olabilir. Bu sebeple abes fiil, yarar ve zarar dengesine bakılmaksızın kötüdür.²⁶⁴

Kadı Abdulcebbar'ın abes kavramı, amaçsız ve anlamsız fiillerde neyin hatalı olduğunu ve bu hatanın ne kadarı fiilden doğan sonuçla ne oranda fiilin kendi niteliği ile ilgili olduğunun ayrımını yapması bakımından oldukça değerlidir.²⁶⁵

8.3 Kötülük Problemi / İvaz ve İstirablar

Elem ve sıkıntılar hakkında bazıları bu durumun hakedildiği takdirde iyi olduğunu kabul ederken bazıları söz konusu elemelerin masum insan ve hayvanlara da isabet etmesinde farklı görüşler serdetmişler. Mesela Cebriye mensupları, elemelerin iyi ve kötü oluşunu faile göre değerlendirmişlerdir. Eğer elemelerin faili Allah ise sonuç ister iyi ister kötü olsun elem hasen olarak değerlendirilirken, insanlardan kaynaklanan elemeler her türlü kötü olarak değerlendirilir. Çünkü onlara göre Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Kadı'ya göre ise her akli kemale ermiş insan, hangi durumda elemin kötü hangi durumda hasen olduğunu bilir. Mesela yolculuk zorlu ve meşakkatli bir şeydir ama eğitim için yapılan yolculuk meşakkatine katlanmak netice itibariyle iyi olarak kabul edilir. Yani sonunda fayda sağlayan bir eylem içinde elem de olsa güzel kabul edilir. Aksi takdirde ise kabih kabul edilir. Her halükârda faydanın sağlanması ve zararın defî şarttır.²⁶⁶

Eğer Allah'ın yarattığı elemeler mükellef olmayana ulaştırırsa mutlaka bunun karşılığında onlara kâfi ölçüde ivaz vermesi gerekir. Elem mükellefe ulaşırsa hem ivaz hem itibar gerekir. Kadı'ya göre acı ve elemelerde muhakkak bir lütuf vardır ve ayrıca bu acı ve elemelerin bir karşılığı elbette vardır. Bu verilen karşılığa ivaz denir. Zaten aksi bir durum Allah'ın insanlara

²⁶⁴ Leaman Oliver, *a.g.e.* s. 246

²⁶⁵ Leaman Oliver, *a.g.e.* s.248

²⁶⁶ Abdulcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse, c.II*, s.294 -298

keyfi bir şekilde acı ve elem vermesi anlamına gelir. Bu da Allah'ın kullarına zulmetmesi anlamına gelir ki bu Allah için düşünülemez. Çünkü Allah bizi yaratmış ve çeşitli nimetlerle bizi lütuflandırmıştır. Hayat, kudret vb. sıfatlar bize nimet olarak verilenler kabilindedir. Bunu bahşeden Allah dilediğinde -ki muhakkak bunda bir hayr vardır- bunu geri alabilir. Çünkü Allah kullarına zulmetmez. Ayrıca Allah ivazı kendi dilediği türden verebilir. Yani ivaz illa maddi ya da görünen bir şey olmayabilir. Bizim kendimiz tarafından meydana gelen elemelerde durum farklıdır. İster kendimiz olsun ister başkasından bize sirayet etmiş olsun böyle elemeler için ivaz gerekmez. Ancak bizden başkasına zulmün oluşması durumunda mazlum zalimden ivaz almayı hak etmesi durumu ortaya çıkar. Mesela birini öldürmek, gasp etmek, yaralamak vb. kabih davranışlar karşısındaki kişiye ivaz gerektirir. Burada kişi tövbe etmiş olsa bile imam/ yönetici tarafından cezalandırılır ama tövbesinin karşılığında Allah'a ivaz gerekir. Başka bir örnekle izah etmek gerekirse hayvanları boğazlamak, öldürmek özünde kötü olabilir, ama burada ivaz bize değil Allah'a gereklidir çünkü Allah bize kurbanı mubah kılmıştır.²⁶⁷

Bu konuda Kadı Abdulcebbar, kendi kendine şöyle bir soru yöneltir; Allah'ın kullarını önce mükellef tutup sonra buna konu olan teklifi açıklamaması caiz midir? Cevap olarak ise caiz olmadığını, Allah'ın kullarına muhakkak teklif ettiği şeyi açıklaması gerektiğini aksi takdirde kulların mükellef olduğu şeyleri yapmasının zorunlu olmayacağını söyler. Bu açıdan mükellef olmanın manasız ve abes olacağını söylemek gerekir. Ayrıca kişinin gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutulması da caiz değildir. Çünkü Allah çirkin, kötü, abes şeyleri aslan irade etmeyendir.²⁶⁸

9. Mükellef Olarak İnsan

Mu'tezile'nin Allah- insan ilişkisinde yaklaşımının dini bir yaklaşım olduğunu söylemek malumun ilamıdır elbette ama onların bu yaklaşımını temellendirme şekilleri klasik

²⁶⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.300 -336

²⁶⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 336

yaklaşımından oldukça farklıdır. İnsanın hem fizik hem metafizik yönlerini rasyonel bir zeminde ele alan yaklaşımlarında dikkat çekmeye çalıştıkları nokta, insan ile Allah'ın ontolojik düzlemde farklı varlıklar olduğudur. Bu farklılıkların kendine has sıfatlarını koruyarak ortaya koydukları yaklaşım; insanı bilen ve ahlaki bir varlık olarak, Allah'ı ise kadir, âdil, rahman ve rahim sıfatları üzerinden olmuştur. Bu noktada en başta insanın varlığı Kadı'ya göre var olmaktır, yani varlık sahnesine çıkmaktır. O bu durumu kendi kendine sorduğu ilk soruya verdiği cevapla şöyle izah eder: “Allah'ın sana verdiği ilk nimet nedir diye bana sorulsa; bana fayda sağlamak için beni canlı olarak yaratmasıdır derim.”²⁶⁹

Bu noktadan itibaren hem Allah'a hem insana bazı vacibiyetler doğar; en başta Allah'ın biz kullara başlangıcı ve nihayeti olan nimetler vermesidir der ve nimeti; “iyilik yapmayı amaçlayan bir failden, başkasına ulaşan her türlü meşru menfaat” olarak tanımlar. Çünkü ondan zararı olan sonuçlar çıkarsa o nimet olmaz. Sırf varlıktan doğan bazı mazarratlar varsa (bazı sayrılık ve elemeler) bunu kapsam dışı görmek lazımdır, zira onlara mukabil ödenen birtakım bedeller vardır.²⁷⁰

Nimetin karşılığı ise elbet ona karşı şükür içinde olmaktır, fakat şükür için nimeti verenin bir karşılık talebinde bulunmadan bunu yapması gerekir ki Kadı buna ihsan der. Aksi bir durum için karşı tarafı değil kendi menfaatini düşünmüş olur. Mesela sırf kendini mutlu etmek için çocuklarına geçim kaynağı sağlayan baba, onlara nimet vermiş olmaz. Çünkü buradaki amacı sırf kendine faydadır. “Çocuklarına nimet veren bir ebeveyn” nitelemesini hak etmesi için kendi için bir menfaat düşünmemesi gerekir. Zaten Allah için bu durum söz konusu bile olmaz, çünkü Allah'ın kendisi için menfaat sağlaması yahut Allah'ın böyle bir şeye ihtiyacı olacağını düşünmek doğru olmaz. O'nun maksadı bizi teklifle ulaşılan bir dereceye yükseltmektir.²⁷¹

²⁶⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.126

²⁷⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.126

²⁷¹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.130

Kadı'ya göre nimet olarak tanımlanan şey de “lezzet, sürur veya bunların her ikisine ya da ikisinden birine ulaştırılan şeydir.”²⁷² Bu nimet karşısında gereken şükür ise; verilen nimeti bir çeşit saygıyla itiraf etmektir. Bu noktada Kadı şükürü yalnızca itiraf olarak nitelemeyip bir çeşit tazimle vurgusu yaparak şükürün hakikatini açıklamıştır. Çünkü “Allah falan şöyle yaptırdı” deyip bıraksa burada şükür meydana gelmez, ancak “itiraf ve tazim” beraber yapıldığında şükretmiş olur.²⁷³

Şükür kimi zaman dil, kimi zaman kalp, kimi zaman da birtakım hususi edimlerle gerçekleşir. Namaz, oruç, hac veya cihad bunlara örnektir. Çünkü bu edimler nimet ve ihsanlar mukabilinde Cenab-ı Allah'a teşekkür etme yerine geçen eylemlerdir. Lakin şükürün bu nevi, yalnızca Cenab-ı Hakk'a yöneliktir. Zira gerçek alçakgönüllülükle ve içtenlikle edilen şükür yalnızca Allah'a mahsustur. Çünkü tüm nimetlerin kaynağı Allah'tır. Bu sebeple şükürün bu çeşidi yalnızca Allah'a yöneliktir.²⁷⁴ Bu ibadetlerle şükürünü yerine getirene elbette bunların bir karşılığı vardır. Aksi takdirde buradaki mükellefiyet zulüm olur. Kim Allah'ın nimetlerine yönelik teşekkür etse, Allah tarafından başka menfaatlere müstehak olur.²⁷⁵ Tekrar başa dönmek gerekirse, Allah'ın insana verdiği ilk nimetin hayat olduğu ifade edilmişti. Yaşamın bir nimet oluşuna yönelik delil ise, kendisiyle yarar elde edilen şey olması yahut o olmadan diğer nimetlerden faydalanmanın imkânsızlığıdır. Nimet ise açıklandığı gibi kimi zaman bizzat menfaat/yarar olmaksızın bir menfaate vasıl kılması ya da menfaatin gerçekleşmesine vesile olması açısından nimet addedilir.²⁷⁶

Bunun aksi yani delaletin tercih edildiği durumda varlığın bir nimet kabul edilemeyeceği çünkü bu durumda cehennem hak edileceği gibi bir itiraz gelirse durumun zannedilen gibi olmadığı; zira burada bahsedilen iki vasıftan yalnızca bir tanesini gerçekleştiren bir tahsis edici

²⁷² Abdulcebbar, *a.g.e.* s.132

²⁷³ Abdulcebbar, *a.g.e.* s.134

²⁷⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.134

²⁷⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 136

²⁷⁶ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 138

olduğu söz konusu olmaktadır. O da Cenab-ı Hakk'ın, onunla bu kişiye yarar sağlamayı istiyor oluşudur. Bu yüzden "Allah, kâfir ve fâsıkları cehenneme iâde ettiğinde, onlarda hayatı yaratmakla faydalarını kastetmemiş olması sebebiyle onlara nimet vermiş olmaz."²⁷⁷ Bu noktada Kadı, nimeti ve nimet üzere bina edilenlerin aynı şey olmadığını ve bunları ayırt etmek gerektiğini söyler. Mesela menfaatlerin şehvet üzerine bina edildiğini iddia edildiğini söyleyenlere -her ne kadar bir açıdan bu doğru olsa da-, şehvet varlık olarak hayatın üzerine bina edilir. Bu açıdan insana verilen ilk nimet hayat olarak kabul edilir.²⁷⁸ Kadı, Allah'ın insana hayat vererek ona karşı nimetlerini tamamlamak ve hikmetini açığa vurmak istediğini ve insanı mükellef kılarak onun derecelerini yükseltmek istediğini söyler. Bundan sonra insanın, bu farkındalığa ulaşmasının ise ancak O'nu hakkıyla bilmekten geçtiğini vurgular. Hatta bunun, insan için vacip olduğunu söyler.²⁷⁹

10. Marifetullah

Kadı, Allah'ı bilmeyi, Ebu Ali el Cübbâî'nin "Allah'ı bilmenin vacipliği, nimete şükrün vacipliğindedir" ifadesinden hareketle izah eder. Ona göre mesele tam olarak böyle değildir. Zira Cenab-ı Hakk'ın nimetlerine şükretmek, mezkûr menfaatlere muhalefet ettiği kavrandığı zaman mükellefe vacip hale gelir. Kadı bunlarla meselenin ihsan boyutunu kasteder. Bu boyut da yalnızca Cenab-ı Hakk'ın birliğinin ve adalet sahibi oluşunun bilinmesiyle idrak edilebilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'yı bilmenin vacip oluşuyla, nimete şükrün vacipliğiyle bağlanamaz.²⁸⁰

Bu noktada Kadı'nın verdiği misale bakmak yerinde olacaktır. İnsanların faydalanmaları için bir çeşmeye rastlayıp su içtikten sonra; su içtiği çeşmeyi yapanı tanıması gerekmez. Ancak onun bu çeşmeyi yapmasındaki amacın, insanların faydalanması için olduğunu idrak ettikten sonra ona teşekkür etmesi gerekir, aksi durumda ne şükür gerekir ne tanıma ki bu durum da

²⁷⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 138

²⁷⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 140

²⁷⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.142

²⁸⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 144

buna benzer. Eğer Cenab-ı Hakk'ın insanı halk ettiğini ve mezkûr menfaatlerle (mükellef olması kastediliyor) onu faydalandırmayı amaçladığı bilirse O'na şükreder. Tam tersi bir durumda Allah'a şükretmesi icap etmez.²⁸¹ Bu noktada mademki akıl yürütme (nazar) melekesi lüzumludur, öyleyse bu hangi konularda olmalıdır diye sorarsak Kadı, buna cevap olarak: Allah'ı bilmeye götüren şeyler noktasında nazar etmek gerektiği cevabını verir. Buna delalet eden şeyleri de akıl, kitap, sünnet ve icma olduğunu söyler fakat Allah'ı bilmenin ancak aklın delaletiyle olacağını da ekler.²⁸²

Cenab-ı Hakk'ı bilmeye yalnızca akıl yürütmeyle ulaşılabılır. Zira Allah'ı bilmek dışındaki konular, Allah'ı, ikinci dereceden yani fer'i konulardır. Mesela birliği veya adaleti gibi. Böyle bir durumda onlardan birisiyle Cenab-ı Hakk'ın varlığına yönelik istidlâlde bulunulduğunda esasında bir şeyin hem fer'i hem de aslı üzerine istidlâlde bulunmuş olunur. Bu tür bir istidlâlde bulunmaksa câiz görülmez. Sünnet ve icma da böyledir.²⁸³ Bu noktada ancak düşünen bir kişinin Allah'ı bulabileceği üzerinde durur. Yani zaruri olarak herkesin Allah'ı bilemeyeceğini kastetmektedir.²⁸⁴

Kadı Abdulcebbar Allah'ın zaruri olarak bilinemeyeceğini farklı açılardan yorumlar ve eğer bunun aksi olsaydı; gecenin karanlık, gündüzün aydınlık olduğu bilindiği gibi her akıl sahibi insanın da bu noktada hem fikir olması gerekirdi der. Halbuki bu hususta insanlar farklı düşünür. Kimi Allah'ın varlığını kabul eder kimisi de inkâr eder. Şayet Cenab-ı Hakk'ı bilmek mecburi olsaydı kuşku ve şüpheyile kimsenin onu inkâr etmesi mümkün olmazdı.²⁸⁵ Şahit olunan alanı ve de onlara kıyas olunan diğer birtakım şeyleri bilmek, aklın ve nazarın mükemmelliğindedir. İstidlalse yalnızca kâmil bir akla sahip olan kişide meydana gelir. Bu da

²⁸¹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 144

²⁸² Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 144

²⁸³ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 146

²⁸⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.154

²⁸⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 92

mükteseb bilgi açısından öngörülmeven ve tahmin edilemeyen bir şeydir. Bu yüzden bunları birbiriyle karıştırmamak lazım gelir.²⁸⁶

Kadı, Allah'ı bilme noktasında taklidi kabul etmemiştir. Çünkü taklid bilgi vasıtaları arasında sayılmaz. Bu noktada öne sürdüğü deliller şu şekildedir: Mukallid ya âlim bir kişiyi ya da âlim olmayan bir kişiyi taklid eder. Fakat onun âlim olmayanı taklid etmesi aslında caiz değildir. Âlimi taklid meselesi ile iki yolla vuku bulur; ya alimin bildiği konuyu öğrenir ya da taklid yoluyla öğrenmiş olması beklenir ki bu durumda teselsül meydana gelir. Mukallidler, mukallidlerin mukallidi... şeklinde devam eder. Bahsi edilen âlimin o konuyu taklid haricinde bir yöntemle öğrenmiş olması durumundaysa ya mecburi yolla öğrenmiş olur veyahut da istidlalle diye düşünürsek burada da zorunlu öğrenme olamayacağına göre geriye istidlal kalır ki bu da taklidin geçersizliğini ortaya koyar.²⁸⁷

Allah'ı bilmenin vacip olması noktasında ise Kadı, lütuftan yola çıkar. Lütf, mükafat ile cezaya müstehak olmayı idrak etmek demektir. Marifetullah noktasında Cenab-ı Hakk'ı bilmek de lütf kapsamı dahilindedir. Zira lütf esasında marifetullah olmadan tamamlanmış olmaz. Kadı Abdulcebbar, Ebu Ali ve Ebu'l-Huzeyl'in izlediği akıl yürütme yolunu sahici ve isabetli bulur. Şahid olunan alana bakıldığında muhakkak bunların muhdes olduğunu bilmek ve buradan da bu muhdes alanın kendi kendine var olmadığını akletmek Allah hakkında bazı sıfatlara ulaşmamızı sağlar ve özellikle kadir, alim, tekvin, hayy ve muhalefetün li'l havadis gibi sıfatlara ulaşılmasını mümkün olduğunu detaylıca zikretmiştir.²⁸⁸

Kadı Abdulcebbar, aklın akliyyat konularında kendine yeter olduğunu kanaatindedir. Birinci bölümle bahsini ettiğimiz akıl düzeyine ulaşan herkesin, iyi ve kötü arasındaki farkı fark edebileceğini bunun sem'i bir delile ihtiyacı olmadığı kanaatindedir. O, bu noktada sem'e

²⁸⁶ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 98

²⁸⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.102

²⁸⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.106

gereksinimin maslahat ve mefsetet yönünde ihtiyaç olduğunu düşünmektedir.²⁸⁹ O, aklının teklifine dayanarak marifetullahı, koşulsuz ve koşullu iyi, kötü ve zorunlu bilgileri her mükellefin bilmesi gerektiği gerekçesiyle vacip olarak göstermiştir. Yani O, vacipliği açısından aralarında tenakuz bulunmamasına karşın akli ve şer'i vacipleri birbirinden ayırmıştır.²⁹⁰ Kadı, insan ile Allah arasındaki teklif – sorumluluk münasebetini insanlarda farklılık arz eden üç hale göre şekillendiğini düşünür.

- İçinde buldukları gerçeklik ve imkân açısından bakıldığında durumları, yükümlü tutulacakları şeylere her bakımdan sarılacakları bilinenlere ki bu durumda elçi göndermek bir değer sağlamaz.
- İçinde buldukları gerçeklik ve imkân açısından bakıldığında durumları, aklın gerektirdiğini benimsemeyecekleri bilinenler. Bu olasılık içerisinde olanlara nübüvvet hiçbir değer sağlamayacaktır.
- İçinde buldukları gerçeklik ve imkân açısından bakıldığında durumları, nübüvvetle itaate yakın olacağı ve masiyetten uzak duracağı bilinenler. Bu olasılığı destekleyen durum için nübüvvet bir gereklilik ifade eder ve değer sağlar.²⁹¹

Kadı Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı maslahat temel oluşturmak için kategorize ettiği bir durumdur. Çünkü onun için zaten şariat gelmeden akılla bilenmesi gereken vacipler vardır ki bunları bilmeyen kişiye şariat gelse bile onlar için faydasızdır.

11. Maslahat ve Şariat

Tüm dinlerde vahyin veya peygamberin asıl maksadını anlamaya çalışan az sayıda bir kitle ile bir de kitlelerin çoğunluğu tarafından benimsenen ve itaate, boyun eğmeye, tembelliğe ve menfaate dayanan gayeyi ıskalayıp kıyasa meyleden topluluklar vardır. Birinci

²⁸⁹ Aslan İbrahim, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, s.306

²⁹⁰ Abdulcebbar, *el-Muğni XIV*, s.149

²⁹¹ Abdulcebbar, *a.g.e., XV* s.98

yorum hayatta karşılaşılan olayların biricikliğini dikkate alarak dinin genel maksadı ve ilkelerinden hareketle akıl ve düşünmeyle çözüm bulmaya çalışırken diğeri, kurucu canlı söylemi önce kutsal mutlak bir metne dönüştürür ve sorunları bu metindekilere benzeterek çözer. İslam tarihinde Hz. Ömer'in önderliğindeki, Mu'tezile, Maturidi, Hanefi, ve Maliki ekolleri burada bahsedilen birinci tutumu sergilemiş maslahat ve istihsanı ön plana çıkarmıştır.²⁹²

Kadı Abdulcebbar, şeriatı, aklın iyi- kötü ve vacip bilgisiyle birlikte lütuf ve maslahat kavramlarına dayandırmaktadır. Bu bakış açısında teklif, ahlaki bir olgu olarak karşımıza çıkarken; şeriat, aklın doğuştan getirdiği kategorik ahlaki bilgiler üzerine inşa edilen ve pratikte de farklılaşabilen ilahi bir irade olarak tezahür etmektedir.²⁹³ Maslahat, şeriatı dinamik kılan en önemli ilkedir. Mükelleflerin, kudretin, yerin ve zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesidir. Mesela, Zeyd'e vacip olan Amr için kötü, ikisi için mubah olan diğeri için mahzurlu olabilir.²⁹⁴

Sem', aklın hilafına hüküm getirirse çelişki oluşur. Bu, iki şekilde olabilir: birincisi, bir şeyi nitelik düzeyinde ele almak ve ikincisi, bir şeyi sadece a'yanı açısından ele almaktır. İlk durumda, zararın kategorik düzeyde bilinmesi gibi, akılla bilinir. Örneğin, zulüm olduğu bilinen bir şeyin kötü olması gerekir. Sem', bu düzlemde zulüm olduğu bilinen bir şeyin tamamen veya kısmen iyi olduğu hükmünü getirirse çelişki oluşur. Diğer durumda ise, sem', akılda salt fayda olarak bilinen bir şey hakkında kötü hükmü getirirse de çelişki oluşur.²⁹⁵ Bu bakış açısı, şeriattaki farklılaşmayı ilahi iradeyle değil, zamanın ve durumların farklılaşması bakımından açıklanmasıdır.

²⁹² Güler İlhami, *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*, s.135- 136

²⁹³ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 287

²⁹⁴ Abdulcebbar, *a.g.e.*, XVI s. 51, 57

²⁹⁵ Abdulcebbar, *a.g.e.*, XV s. 12 118

Mu'tezili düşüncede Allah insan ilişkisine dair önemsenen noktalardan biri Allah için adaletken insan için özgürlüktür. Yani irade ve kudret bakımından Allah ve insanın özgür failer olduğu kabul edilmekte ve maslahat olarak şeriatın bir lütuf olduğu kabul edilmektedir. Bu açıdan Kadı'ya göre uyarıcılar göndermek Allah için vaciptir.

Kadı Abdulcebbar Allah'ın tüm eylemlerinin adaletli ve bu yönüyle de iyi olduğunu ortaya koyarken benimsediği yaklaşım Platon ve Aristo'nun da kullandığı "ayrıcalıklı sıfat" yaklaşımıdır. Yani adalet Allah insan ilişkisinde kişiyi aşan ve başkasına uzanan bir bağa sahiptir. Bu bağlamda adaleti, temelde birinin başka birine yönelik olarak yaptığı eylemle ilgili ahlaki bir hüküm olarak algılamamız gerekir.²⁹⁶

Kadı, adaleti herhangi bir etkileşimin ahlaki niteliğinin sonucunda ilahi fiiller üzerinden ele alırken adaletin sadece, fiillerin iyi – kötü ya da vacip oluşlarının bilinmesiyle ilgili olduğunu varsayar. Zira ahlaki yargılar, karşılıklı ilişkilere ve eylemlerin vuku buluş yönlerine bağlı itibari sıfatlardır. Bu düzlemde o ilahi adaleti, üçü tenzih biri ispat niteliğinde şu dört amacın gerçekleşmesine yönelik kabul etmiştir: 1) Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek, 11) Allah'ı teklifin bir gereği olan mükafat ve caza ilkesini görmezden gelme noktasında tenzih etmek, 111) Allah'ı maslahat değeri taşımayan bir düşünceyle ibadet etmekten tenzih etmek, ve de 1v) tüm fiillerin hikmete ve adalete uygunluğunu ispat etmek.²⁹⁷

Lütuf, herkesin hayatı boyunca muhatap olduğu, kimi zaman yöneldiği, kimi zaman sakındığı ya da kimi zaman ise çekindiği ve en nihayetinde yapıp yapmama noktasında eyleme döktüğü tüm fiillerinin belirleyici unsuru olan bir yardım nevidir. Görüldüğü gibi lütuf, Allah'ın bir fiili değil; kişinin özgürce karar vermesine imkân sağlayan yardım olarak görülmektedir.²⁹⁸ Buraya kadar insan Allah ilişkisinde oluşan yaklaşım teklif ve mükellefiyet üzerinde bir ahlaki

²⁹⁶ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 289

²⁹⁷ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 289

²⁹⁸ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.232

yaklaşımıdır denilebilir. Kadı'nın sistemleştirmesinde, Cenab-ı Hakk'ın insan açısından lütuf değerini haiz olan akıl ve şeriatı, insan açısından teklif zemininde bir lütuf sayılır.²⁹⁹

Kadı Abdulcebbar'ın, vahyin emir veya yasaklarının dolaylı bir şekilde makul yanlarıyla aklın doğuştan kesbettiği ahlak düzleminde temellendirdiği ifade edilmiş ve hüsün kubuh başlığında da buna değinilmişti. George Hourani bu kapsamda Batı dünyasında ahlakın üç ana problematiği olan iyi – kötü ve zaruri alanlara tekabül ettiği görüşündedir. Bu noktada Eş'ariler, ahlaki hükümlerin tamamıyla Tanrı'nın iradesiyle tesis edildiğini ve bunu da vahiy ile ya da birtakım fıkhi genişletmelerle insanlara haber verdiği kanaatindedir. Hourani'nin kanaatine göre Eş'arilerin öncülük ettiği bu görüş karşıt ahlak teorisinin önüne geçememiştir. Fakat Mu'tezile özelinde Kadı Abdulcebbar'ın geliştirdiği ahlaki teori yani aklın doğuştan getirdiği kategorik bilgiler ve zorunlu/ vacip bilgiler böyle değildir. Çünkü o şeriat hükümlerini akli “değer” perspektifinden hareketle değerlendirir. Bu minvalde o, emirler ve yasaklar bütünü olması yönüyle şeriatı, aklın doğuştan getirdiği ahlak kategorilerine ve lütuf, maslahat, mefsedet, vacip, iyi ve kötü gibi akli meleke üzerinden temellendirilen ahlaki kuramlara dayanarak izah etmeye çalışmıştır.³⁰⁰

Eş'arî kelamında yer alan bu bakış açısına göre akıl, iyi, kötü, ve vacip önermeler üzerinde hiçbir etkinlik sahibi değildir. Mu'tezile ise buna karşı akıl ve vahyi insan sorumluluğunun eş değer iki referansı olarak kabul eder. Allah'ın emir ve yasakları, durum, olay ve olgularla ilişkili olduğu için bağlamsal nitelikte kabul eder. Bu bakış açısına göre vahyin içerdiği hüküm değerleri, tarih, zaman ve mekân üstü değildir. Bu vahyin hükümlerinin belli koşullara bağlı olduğunu gösterir. Aklın doğuştan getirdiği bilgiler ise zaman ve mekânın koşullarından bağımsızdır. Kadı'nın burada kurduğu şeriat perspektifi akıl ile ahlaki kategorilerle vahiy emirleri arasında kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Bu ilişki ise tüm tez boyunca işlediğimiz, insan

²⁹⁹ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s. 233

³⁰⁰ Haurani, George, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, s.3

sorumluluğunun niteliği, ilahi teklifin şeriat kurumunun farklılaşma dinamiklerine tabi oluşunun gerekçelerini ve ilahi buyruğun maslahat ve mefsetet temelinde ele alınmasıdır.³⁰¹

Kadı Abdulcebbar akıl ile vahiy arasında kurduğu bağ teolojik bir düzlemde şeyleri kavramanın iki temel yolunun olduğu ve bu iki yolla da tesis edilen bilgilerin değer yönüyle eşit olduğu yönündedir. Bu açıdan Allah'a beyanın vacip olmadığını, aksine bunun bir lutüf olduğunu söylemiştik. Fakat Kadı'ya göre Cenab-ı Hakk, teklif nokta-i nazarından mesuliyet tesis ettiği hususları vacip veya kötü oluş bakımından mükelleflere bildirmesi lazım gelir. Belirtilen bu vacibiyet tafsili düzeyde olup akli ve sem'i açıdan bir fark yoktur. Tafsili olarak bilmede esas olan da maslahattır. Bu noktadan bakınca peygamber ile gelen teklif, akli delillerle bilinemez. Dolayısıyla şeriat ile gelen teklif, ancak Allah ve elçilerinin hitabıyla bilinebilir.³⁰² Akli meleke önermesel açıdan şükürü eda etmeye ve Cenab-ı Hakk'a ibadet etmeye delalet temin edebilir fakat; ibadetin şartlarını veya mekanlarını belirleyemez. Mesela bir namazın abdest olmaksızın eda edildiği bir durumda ibadetten sayılmayacağına dair herhangi bir akli delillendirme ikame edilemez. İlaveten, zekâtın ibadet oluşunun, sahip olunan şeyin üzerinden en az bir yıl geçme koşuluyla kayıtlanmış olması, bu koşula sahip olmayan bir eylemin ibadet olarak telakki edilemeyeceğine de akli düzlemde bir delil getirilemez. Bu da sem'iyat ile akliyyat konularının farklarını ortaya koyar.³⁰³

Tüm bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Kadı'nın şeriat ve maslahata yaklaşımı gayet makul olmakla birlikte aynı zamanda epistemik bir kıymeti haizdir. Şeriata, ibadetlerin bizatihi kendilerine değil de şartları açısından daha fazla ihtiyaç duyulması durumu değiştirmez.

³⁰¹ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.297

³⁰² Aslan İbrahim *a.g.e.*, s.226

³⁰³ Aslan İbrahim, *a.g.e.*, s.227

Sonuç

İslam düşünce geleneğinde en dikkat çekici ve etkileyici düşünce sistemine sahip mezheplerden birisi Mu'teziledir. Özellikle insanın iradesine ve aklına yaptığı vurguyla Mu'tezile diğer tüm mezhepler arasında nevi şahsına münhasır hususiyetiyle dikkat çekmektedir. Dünyanın her yerinden birçok araştırmacının ilgisini çeken Mu'tezile, özellikle Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sistemi üzerinden derli toplu bir bakış açısı sunmaktadır. Ne var ki, günümüze kadar yaşama şansı bulamamış bu yaklaşım karşıt düşünceler tarafından zayıflatılarak yok edilmiştir. Elbette bu karşıt düşüncelerin muhtemelen siyasetin de etkisiyle günümüze kadar kendi pozisyonunu koruyacak entelektüel başarıya erişmiş olması da tartışma götürmeyen bir gerçektir.

Orta çağda Batı dünyasında akıl yerini inanca bırakmış ve Tanrı'nın yaratıcılığına tam bir teslimiyetle mutluluk da yerini ahiretteki olası bir mutluluk anlayışına bırakmıştır. Benzer bir şekilde zaman içerisinde hem kelimeler hem de fıkıhta gözlemlenen aynı donukluk, kısmen Eş'ari çevrelerin katkısıyla İslam dünyasında da vaki olmuştur. Ardından Aydınlanma ile tam tersi bir süreç yaşanmış ve bu sefer de din yerini tamamen araçsal akla bırakmıştır. Öyle ki, Aydınlanma akli öyle bir evreye gelmiştir ki, günümüz dünyasında mezkûr aklın dine dair neredeyse hiçbir makul söylemi kalmamıştır. Aydınlanma, Tanrı'nın yerine araçsal akli ikame etmiş ve insanın kadim dünyada konumlandırıldığı ontolojik dikey düzlem yerini yatay düzleme bırakmıştır. Mu'tezile, böyle bir çıkmaz içinde kendini bulmaya çalışan Müslüman dünyaya, adeta bu endişelere meydan okuyan bir teoloji sunması bakımından oldukça kıymetlidir. Klasik dönem için oldukça çarpıcı ve derinlikli akıl tasavvurları geliştirmiş olmaları ve vahyi de bu akıl-ahlak zemininde izah etmeleri insan ufkunu zenginleştiren özgünlüktedir. Mu'tezile, insana yaklaşımda iki temel mod olan "mitos" ve "logos" karşısında akli olan ile kalbi olanı mezceden daha makul/mutedil bir akli yaklaşımı örneklendirmekte ve bu yaklaşım da bugün ziyadesiyle işlevsel görünmektedir.

Kadı Abdulcebbar'ın insana dair yaklaşımı temel olarak üç kategoride izah edilebilir. İlki atomcu yahut biyolojik bir yaklaşım olan insanı bedenden ibaret olarak gören yaklaşımı, ikincisi tekâmül eden, yetkinleşen ve olgunlaşan akıl yaklaşımı, üçüncüsü ise bu iki zeminde açığa çıkan ahlaki yaklaşımıdır. Kadı Abdulcebbar'ın dine ya da şeriata yaklaşımını da ıskalamamak gerekir ki o da bu temellerde açığa çıkan ahlaklı, erdemli ve yetkin insan için ilahi bir lütuftur. Onun yaklaşımı en nihayetinde ayakları yere basan bir insan tasavvurudur.

O, biyolojik atomcu insan yaklaşımında kesinlikle düalist bir yaklaşımı kabul etmez. İnsanın bedeninden ayrı bir ruhunun olduğu yaklaşımını; diriliğin mutlaka bir mahalde bulunması gerektiği gerekçesiyle, ruhun bedenin bir bölümünde -kalp gibi- yerleştiği iddiasını; bedenin herhangi bir organda etkin olmanın ancak ona bitişik olmakla mümkün olacağı gerekçesiyle; insanın bedenine yerleşmiş arazların varlığını da etkin bir neden (mana) olmaksızın insan bedeninde var olamayacağı gerekçesiyle reddeder. Bedene yerleşmiş ve ona hükmeden ruh anlayışını ise sağlam bir organın çalışmasını sağlarken, kötürüm bir organın çalışmasını sağlayamaması gerekçesiyle kabul etmez. Yine canlılık (hayat) ve diri (hayy) olmanın farklı şeyler olduğunu kanıtlayarak insanı ruh ve bedenin toplamı kabul eden başka bir düalist yaklaşıma karşı çıkar. O bütün bu izahlardan sonra ruhu, saç veya kan gibi kabul etmekte, fakat onu, ne tek başına etkin bir canlılık unsuru ne de insana canlılık kazandıran bir unsur olarak kabul etmektedir. O, ruhu daha ziyade nefes gibi canlılık için gerekli ancak asla canlı olmayan bir unsur olarak kabul etmektedir.

Bu durum tek tek düşünüldüğü takdirde organların canlı olduğunu kabul ettiği fakat diri olmadıklarını düşündüğü anlamına gelir. Bu durumda organlar dışında başka bir şeyin eylemlerin öznesi olması gerekir ki bu özne insanın bütünü (cümle) olup diri denildiğinde bunun anlaşılması gerekir. Kadı'ya göre insan diri ve aynı zamanda bununla güç yetirebilen bir varlıktır. O, el hayyu'l kadir (güç yetiren diri varlık) yaklaşımı temelinde insanı bilen bir varlık – özne olarak tanımlar. İnsanın diri (hayy) ve kudret sahibi (kadir) bir şahıs olarak

tanımlanması, insanın bu özel yapıya (bunyeyi mahsusa) göre bina edilmiş olması ve onu diğer varlıklardan ayıran bir şahıs olarak tanımlanması demektir. Yine bu şahısta önemli olan nokta onun bir cümle, yani bir bütünlük arz ediyor olmasıdır. Çünkü organlardaki fonksiyonların kısmen ya da tamamen ortadan kalkması cümlenin kudretini doğrudan etkileyecektir. Kadı Abdulcebbar'ın insanı bedenden ibaret gören; ruhu ise alıp verdiğimiz nefes gibi tanımlayan bu yaklaşımı, erken dönem Kelami problemlerden olan yeniden dirilmenin cismani mi yoksa ruhani mi olacağıyla ilgilidir. Yine aynı dönemde Hıristiyanlığın tanrı anlayışının da insanın mahiyetine dair yaklaşımların belirlemede etkili olduğu bir gerçektir.

Kadı'nın insan tasavvurundaki en önemli ikinci temellendirmesine göre akıl, epistemolojik açıdan iki düzeylidir. Birincisi her insanın doğuştan getirdiği zorunlu bilgilerden oluşur, diğeri ise bu bilgilerle düşünme sonucu oluşan nazardır. Mesela Allah'ın birliği akıl yürütme ile bilinirken, bazı şeylerin güzel ve çirkinliği zorunlu olarak bilinir. Nazarın kelime itibarıyla "bir şeye çıplak gözle bakmak" anlamının yanı sıra düşünmek, tefekkür, tedebbür ve tezekkür etmek gibi anlamları da vardır. Kadı, nazarın imkân ve temelini aklın yetkinleşme süreci içerisinde ele almış; kategorik bilgi alanı olarak da akli yaratılışsal teori ile açıklamıştır. Yani O, aklın insanın tekamülüne bağlı olduğunu ve süreç içerisinde ortaya çıktığını kabul etmiştir. Hem dini hem dünyevi işlerde nazar etmek, etik anlamda kişinin yararına ve zararına olan şeyleri bilmesine tekabül etmektedir. Bu noktada devreye giren nazar, Kadı'nın "hal" olarak kavramsallaştırdığı sezgisel bir yol ile bilinir.

Kadı'nın insan tasavvurundaki ahlakilik ilkesi ise iyi, kötü ve zorunlu değer kapsamında vahiyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu noktada onun, Allah-insan ilişkisi gereği şeriatı, iyi, kötü, vacip, maslahat ve mefsedet bağlamında ele alıyor oluşu Kadı'nın bir ahlak kelamcısı olduğunun da delilidir. Bu noktada o, insanı, gücünün yettiği temel sorumlulukları ile ilahi teklif gereği üstlendiği yükümlülükler arasında bir noktaya yerleştirerek ahlakın kaynağı olarak akli ön plana çıkartmak istemiştir. Bunun yanı sıra insan sorumluluğu biyolojik olarak değil yetkin

bir akılla gerçekleşir. Bu sorumluluk kavrayışı ise ahlaki bir temele dayanır. Bu temel ise yine Mu'tezile'nin tenzih anlayışının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bu yansıma ise Allah'ın adaleti gereği varlığa verdiği nimetlere karşı minnet ve şükran borcu neticesinde benlik bilinciyle kuşatılmış insanın ahlaki bir görevidir.

Netice olarak insan, özgürlüğünü ve potansiyellerini henüz tam anlamıyla açığa çıkarmış sayılmaz ve önemli olan, Allah'ın bize verdiği akıl gücünü yetkinleştirerek bize geçmişten miras kalmış ilmi birikimi eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutarak geleceğimizi de bu perspektif üzerinden inşa etmektir. Bu yolda Kadı Abdulcebbar'ın yetkin akıl kavramsallaştırmasının, insanın derunundaki ahlaki enerjisinin ve vicdanının harekete geçirilmesi noktasında itici bir güç olduğu açıktır. Onun geliştirdiği insan tasavvuru kendi toplumunun problem ve çıkmazlarına makul çözümler getirmeye yöneliktir. O, insanın mahiyetini akıl – ahlak – sorumluluk temelinde ele almış ve ortaya vicdanı hür, irfanı makul, akli selim, “iyi insanı” çıkarmayı hedeflemiştir. Bu makul çözümlerimizin bugün için de ihtiyaç duyduğumuz yetkinlikte olduğu açıktır.

KAYNAKÇA

Abdulcebbar *el-Muğnî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (14 cilt), (Editör Taha Hüseyin, tahk. Emîn el-Hûlî,) Kahire 1958-65.

Abdulcebbar, *el – Muhtasar fî Usuli'd Din*, (thk. Muhammed Ammare, Resailu'l -A dl ve't Tevhid içinde) Daru'l Hilal Kaihre 1971.

Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Ö. Azmî ve A. el-Ehvânî), Mısır tsz.

Abdulcebbar, *Şerhu'l -usuli'l Hamse*, Yazma Eserler Kurumu Bakanlığı, 2013 (çev. İlyas Çelebi).

Altındaş Mücteba, “*Va'd ve Va'id Konusunda Maturidi'nin Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler*”, Kader c.18 s.1 2020.

Atay Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Ankara, Atay ve Atay, 2002.

Aytepe Mahsum, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, Endülüs Yay. İstanbul, 2018.

Aytepe Mahsum, “*Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezilesinin Aslah Anlayışının Tahlili*”, *Yakın Doğu Üni. İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, cilt: 5 sayı:1 Bahar 2019.

Bauman, Z. *Modernite ve Holocaust*. İstanbul: Versus, 2002.

Bozkurt Mustafa, “*Kadı Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı*”, *Dini Araştırmalar*, Eylül – Aralık 2006, cilt: 9 sayı:26.

Byung-Chul Han. *Palyatif Toplum*. İstanbul: Ayrıntı, 2022.

Cahız Amr b. Bahr, *Kitabü'l Hayevan*, nşr. Abdüsselam Harun, Kahire 2004.

Cahız, Amr B. Bahr, *Hüccetü'n Nübüvve, Resa'ilü'l Cahız* nşr. Abdüsselam Harun, Kahire 1964.

Can Seyithan, “*Hüsün Kubuh Tartışmaları Bağlamında Tanrı'nın Mutlak İyiliğinin Kötülüğün Ontolojik Mahiyeti İle İlişkisi*”, *OMÜİFD* 2021 Sayı 51 s

Cürcani, *Kitabu't – Ta'rifat*, Beyrut 1983.

Cüveyni, *İrşâd fi Usuli'd Din* (thk. Muhammed Yusuf Musa) Mısır 1950

Çelebi İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay. İstanbul 2002

Çelebi İlyas, “*Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün – Kubuh*”, *MÜİF Dergisi* 16/17 1998 -99

Debûsi, *Takvimü'l Edille*, Beyrut: Daru'l Kitabi'l İlmîyye, 2001

Düzgün Şaban Ali, *Tanrı'nın Göz Bebeği İnsan*, Otto yay., Ankara 2021

el-İsfâhâni, *el Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, İstanbul 1986

Ess, J. Van, *Theologie und Gesellschaft*, c. III

Eşari, *el – Luma*, nşr ve trc: R.j. Mc.Carthy, *Theology of al- Ashari, Matbaatü'l – Katolikiyye*, Beyrut 1953

Eşari, *el İbane*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1977

Eşari, *Makalatü'l İslamiyyin*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, Süleymaniye YEK, Ayasofya, 2363.

Fahredden Razi, *el Mebahisu'l Maşrikiyye*, Haydarabad 1342.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara,1998

Görgün Tahsin, “*Hüstin Kubuh Meselesi*”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 5, 2001

Güler İlhami, *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015

Hakim et- Tirmizi, *Beyanu'l -fark beyne' sadr ve'l kalb ve'l fuad ve'l lübb*, *Kalbin Anlamı :* Beyanü'l fark, thk. Ahmed Abdurrahim es Sayih Kahire 1998, trc. Ekrem Demirli, Hayy Kitap, İstanbul 2009

Haorani George F., *Islamic Rationalism – The Ethics of Abd al- Jabbar-* , Oxford 1971.

Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, çev. V. Akyüz, Bayrak Matbaası 2000.

İbn Furek, *Mucerredü'l Makalat*, (thk. Daniel Gimerat),Beyrut 1981.

İbn Haldun, *Mukaddime, II* Kahire : Daru Nehdati Mısır 1982.

İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayıncılık, Ankara 2014.

İbrahim Aslan, “*Kadı Abdulcebbar'da Düşünce Bilgi İlişkisi*”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl 4 sayı 1,2 Bahar – Güz 2009 (163- 184).

İbrahim Aslan, *Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği*, Endülüs yay. 2020.

Kamuran Gökdağ, *İktidar Teolojisi, İbn Haldun'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet*, Klasik yay. İstanbul 2019.

Koloğlu, Orhan, *Mu'tezile Kelamında Yeniden Yaratma*, Usul 9, 2008/1.

Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftahu'l Gayb*, trc. Ekrem Demirli, Kapı Yay. İstanbul, 2014.

Majid Fakhry, *Şarkiyat Çalışmalarında İslam Ahlak Metafiziği - Mu'tezili Özgür İrade Anlayışının Doğurduğu Bazı Paradokslar*, çev: İbrahim Aslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, *Te'vilatü'l – Kur'an*, VII neş. Bekir Topaloğlu, Mizan yay. 2005 – 2011.

Memiş Murat, “İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu”, *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, XIII/1

Molla Sadra, *Esfar*, ed. G. Avani, N. Habibi, Tahran, 1380.

Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce – Cahız*, Endülüs yay. İstanbul 2017.

Osman Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım 2013.

Osmân, Abdülkerim, *Nazariyettü't- Teklîf: Ârâ'ü'l- Kadî Abdülcebbâri'l- Kelâmiyye, Mü'essesetü'r- Risâle*, Beyrut, 1391/ 1971.

Mbembe, A. *Brütalizm*. İstanbul: İletişim, 2022.

Razi, *el – İşare fi İlmi Kelam*, thk. Muhammed Hamid M. Kahire, 2009.

Rosa, H. *The Uncontrollability of the World*. Londra: Polity Press, 2020.

Sinanoğlu Abdülhamit, “*Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlak ve Sorumluluğu*”, *KSÜİF. Dergisi* I 2013.

Solms Turnbull, *Beyin ve İç Dünya – Öznel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, İstanbul Metis 2015.

Sönmez Vecihi, “Mu’tezile’nin Eş’ari’nin Kesb Nazariyyesine Yönelttiği Eleştiriler”, *Dicle Ün. İlahiyat fak. Dergisi*, cilt:X Sayı 2, Diyarbakır 2008.

Sühreverdi, *Hikmetü’l İrşad, Mecmua-i Musannefat -ı Şeyh -i İşrak II* İçinde (tsn. Ve muk. Henry corbin vd.) IV Tahran 2001.

Şerhistani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.

Taha Abdurrahman. *Ahlak Sorunsalı: Batı Modernizminin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*. İstanbul: Pınar, 2021.

Taha Abdurrahman, *Modernlik Ruhu*, çev: M. E. Maşalı, Münteha Maşalı, Pınar yay., İstanbul 2022.

Teftazani, *Şerhu’l Makasid*, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, çev: İrfan Eyibel, Ahmet Kaylı,

Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları. No:157, Ankara, 1983.

Türker Ömer, Üçer İ. Halil, *İnsan Nedir?* İlem Yayınları 2.Basım 2022.

----- Şaban Haklı, “Eş’ari ve Cüveyni’nin İnsan Anlayışı”

-----Hülya Alper, “İmam Maturidi’nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri”

-----Turgay Fatma, “Sühreverdi’de İnsanın Hakikati ve Kendilik Bilgisi”

----- Gökdağ Kamuran, “Nesenin Özneleştiği Mekân Olarak İnsan: İbn Haldun’da İnsanın Kendi Alışkanlıklarının ya da İkinci Doğasının Çocuğu Olma Süreci”

-----Mehmet Zait Tiryaki, “İbn Sina’nın Kitabü’n Nefs’inde Beden ve Bedensellik”

----- Sümeyye Parıldar, “*Molla Sadra Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti*”

----- Baydar Tuba, “*Fıkıhı Açıdan İnsan Tasavvuru, Bezm – i Elesten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni*”

Zafar Abdul Basit, *Kadı Abdulcebbar’da Teolojik Antropoloji: İnsanın Mahiyeti Sorunu*, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2020 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).



ÖZET

İnce, Ayşe, *Mu'tezile'de İnsan Tasavvuru: Kadı Abdulcebbar Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Prof. Dr. İbrahim Aslan, Ankara 2023.

Bu çalışma Kadı Abdulcebbar özelinde Mu'tezile'nin insan tasavvurunu irdelemektedir. Kelam ilminde insan spesifik olarak ele alınmamış daha çok başka tartışmalar üzerinden irdelenmiştir. Özellikle Tanrı ve aleme dair yapılan her tartışma dolaylı olarak insana dair bir tartışma yapmayı gerekli kılmıştır. Erken dönem kelamı yaklaşımlarda Mu'tezile, insanı yapısal olarak doğasını kabul edenler ve etmeyenler üzerinden ele almıştır. Kadı Abdulcebbar bu minvalde insanın doğasını kabul etmeyen Ebu'l Huzeyl düşüncesini benimserken, Nazzam ve Cahız gelenekleri insanın bir doğasının olduğunu benimser. Bu çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümü, tezin problemi, amacı, önemi ve yönteminin yanı sıra İslam düşünce sisteminde insana dair genel yaklaşımlara, özellikle de Kelamî, Tasavvufî, Felsefî ve fıkıhî yaklaşımların genel özellikleri bu bölümde kısaca irdelenmiştir.

Birinci bölümde insanın mahiyeti üzerine yaklaşımlar incelenmiştir. Kadı Abdulcebbar'ın kozmolojik ve ontolojik temelli yaklaşımları insanın niceliksel olarak ne olduğuna dair temellendirmelerini kapsamaktadır. İnsanın yapısına dair bu başlık altında beden, ruh ve bu ikisinden mürekkep düalist yaklaşımlar serdedilmiştir. Yine birinci bölüm başlığı altında insanın akli ve duyuları, duyumsaması üzerine yaklaşımlar incelenmiştir. Bu bölümde Kadı Abdulcebbar'ın akıl, nazar ve bilgi üzerine düşünceleri de önemli bir yer kaplamaktadır.

İkinci bölüm ise Kadı Abdulcebbar'ın insanın özgürlüğü ve sorumluluğu temelinde bilen ve eyleyen oluşunun mahiyetini incelemektedir. Bu bölümün temel argümanı 'abeslik' kavramıdır. Abeslik amacına uygunluk arz etmeyen durum veya olgular olarak açıklanırken insanın ve varlığın mahiyeti de amacına uygun (abes olmayan) bir biçimde izah edilmeye

alışılmıştır. Yine bu bölümün en önemli sa ayaklarından birini oluşturan kavram teklif olup insan ve Allah ilişkisinin dinamikleri bu minvalde derlenmiştir. Bu dinamikler Allah'ın adaleti gereği varlığa verdiği nimetlere karşı minnet ve şükran borcu neticesinde benlik bilinciyle kuşatılmış ahlaki bir insanın varlığını doğurur. Netice itibariyle Kadı'nın ortaya koyduğu insan tasavvuru biyolojik açıdan bedeni ne çıkaran bir yaklaşımken; epistemik açıdan akıl, nazar ve havatıra yapılan vurguyla bilgiyi ön plana çıkaran bir yaklaşımdır. İnsanın irade ve özgürlüğüne yapılan vurguyla ise ahlaki n plana ıkaran bir yaklaşımdır.



ABSTRACT

İnce, Ayşe, *Human Conception in Mu'tazilah: The Case of Kadı Abdulcebbar*, MA Thesis, Prof. İbrahim Aslan, Ankara 2023.

This study analyses the Mu'tazilites' conception of human being in the specific case of Qadi Abduljabbar. In the science of theology, the human being was not dealt with specifically, but was rather analyzed through other discussions. In particular, every discussion about God and the universe indirectly necessitated a discussion about human beings. In the early theological approaches, the Mu'tazilites dealt with the human being structurally in terms of those who accepted his nature and those who did not. In this regard, Qadi Abduljabbar adopts the thought of Abu al Hudayl, who does not accept the nature of man, while the traditions of al-Nazzam and al-Jahiz adopt that man has a nature. This study consists of an introduction and two main chapters.

In the introduction part, the problem, purpose, importance and method of the thesis, as well as the general approaches to human in the Islamic thought system, especially the general characteristics of the theological, sufi, philosophical and jurisprudential approaches are briefly discussed in this section.

In the first chapter, approaches on the essence of human being are analyzed. Qadi Abduljabbar's cosmological and ontological-based approaches include his justifications of what man is quantitatively. Under this heading, body, soul and dualist approaches to the structure of the human being are presented. Again, under the title of the first chapter, approaches on human intellect, senses and sensation are analyzed. In this section, Qadi Abduljabbar's thoughts on reason, nazar and knowledge also occupy an important place.

The second part analyses the nature of man's knowing and acting on the basis of his freedom and responsibility from the perspective of Qadi Abdul Jabbar. The main argument of

this chapter is the concept of ‘absurdity’. While absurdity is explained as a situation or phenomenon that is not in accordance with its purpose, the nature of man and existence is tried to be explained in accordance with its purpose (non-absurd). Again, the concept that constitutes one of the most important pillars of this chapter is the offer, and the dynamics of the relationship between man and God are compiled in this manner. These dynamics lead to the existence of a moral human being surrounded by self-consciousness as a result of the debt of gratitude and thanksgiving for the favours that God has bestowed upon the being in accordance with His justice. As a result, the conception of the human being put forward by Kadı is an approach that emphasizes the body from a biological point of view, while from an epistemic point of view, it is an approach that emphasizes knowledge with the emphasis on reason, nazar and havatır. With the emphasis on human will and freedom, it is an approach that emphasizes morality.