



## MU'TEZİLE'NİN BASRA EKOLÜNE GÖRE TAB' TEORİSİ VE BU TEORİNİN BAZI KELÂMÎ KONULARA UYGULANMASI\*

Ramazan ALTINTAŞ

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya  
Professor Doktor, Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya  
[ramazanaltintas59@hotmail.com](mailto:ramazanaltintas59@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0573-8456](https://orcid.org/0000-0002-0573-8456)

### Öz

Mu'tezile Kelâm fiziğinde tab' teorisi ayrı bir öneme sahiptir. "Doğa Ehli" denilen Mu'tezile bilginlerini, ezeli tabiat fikrini benimseyen ateist *natüralistlerden* ayırmak gerekir. Tab' teorisi, varlığın özüyle ilgili bir problemdir. Bu teori, canlı ve cansız varlıkların yapısıyla ilişkilidir. İnsanın huyu ve mizacı söz konusu olduğunda tab'; cisimlerin yapısı söz konusu olduğunda da tabiat sözcüğü kullanılır. Özellikle Mu'tezile'nin Basra ekolü, insanın özgürlüğünü vurgulamada tab' teorisine ağırlık vermiştir. Onlar tab' teorisini; bilgi, fiil, metafizikî, ahlâkî ve âhiretle ilgili birçok konuya uygulamışlardır.

Mu'tezile kelâmcılarının savunduğu tabiat/doğa, Allah'ın insan ve cisimlerin tabiatına yerleştirdiği bir güçtür. Gerek canlılarda ve gerekse cansız maddelerin özünde bulunan tabiat, Allah'tan bağımsız değildir. Ne var ki Mu'tezile'nin Basra ekolünden Muammer, Câhız gibi bazı âlimlerin zorunlu doğal nedensellik fikrini savunmaları, bir kısım metafizik konuların yorumunda sorun oluşturmuştur. Cennet ve cehennem kendi ehlini tabiatları gereği kendilerine çeker iddiaları bunlardan birisidir. Eğer böyle olsaydı, bir mü'minin sürekli dualarında "cehennemden korunma ve cennete girme" isteğinde bulunmaları bir anlam ifade etmezdi. Bu konuda Nazzâm ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezile âlimleri daha ölçülü hareket etmişlerdir. Nazzâm, tabiat teorisini ilahi kudretten bağımsız görmezken, Kâdî Abdülcebbar ise, bu konuda tab' teorisini putperestçe görür, tab' yerine itimat sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Esas olan, canlı ve cansız varlıkların özünde tabiat vardır. Bu tab' cansız varlıklarda zorunlu, canlı varlıklarda ise zorunsuzdur. Tab', fiilin meydana geldiği mahal ile ilgilidir. Kesb ise, Mâtürîdî kelâmında yaratma yönünden Allah'a, kazanma yönünden insana nispet edilir. Bu sebeple, tab' düşüncesini yaratanın Allah olduğunu bilmek, insanın tab'ından kaynaklanan eğilimini irade özgürlüğü bağlamında değerlendirmek gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tabiat, Doğal nedensellik, Canlı varlık, Cansız varlık, Kelâm fiziği, Metafizik.

### THE TAB' THEORY AND ITS IMPLEMENTATION ON SOME KALAM ISSUES ACCORDING TO BASRA SCHOOL OF MU'TAZILA

#### Abstract

The theory of *tab'* in the physics of the Mu'tazila has a distinct place. On the other hand, it is necessary to distinguish the Mu'tazili scholars from the atheist naturalists who adopt the idea of nature. The theory of *tab'* is a Mu'tazili explanation concerning the problem of the essences of things. This theory is

\* 20-23 Eylül 2017 tarihleri arasında Bişkek/Kırgızistan'da düzenlenen Uluslararası Avrasya Tarım ve Doğa Bilimleri Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

related to the structure of living and inanimate beings. When it comes to man's habit and disposition, the word *tab'* is used. The term of nature is used when it comes to the structure of objects. In particular, the Basra School of the Mu'tazila has given weight to on the theory of *tab'* by emphasizing the freedom of man. They have implemented the theory to a number of topics from man's knowledge and actions to metaphysics and ethics.

The Mu'tazili account of nature is a faculty or essence given by Allah to man and other things. Nature in either living beings or inanimate things is not independent of Allah. On the other hand, like Jāhiz and Mu'ammār, some Basrian theologians's account of causality gave rise to some metaphysical problems. In this regard, other Mu'tazili scholars such as Nazzām and Qādī Abd al-Jābbār were more temperate in the interpretation of *tab'*. While Nazzām does not see the theory of nature independently of the divine power, Abd al-Jābbār prefers the word *i'timāt* to *tab'*, which he considers a continuity of the pagan culture.

**Keywords:** Kalām, Nature, Natural causality, Living being, Inanimate, Kalam physics, Metaphysics.

**Atıf / Cite as:** Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 212-228.

## Summary

In order to prove subjects of *Jalīl al-Kalām* such as God's attributes, divine inspiration, prophethood and eschatology, the early theologians who lived in the 3<sup>rd</sup> century of Islam directed their focuses on the issues of *Daqīq al-Kalām*. The major issues of *Daqīq al-Kalām* were related to time, space, movement, rest, atom, *tab'* and nature. The Kalam scholars who accepted the notion of *tab'* in both the objects and human-beings relied upon the theory of *tab'* to resolve some Kalam issues. They were among the most prominent Kalam scholars from the Basra school of the Mu'tazila such as İbrahim en-Nazzām (d. 231/845), Amr b. Bahr el-Cāhız (d. 255/869), and Muammer b. Abbād es-Sülemî (d. 280/835). In this article, we will examine the theory of *tab'* focusing on the aforementioned Mu'tazila scholars.

The word *tab'* means habit, temperament, moral quality, natural disposition, and character created by Allah in human beings. The word nature (*tabī'a*), on the other hand, is a potentiality that penetrates the structure of objects and that reaches natural maturity with the object itself. In this context, the *tab'* refers to human morality and nature refers to bodily qualifications including external view, skin color, weight and height. Nature which is embedded in human makeup is a force that influences a person's actions. According to naturalist Kalam scholars, Allah the Almighty has placed in the creation of living beings the sense of attracting benefits and eliminating harm.

There is no consensus between the Baghdād school of the Mu'tazila and the Basra school regarding the issue of the theory of *tab'*. For instance, unlike Nazzām and Jāhiz who belong to the Basra school, Qādī 'Abd al-Jābbār (d. 415/1025) from the Baghdād school has severely criticized the theologians like Mu'ammār who, in the absolute sense, binds the creation of the universe and all beings to his account of *tab'*. He argued that Dahriyah who deny the existence of Allah may be excused for relying on the theory but the people of faith should not be tolerated for their use of

the theory. Even though the supporters of the Basra school acted upon the idea of *tab'* as a primary reason for the lit of the fire, boiling the water and filling up with the bread, other scholars such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār preferred to use the term *i'timād* instead of *tab'*. Some scholars of the Basra school have associated the idea of *tab'* with the essence of an entity instead of the action and never considered the idea of *tab'* independent of the divine power. The main idea here is that to recognize Allah as the creator of *tab'* and to consider willpower of man in context of freedom of will.

First period Mu'tazila scholars who have acknowledged natural causality, applied the theory of *tab'* on kalam issues including knowledge, actions of human-beings, metaphysics, moral action and Hereafter. The main reason why Basra school has applied the theory of *tab'* on these matters can be listed as: to reveal the role of man in the production of knowledge through using the mind, save the freewill from fatalist belief and to open wide horizons to the reason as a criterion in wise up to the metaphysical and intellectual issues.

Some examples how Mu'tazila Basra school scholars apply the theory of *tab'* on some Kalam issues include: In Kalam, two kinds of knowledge can be mentioned. The first one is the necessary knowledge and the other is the acquired knowledge. The necessary knowledge is the knowledge that comes from *tab'*. Indeed, Jāḥiẓ makes the argument that "all our knowledge is innate. Whatever one know is known through his nature and not through the creation or teaching of Allah". Thus, Jāḥiẓ establishes a necessary relationship between *tab'* and knowledge. Also, Jāḥiẓ mentions a necessary relationship between the nature and the needs of man. As a result of special feature which is inherent in our organs, we are able to apprehend the difference between sweet and bitter, cold and hot, and so on.

The theologians of the Basra school also used the theory of *tab'* in the explanation of human actions. According to the Mu'tazila, human actions take place directly (*mübâşir*) or indirectly (*mütevellid*). Therefore, the movement of indirect actions is not independent of the nature. For instance, when a stone is thrown upwards and downwards, the upward and downward movements are by requisites of its nature. Allah has given the stone the nature to move upwards and downwards when it is thrown by someone and this is the reason why the stone moves up and downward. Likewise, other indirect actions carry similar features.

On the other hand, one can understand explains of Jāḥiẓ on nature-action relation with his action theory. According to him, Allah has given the man the nature to feel attracted by women and also has prohibited fornication. Similarly, He has given the human the instinct to eat but has warned them to say from forbidden products. In the same way, Allah has graced upon humanbeings to tell the truth and seek the truth and has prohibited them from making false statements. The examples given by Jāḥiẓ, shows that nature and the agent of an action are different from each other and human can resist to his/her own body's nature by using his free will.

Mu'tazila Basra scholars theologians of the Mu'tazila also employed the theory of *tab'* in metaphysics and ethics. As a result,, they argued that intellect is necessary for the proof of God's existence and moral values. Human's knowledge of metaphysics and moral issues often comes from his/her nature. Some scholars such as Jāhīz held on to this view.

On the other hand, one of the most interesting explanations concerning the theory is related to escatology. According to the Basra school, as two magnets pull each other because of their natures, both hell and heaven will also get their own people.

To sum up, according to the Basra school of the Mu'tazila, both animate and inanimate beings have *tab'* in their natures and this nature depends on the recreation of attributes. Allah creates in accordance with *tab'* placed in organs such as hand, tongue, skin, eye, and ear. Similarly, objects has *tab'*. The reason why the Basra school embraces the theory of *tab'* lies in their argument that men have the freedom in their actions.

## Giriş

Hicrî III. Yüzyılda yaşamış olan ilk dönem kelâm âlimleri; zat-sıfat ilişkisi, vahiy, nübüvvet ve âhiret gibi celîlü'l-keâm konularını ispatlamak için dakîku'l-keâm konuları üzerinde durmuşlardır. Dakîku'l-keâm'ın en önemli meseleleri arasında zaman, mekân, hareket, sükûn, atom, tab' ve tabiat gibi meseleler yer alır. Gerek cisimlerde ve gerekse insanda tab'ın varlığını kabul eden kelâm âlimleri, bazı kelâmî problemlerin çözümünde tab' teorisini kullanmışlardır. Bir kısmı da zorunlu doğal nedenselliği kabul etmek anlamına geleceği için tabiat teorisine karşı çıkmışlardır. Biz bu makalemizde insan ve eşyada tabiatın varlığını kabul eden Basra Mu'tezile okulundan İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845), Amr b. Bahr el-Câhız (v. 255/869) ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (v. 280/835) görüşleri üzerinde duracağız. Çünkü bu bilginler, bazı kelâmî problemlerin çözümünde tab' teorisinden yararlanma yoluna gitmişlerdir. "Doğa ehli" denilen bu Mu'tezile âlimlerini, ezeli tabiat fikrini benimseyen ateist *natüralist*lerden ayırmak gerekir. Natüralistlerin aksine Mu'tezile'nin kastettiği doğa, Yüce Allah'ın insan ve cisimlerin tabiatına yerleştirdiği bir güçtür. Bu sebeple mutlak tenzih ve tevhid doktrinini savunan Mu'tezile kelâmcıları kendi zamanlarında Yüce yaratıcıyı inkâr eden ateist tabiatçılarla çeşitli tartışmalara girmişlerdir.<sup>1</sup>

## 1. Tab' ve Tabiatın Sözlük ve Terim Anlamları

*Tab'*, Allah'ın insanda yarattığı huy, mizaç, seciye, cibilliyet ve karakter manasına gelir. Tabiat ise, cisimlerin yapısına nüfuz eden ve cismin kendisiyle doğal olgunluğa eriştiği bir kuvvettir.<sup>2</sup> Dolayısıyla tabiat, cisim ve insan özelinde,

<sup>1</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: 1965), 12: 235.

<sup>2</sup> Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-ş-şihâh* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 387; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1987), 182.

topyekûn fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal niteliklerdir. Bu bağlamda, insanın tab'ı denildiğinde ahlâkî; tabiatı denildiğinde ise dış görüntüsü, rengi, boyu-posu gibi yaratılış özellikleri kastedilir. İnsanın yapısında bulunan tabiat, kendi varlığıyla kâim olan bir nitelik olmasının yanı sıra, aynı zamanda insanın eylemlerine etki eden bir güçtür. Olaya eşya açısından baktığımız zaman tabiat, eşyanın yaratılış amacına uygun bir özellik gösterir. Her eşyanın tabiatında; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık olmak üzere dört sıfat vardır. Ateşin tabiatının yakıcı olması, güneşin tabiatının ısı ve aydınlık vermesi örneklerinde olduğu gibi.<sup>3</sup>

Doğacı kelâmcıların insanla ilişkilendirdikleri 'tabiat' bir çeşit içgüdü manasına gelmektedir. Câhız bu konuda şunları söyler: "Bil ki, Yüce Allah canlıları yarattı. Sonra onların yaratılışına, yararları kendine çekme ve zararları giderme duygusunu yerleştirdi. Bu tür canlılar bileşik bir tabiata, fitratlarındaki içgüdülere sahiptirler. Bu iki huyluluk bütün canlılarda vardır."<sup>4</sup> Tab' teorisine cisim ve araz teorisi açısından yaklaşan bir diğer Mu'tezile kelâmcısı da Mu'ammer'dir. O, cisimlerin yaratılmasını Allah'a, arazların varlığını da cisimlerin fiillerine nispet etmiştir. Araz olan seslerin, ses çıkaran cisimlerin fiilleri olduğu gibi. Ona göre fiil, ya ateş gibi cansız nesnelere tabii zorunlulukla (tab'an) ya da canlı varlık olan insanda irâdî bir şekilde (ihtiyâren) kendisini gösterir.<sup>5</sup> Yine Muammer, "renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili Allah'tır, bu fiiller araz kategorisine girmez" diyen hasımlarına, 'tab'/doğa' teorisıyla cevap vermiştir. Cisimlerin bu rengi kabul edip etmemesi mümkündür. Eğer cisimler araz olan bu rengi kabullenmişse, cismin doğası sebebiyle kabullenmiş olur. Bir başka ifade ile cisim, bu doğaya sahip olduğu için rengi almıştır. Dolayısıyla renk, cismin doğasından kaynaklandığı için cismin fiili haline gelmiştir. Tab'an bir şeye ait olan, başka bir öznenin eylemi değildir. Her ne kadar Yüce Allah cismi renklendirmeyi murat etse bile, cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir.<sup>6</sup> Bu açıdan iki Mu'tezilî kelâmcı olan Câhız ve Muammer'in tab' ve tabiatla ilgili görüşlerinin iki yönü vardır. Bunlardan birisi insan için, bir diğeri de cisimler içindir. Tabiat, ister insan ve isterse cisimler için olsun, her türlü fiziksel varlığa etki eden bir güçtür. Elbette Mu'tezile âlimleri içerisinde Nazzâm ve Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025) gibi varlıkta tab' kavramı yerine itimat kavramını kullananlar olmuştur. Arapçada itimad, "birşeye dayanmak, yaslanmak veya yönelmek" manalarına gelir. Hafif olanın yukarıya, ağır olanın aşağıya doğru hareket etmesi itimata örnektir. Nazzâm da boşlukta ateş, duman gibi hafif şeylerin yukarıya doğru yükselişini; taş, demir gibi ağır cisimlerin de aşağıya

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bakınız. Muhammed Bâsil et-Tâî, *Dağıku'l-kelâm* (Ürdün: Âlemü'l-kütübî'l-hadîs, 2010), 169.

<sup>4</sup> Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964), I: 102.

<sup>5</sup> Krş. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: 1980), 548.

<sup>6</sup> Bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 405-406; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârü'l-medîne, 1928), 135, 139.

doğru düşüşünü hareket-i itimat teorisiyle açıklamıştır.<sup>7</sup> Bunların her biri ilâhi kudretten bağımsız meydana gelmez. İlahi kudret tabiat kanunlarına müdâhale eder.<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebâr da varlıkta, doğal sebepliliği kabul etmez, Allah'ın gücünü ve kudretini hesaba katar. Bu sebeple ona göre, ateşin yakması tab' ile değil, i'timâd iledir.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi Muammer ve ona tabi olanların aksine Nazzâm ve Kâdî Abdülcebâr eşyada tab'ın tesirini mutlakaştırmanın Allah'ın gücünü sınırlandırma ve hatta nefyemeye götürme endişesinden dolayı tab' yerine itimat teorisini kullanmayı tercih etmişlerdir. Doğal nedenselliği kabul eden ilk dönem Mu'tezile âlimleri tab' nazariyesini; bilgi, insanın fiilleri, metafizikî, ahlakî ve âhiretle ilgili bazı kelâmî konulara uygulamışlardır.<sup>10</sup> Basra Mu'tezile ekolünün tab' teorisini özellikle bu konulara uygulamalarının temel sebebinin; insanın akıl yoluyla bilgi üretmede rolünü ortaya çıkarmak, irade özgürlüğünü yazgıcı cebri inancın tasallutundan kurtarmak, metafizikî ve âhlâkî konuları bilmede kıstas olarak aklın önüne geniş ufuklar açmak olarak açıklanabilir. Kalam tarihinde tab' teorisinin kelâmî problemlere tatbik edilmesine bazı örnekler şöyledir:

## 2. Tab' Teorisi ve Bunun Bilgiye Uygulanması

İslam âleminde dinî ilimlerin en parlak olduğu dönem miladi X. yüzyıldır. Bu dönemde varlık meselesinde olduğu gibi bilgi meseleleri üzerinde de ciddi bir şekilde çalışma yapan ilim adamlarının başında kalam âlimleri gelir. Mâturîdî mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den (v. 333/944) itibaren İslam kalamcıları yazmış oldukları eserlerinin başında bilgi meselesini ele almışlardır.<sup>11</sup> Örneğin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (v. 324/935) sonra Eş'arî kelâmını sistemleştiren Ebu Bekir el-Bâkîllânî (v.403/1013) "*et-Temhîd*" adlı eserinin girişinde bilginin tanımı, mâhiyeti, bilgi çeşitleri ve bilgiyi elde etme yöntemleri üzerinde durmuştur.<sup>12</sup> Öte yandan müteahhirûn Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025) ise, "*Muğnâ fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*" adlı kelamla ilgili yazmış olduğu ansiklopedik eserinin bir cildini tamamen bilgi meselesine ayırmış ve bu cildi "*en-nazar ve'l-me'ârif*" diye isimlendirmiştir. Bu eserinin muhtevasına baktığımızda Kâdî Abdülcebâr; nazar, ma'arif, ilim kavramlarının ihtiva ettikleri anlam farklılıklarına değinmiş, ayrıca bilgi elde etme yolları arasında yer alan duyular, akıl ve haberi sadığı geniş bir

<sup>7</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 324, 346-347; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâhu'l-kelamiyyeti'l-felsefiyye* (Kahire, 1989), 132.

<sup>8</sup> Bk. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, thk. H.S. Nyberg (Kahire: Mektebetü't-dâru'l-arabiyye, 1993), 48.

<sup>9</sup> Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtâ bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kahire, ts.), 102.

<sup>10</sup> Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız üzere tab' teorisi en temelde âlemin yapısını ve işleyişini açıklamak için geliştirilmiş bir teoridir. Ancak teorinin bu yönü çalışmamızın konusu dışında bırakılmıştır. Mu'ammer, Nazzâm ve Câhuz'ın tab' teorisiyle ortaya koyduğu evren tasavvuru ve nedensellik düşünceleri için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 103-116.

<sup>11</sup> Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, (İstanbul: Neşriyat Vakfu Diyâneti't-Türkî, 2017), 77-88; Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 98.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut, 1987) 25-37.

şekilde incelemiştir. Bununla birlikte; rüya, ilham ve keşfin sübjektif bilgi vermesi sebebiyle itikatta bilgi vasıtası olamayacağına işaret etmiştir. Nakil yoluyla elde edilen bilginin yanında akıl yoluyla elde edilen bilgi konusu üzerinde de durmuştur.<sup>13</sup> Verdiğimiz bu örnekler, Kelam ilminin bütün dönemlerinde ayırım yapılmaksızın kelâmî ekollerin hepsinin kendi anlayış zaviyelerinden bilgiye önem verdiklerinin kanıtlarıdır.

Bilgi, "süje ve obje" ilişkilerinin incelenmesinden doğmuştur. İslam düşüncesinde iki tür bilgiden söz edilir. Biri, zorunlu bilgi, diğeri ise kazanılmış bilgidir. İnsanda meydana gelen zorunlu bilgi, tab'an meydana gelen bilgidir. Zorunlu bilgi kapsamına giren; metâfizikî ve ahlakî konuları bilmede kriter akıldır. Allah'ı, zulüm ve yalan konuşmanın kötü olduğunu bilmek zorunlu bilgiye örnektir.<sup>14</sup> Bir diğeri de kazanılmış bilgi diye adlandırılan, kulların kendi irade ve ihtiyarları sonucu elde ettikleri bilgi türüdür.<sup>15</sup> Mu'tezile'ye göre, tab'an insanda meydana gelen zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: Bunlardan ilki, algı olup, bilgiye ulaşmayı kolaylaştıran bir vasıtaadır. Algı ile elde ettiğimiz bilgi bedihi olduğu için bir başka delile gerek duyulmaz. İdrak ya da algı, hem dış dünyayı ve hem de iç dünyayı kavramamıza yardımcı olur. İnsanda bulunan her bir organın kendine özgü bir tabiatı vardır. İnsan bu tabiatlar sayesinde yediği-içtiği şeylerin acı ya da tatlı; soğuk ya da sıcak olduğunu hissetmesi buna bağlıdır. İşte bu algılama biçimleri insanı davranışta bulunmaya yönlendirir.<sup>16</sup>

Kelâm ilminde bilgi kaynaklarının ilkinin, beş duyu organından doğan idrak oluşturmaktadır. Bu idrak araçlarından birisi, görme organı olan gözdür. Görme organı olan gözle görülenin idraki, gözün, görülen nesneye yönelmesiyle gerçekleşir. Böyle bir sonuç ise, doğacı Mu'tezile kelamcılarının göre Allah'ın yarattığı insan 'tab'ında doğrudan (el-mübâşir) değil, dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir.<sup>17</sup> Mübâşir fiiller doğrudan irade ile meydana gelirken, mütevellid fiiller dolaylı olarak dış dünyada bir sebebe bağlı olarak meydana gelir. Burada idrak fiilinin tabiat gereği mütevellid bir fiil olarak kabul edilmesi "görme" eyleminin bir sonucu olarak tab'an meydana gelmesinden dolayıdır.<sup>18</sup> Dolayısıyla insanda bulunan tab' gücü, bu fiillerin kaynağıdır.<sup>19</sup> Nitekim Mu'tezile kelâmcısı Câhız, "bütün bilgilerimiz doğuştan ('tîbâ')dır. Kim bir şey bilirse, öğretim ve Allah'ın yaratması ile değil, ancak tabiatı gereği bilir"<sup>20</sup> demek suretiyle tab' ve bilgi arasında zorunlu bir ilişki kurmuştur. Aynı şekilde Câhız, tabiat ile insanın ihtiyaçları arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını dile getirir. O, bu münasebetin varlığını

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl (en-Nazar ve'l-meârif)*, thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire, ts.), 12.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6:18, 63, 21.

<sup>15</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak* (Beyrut, 1990), 129; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 26-27; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12:59.

<sup>16</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar *el-Muğnî*, 12:66.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bakınız. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî, (Kitâbu't-Tevlîd)*, 9:37, 124, 137.

<sup>18</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu't-Tevlîd*, 20.

<sup>19</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, thk., Faysal Bedir Avn (Kuveyt, 1998), 388.

<sup>20</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983), 81.

filozoflardan birisinin diliyle şöyle anlatır: Filozoflardan birisine şöyle sorulur: “Ne zaman aklını kullandın?” O kimse de “doğduğum zaman aklımı kullandım” şeklinde cevap verir. Çevresindeki insanların bu cevaptan tatmin olmadıklarını anlayınca cevaplarına şöyle devam eder: “Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, acıktığım zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum” der ve “bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını” ekler.<sup>21</sup> Bununla birlikte Câhız, yeni doğan çocuğun tabiatı gereği ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, *doğal akıl* adını verir.<sup>22</sup>

Câhız, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamada tabiat ilişkisi üzerinde durduktan sonra toplum meselelerine geçer. Toplum ve tabiat arasında da ilgileşimin var olduğuna değinir. Toplum farklı sosyal tabakalardan oluşur. Bu nedenle Câhız, toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına kadar bireylerin birbirlerine muhtaç olmalarını, tabiat teorisiyle açıklar.<sup>23</sup> Nasıl ki çocuğun tabiatıyla ihtiyaçları arasında kopmaz bir bağ varsa, aynı şekilde toplumun tabiatıyla zorunlu ihtiyaçları arasında da kopmaz bir bağ vardır. İnsan topluluklarının tabiatı, ihtiyaçları zorunlu kılar.<sup>24</sup> Çünkü Allah, birey ve toplumun tabiatına ihtiyaçlar bağlamında yararları elde etme eğilimi ve zararlardan kaçınma duygusunu yerleştirmiştir.<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi Câhız, tabiat ve ihtiyaçlar arasında zorunlu bir bağlantının varlığını ileri sürmüştür. Bu düşünce onun bilgi anlayışının da temelini oluşturur. Bu sebeple Câhız, bilgiyi, insanî varlığın zaruretlerinden saymıştır. Bundan dolayı Câhız’a göre; “bilgiler tabiatı gereği zorunludur, hiçbir bilgi insanın eylemlerinden değildir. İradenin dışında insanın hiçbir kesbi yoktur. Diğer fiiller insandan tabiatlar yoluyla meydana gelir.”<sup>26</sup> Diğer bir Mu’tezile âlimi olan Kâdî Abdülcebbar ise, Câhız’ın bu görüşünü desteklemekle birlikte bilgiyi salt tab’ teorisine bağlamaz. Burada aklın rolüne geniş yer ayırır. Hatta o, ilahi kudreti devreden çıkararak evrenin yaratılışını ve her türlü bilgi üretimini zorunlu olarak tab’ teorisine bağlayanları eleştirir.<sup>27</sup> Kâdî’ya göre, zorunlu bilginin kaynağı akıldır. Her zaman zorunlu bilginin kaynağı tabiat değildir. Aksine bilgi, beş duyardan biri olan dış gözlemlerle tabiat dediğimiz iç gözlem sayesinde insanın özgür isteğine bağlı olarak da üretilebilir. Yani, dış ve iç gözlem eşit düzeyde olduklarında, insanın özgür iradesi devreye girer. Tabiat denilen iç gözlem, insan irade ve ihtiyarından bağımsız değildir.<sup>28</sup> Bu görüşlerinden anladığımız kadarıyla Kâdî Abdülcebbar’ın bütün çabası, Müslümanca bakış açısını, insan eylemlerinde özgür iradeyi devre dışı bırakma eğilimi taşıyan ve insanın eylemlerini salt tabiat teorisiyle açıklayan ilhadi hareketlerden ayırmaktır. Ona göre bilginin oluşumunda tabiatın varlığı göz

<sup>21</sup> Eş’arî, *Maḳâlât*, 225.

<sup>22</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-aklî fi’t-tefsîr -Dirâse fi kaḳziyyeti’l-mecâz fi’l-Ḳur’ân ‘inde’l-Mu’tezile* - (Beyrut, 1993), 51.

<sup>23</sup> Eş’arî, *Maḳâlât*, 225-234.

<sup>24</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 51.

<sup>25</sup> Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 211.

<sup>26</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, 175-76.

<sup>27</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḳât*, 387.

<sup>28</sup> Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḳât*, 12:316.



ardı edilmese de bu oluşum, tek başına yeterli değildir. İnsanın özgür iradesinin de büyük payı vardır. Kâdî'ya göre insanın tabiatının harekete geçmesi, dış etkenlerle de bağımlılık gösterir. Bu bir çeşit tevîd düşüncesidir. Tevîd, bir fiilin dolaylı olarak başka bir fiili meydana getirmesi işlemidir. Elin hareketi sebebiyle anahtarın hareket etmesi buna örnektir. İnsanın özgür iradesiyle meydana gelen dolaylı fiillere, insanda bulunan kudret sebep olmaktadır.<sup>29</sup> İşte iç etkenlerin doğrudan hareketiyle, dış etkenlerin dolaylı hareketi sayesinde bilgi üretimi gerçekleşmektedir. Nitekim *İbn Rüşd* (v. 595/1198) de: “Dış dünyadan iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şeye, içimizde uyanan bir meyil/tabiatla yöneliriz”<sup>30</sup> demek suretiyle bu konuda tevîd düşüncesini kabul eden Mu'tezile kelamcıları gibi düşünür. O halde, insanın eylemlerini meydana getirmede, dış âmillere kadar iç âmil olan tabiatımızın etkisi büyüktür. Ama bu sonuç, salt tabiata bağlanamaz. Son merhalede tabiat kadar insanın özgür iradesinin yönlendirici ve tayin edici etkisi vardır.

### 3. Tab' Teorisinin İnsanın Fiillerine Uygulanması

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri ya doğrudan (el-mübâşır) ya da dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir. İnsanın bir aracı kullanmadan özgür iradesiyle yaptıklarına doğrudan; fiil ile fâil arasında bir aracı kullanarak yaptığı fiillere de dolaylı fiiller denir.<sup>31</sup> Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü, *Makâlât* adlı eserinde *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* şöyle bahseder: “İnsanın dışında başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılış/tab' gereği, Allah'ın fiilidir. Sözelimi, biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru inmesi, biri onu yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru çıkması gibi; aynı şekilde *idrâk* de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah, taşın bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir *tabiat* vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gitmektedir. Aynı şekilde, diğer varlık alanındaki mütevellit fiillerin durumu da böyledir.”<sup>32</sup> Açıkça müşahede gibi Nazzâm'ın teolojisinde, cisimlerdeki tabiat, Allah'tan bağımsız değildir. Dolayısıyla Nazzâm, “doğal zorunlu nedensellik” ilkesini değil, ilahi nedensellik ilkesini savunmaktadır. Ona göre, taşın hareket ettiren tabiatında bulunan tab' kuvveti değil, tab'a hareket etme eylemini veren Yüce Allah'tır. Bu bağlamda Nazzâm, tabiat yasalarının değişiminde İlahi kudretin müdahalesini kabul etmiş olmaktadır.<sup>33</sup> Örneğin, akmak suyun doğasındandır ama Yüce Allah ilahi kudretine bağlı olarak onu engelleyebilir. Yine ağır olan taşın aşağıya doğru düşmesi, onun doğasındandır, dilerse Yüce Allah onun düşmesini engelleyebilir.<sup>34</sup> Bu konuda Nazzâm'ın inancı, mutlak bir determinizm değil, ılımlı bir determinizm olarak nitelendirilebilir.

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 388.

<sup>30</sup> Krş. Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. S. Uludağ (İstanbul, 1985), 328-329.

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 9:37, 124, 137.

<sup>32</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 404.

<sup>33</sup> Tartışmalar için Bk. Tâî, *Dağıku'l-keâm*, 170.

<sup>34</sup> Hayyât, *el-İntişâr*, 48.

Çünkü Nazzâm, eşyanın tabiatında etkili olan sebeplerin varlığını kabul etmiş ancak Allah'ın dilediği anda bunlara engel olabileceğini ifade ederek mucizeye alan açmıştır. Onun eşyanın tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'a nispet etmesi, tabiatları yaratmasından dolayı Allah'ı uzak bir neden görmemesiyle alakalıdır. Nitekim Nazzâm, “*sen beni, ben sana yöneldiğim için görüyorsun*” diyen bir kimseye: “Görme olayı, gözün kendisinden değil, *tabiatında bulunan görme idrakinden dolaydır*”<sup>35</sup> demiştir. Bu ifade de görme ve algılama tabiatla ilişkilendirilmiştir. Nazzâm'a göre idrak, mütevellit fiillerden sayılmaktadır. Dolayısıyla *bilgi* de akıl yürütme biçimi olan “*nazar*”dan mütevellittir. Doğru nazarın akabinde meydana gelen bilgi tevellüd düşüncesine dayanır. Bilinenden bilinmeyene gitme yöntemi olan *nazar*, kalbin hareketinden bağımsız değildir.<sup>36</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) da idrâk konusunda Nazzâm gibi düşünür. İdrâk, akıbet bilgisi olup, yeri insanın gönül âlemidir.<sup>37</sup> Görüldüğü gibi Allâf ve Nazzâm, gönlün fiiliyle organların fiillerini birbirinden ayırmışlardır.

Mu'tezile mezhebi içerisinde Muammer gibi doğal zorunlu nedensellik anlayışını benimseyenler vardır. Bu görüş sahiplerine göre, “*cisimlerdeki tabiat Allah tarafından yaratılmıştır, ancak O'ndan bağımsız ve O'nun gözetimi olmaksızın fiil gerçekleşir.*”<sup>38</sup> Dolayısıyla insanda tab'a bağlı olarak meydana gelen fiiller zorunlu fiillerdir. Bu görüş *Sümâme* ve *Câhız* tarafından “*kulun iradeden başka fiilleri yoktur*”<sup>39</sup> şeklinde dile getirilir. İrade ile ilgili bu görüş, Ehl-i Sünnet'in fiil teorisiyle uyusmaktadır. Fiiller yaratılış yönünden Allah'a, kesb/kazanma yönünden insana aittir. *Câhız*'ın “*kulun, iradenin dışında bir kesbi yoktur, fiilleri de tabiatı gereği ortaya çıkar*”<sup>40</sup> şeklinde zikrettiği anlayış ise, Ehl-i sünnet itikadına aykırıdır. Çünkü burada hem irade doğrultusunda meydana gelen fiillerin tabiatı gereği ortaya çıktığı ve hem de tabiatın fiili olduğu iddia edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla *Câhız* irade ile fiil arasında ayırım yapmaktadır. Onun anlayışına göre insan iradesinde özgürdür ama fiillerinde ise zorunludur. Çünkü *Câhız*, fiili tabiatla irtibatlandırmıştır.<sup>41</sup> Bu durum bir çeşit, ılımlı determinizmdir. Her insanın doğasında iman etme ve inkâr etme kabiliyeti potansiyel bir güç olarak vardır. Bu fikre *Câhız*'ın, kâfirin iman karşısındaki durumuyla ilgili yaptığı şu yorumdan varıyoruz: “*Kâfırda, Allah ve O'nun sıfatları hakkındaki bilgi tab'an zorunlu olarak meydana gelmiştir. Ancak kâfir, inadı ve bu inadı üzerinde ısrar ettiği için kâfir olmuştur. Çünkü kâfirler, mezhebinin sevgisine boğulmuş âriflik ve inatçılık arasındadırlar.*”<sup>42</sup> Bu metinden de anlaşıldığı gibi *Câhız*, Allah ve sıfatları ile ilgili bilgiyi tabiatla ilişkilendirmektedir. Burada tabiatla ilişkilendirilen; Allah ve sıfatları hakkındaki

<sup>35</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 382.

<sup>36</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 386.

<sup>37</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 312.

<sup>38</sup> Bk. Eş'arî, *Maḳâlât*, 569, 572.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 407.

<sup>40</sup> Bk. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1990), 154.

<sup>41</sup> Bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 296, 365.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *el-Farḳ*, 175-176; İsferyânî, *et-Tabşîr*, 82; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 154

bilgidir. İman ve inkâr ise, insanın kendi iradesiyle bu bilginin gereğini yapması ve yapmamasıyla ilgilidir.

Aslında Câhız'ın tabiat-fiil ilişkisiyle ilgili görüşü eylem teorisiyle birlikte daha iyi anlaşılacaktır. Câhız gündelik hayattan verdiği örneklerle bu teorisini anlaşılır kılmaktadır. Örneğin Yüce Allah erkeğe, kadınlara ilgi duyma doğasını vermiş ama zinayı yasaklamıştır. Yine insana yemek yeme içgüdüsünü vermiş ama haram şeyleri yemeyi yasaklamıştır. Aynı şekilde doğru haber vermeyi ve doğru haber edinmeyi bir içgüdü olarak ona lütfetmiş fakat yalan haber vermeyi ve yalan beyanda bulunmayı yasaklamıştır. İnsan her ikisini seçme özgürlüğüne sahip kılınmıştır.<sup>43</sup> Canlıların tabiatı ile ilgili Câhız'ın verdiği bu örnekler, tabiat ile eylemin fâilinin birbirinden ayrıldığını, insanın özgür iradesini kullanarak kendi bedeninin tabiatına direnebileceğini göstermektedir. Diğer yandan Câhız, cansız varlıkların tabiatının canlı varlıklardan farklı olduğuna işaret eder. Örneğin, "bir taşın ağır olmasından dolayı yukarıdan aşağıya doğru yuvarlanması taşın doğasındandır. Taş bu doğaya sahip kılınmıştır. Bu yüzden taşın yol açtığı adama isabet etme fiili ile onu başlangıçta iten fâil insan arasında bir nedensellik ilişkisi mevcuttur."<sup>44</sup> Tabiat teorisi ile ilgili verilen bu örneklerde canlı-cansız varlıklar arasındaki farklılığa dikkat çekilmiştir. Bu noktada cansız varlıkların tabiatlarına uygun fiiller meydana getirmesinin zorunlu görüldüğü, canlı varlık olan insanın ise iradesini kullanarak kendi bedeninin tabiatına direnebileceği vurgulanabilir.<sup>45</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Câhız'ın tab' teorisinden, tabiat ile eylemin fâili birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştır. Bu sebeple insanda tab'la birlikte bulunan özgür iradenin ağırlığı vardır. Buna bağlı olarak insan, yaptığı eylemlerden sorumludur. Câhız, tabiatçı (natüralist) ateist filozoflar gibi, tabiatı yüceltmemiş, tabiatla fizik ötesi alanı birbiriyle buluşturmuştur. Bu düşünce sistemine göre, hem organları ve hem de organlara yerleştirilen tabiatı yaratan Allah olup, bu organlar vasıtasıyla fiilleri yapan da insandır. Neticede insan, sorumlu bir varlıktır.

#### 4. Tab' Teorisinin Metafizikî ve Ahlâkî Konulara Uygulanması

Bir Kelâm terimi olan *adâlet*; "her türlü sapmanın ve haksızlığın karşıtı olup, bir şeyi ait olduğu yere koymak, hakkını vermek, eşit ve denk yapmak" anlamlarına gelir. Bu anlamda *adâlet*; "insaf, haklılık, ölçülülük, söz ve eylemde doğruluk manalarını kapsayan bir denkleştirmedir."<sup>46</sup> Mu'tezile'ye göre *adâlet*, Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu kabul edip kötü şeylerden O'nu soyutlamaktır.

<sup>43</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 1:144-145.

<sup>44</sup> Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve insanın özgürlüğü sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998), 206.

<sup>45</sup> Câhız, insanın belli tabiatlara sahip olmasının, bu tabiatlar doğrultusunda hareket etmesini zorunlu kılmadığını, tam aksine bazı insanların tabiatlarında bulunmayan bazı özellikleri sonradan kazanabileceğini savunmaktadır. Bu hususta Nazzâm'ın kümün teorisinden etkilenen Câhız, baskın bazı tabiatların zıttı olan özelliklerin de insanda aynı anda bulunduğunu, dolayısıyla görünürde sahip olduğu tabiatın tam aksi davranmasının da mümkün olduğunu kabul etmektedir. (Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 72-74.

<sup>46</sup> Bk. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986) 487.

Allah iyinin yaratıcısıdır, zulüm ve her türlü kötü eylemin yaratıcısı ise insandır. Yüce Allah her türlü kötülük fiilinden beridir, çirkin fiillerin yaratıcısı değildir.<sup>47</sup> Mu'tezile âlimleri birçok kelimî konuyu adâlet görüşleri çerçevesinde yorumlamışlardır. Nübüvvet, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'ruf nehiy 'ani'l-münker bunlar arasında sayılır. Bütün bu görüşler, Mu'tezile ekollerinin ortak görüşüdür. Onlara göre, ancak bu görüşleri benimseyen kimse Mu'tezile ismini alır.<sup>48</sup>

Mu'tezile şer problemi üzerinde de durmuştur. İtizal anlayışında ahlâkî şerrin kaynağı insandır. Zulüm gibi kötü fiillerin yaratıcısı Allah değildir. Bu nedenle âdil olan yaratıcı, hiç kimseye zulmetmez. Her ne kadar Mu'tezile ekolü, Allah'tan zulmü soyutlama konusunda görüş birliğine sahip olsalar da zulüm fiilini yaratmada Allah'ın kudretinin olup olmadığını tartışmışlardır. Örneğin *Nazzâm*, şer problemine ilâhi kudreti sınırlandırıcı bir tarzda yaklaşır. Ona göre Allah, şer fiilini yapmaya güç yetiremediği gibi zulme güç yetirmekle de nitelendirilemez.<sup>49</sup> Bu konuda *Allâf* ise, farklı düşünür. *Allâf*'ın teolojisinde "Allah zulme güç yetirmekle birlikte rahmeti ve hikmeti sebebiyle zulüm yapmaz. Çünkü zulüm, bir kusurdur. Kusursa, Allah hakkında câiz değildir."<sup>50</sup> Bu görüşüyle *Allâf*, Allah'tan zulmü soyutlar. Çünkü herhangi bir fiili yapmaya kudreti olan bir varlık, karşıtı yapmaya da muktedirdir.<sup>51</sup> *Allâf* bu görüşünü geliştirdiği *karşıtlık ilkesi* teorisine dayandırmıştır. Nasıl ki Allah'ın hayır fiilini yapma gücü varsa, şer fiilini yapma gücü de vardır. Fakat Yüce Allah, kulları hakkında kötülüğü yaratmadığı gibi onu murat da etmez.<sup>52</sup> Mu'tezile âlimi Kâsım ed-Dımaşkî ise, insana ve tabiat varlıklarına isabet eden âfetleri mecâzi manada Allah'a nispet eder. Onun kelam anlayışına göre, "fizikî kötülüklerin meydana gelmesinde insanlar için bir takım salah ve faydalar vardır. Bir imtihan vesilesi olarak meydana gelen kötülük karşısında insan, sabrederek eğitilecek ve neticede cennete gidecektir."<sup>53</sup> *Kâsım ed-Dımaşkî*'ye ait olan bu görüş, Mu'tezile'nin genel görüşünü ifade etmez. Mu'tezile kelâm ekolü, görüşler açısından homojen yapıda olan bir ekol değildir. Örneğin, *Muammer b. Abbâd*, doğrudan fizikî kötülüklerin kaynağının insan olduğunu söyler. İnsan ve tabiat varlıklarına isabet eden âfetlerin tümü Allah'ın bir fiili olmayıp insanların eylemleri sonucu meydana gelmektedir.<sup>54</sup> Bu görüşleriyle *Muammer* insanların fiziki kötülükleri yapmaları sonucu uğradıkları âfetler arasında mutlak bir ilişki kurmuştur. *Abbâd b. Süleyman es-Saymerî* (v. 250/864) ise *Muammer*'in görüşünden farklı düşünmez. Kötülüğün

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Uşûlü'l- hamse*, 69; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi uşûli'd-dîn", *Rasâilu'l-adl ve't- tevhid*, thk. M. Ammara (Mısır, 1971), I:169, 205; Şerif el-Murtaza, "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader", *Resâilü'l-adl ve't- tevhid*, thk. M. Ammara (Mısır: Dârü'l-hilâl, 1971), I:260.

<sup>48</sup> Hayyât, *el-İntişâr*, 126-127.

<sup>49</sup> Bağdâdî'ye göre *Nazzâm*, *adâletin fâili* ibaresini hayır ve şer şeklinde iki ilah kabul eden *Seneviyye*'den almıştır. Çünkü onlar, *nûr*, adâletin fâilidir, *cevr* fiiline güç yetiremez, diyorlardı. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 134.

<sup>50</sup> Bk. Eş'arî, *Maqâlât*, I:200.

<sup>51</sup> Krş. Hayyât, *el-İntişâr*, 11

<sup>52</sup> Bk. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 106.

<sup>53</sup> Bk. Hayyât, *el-İntişâr*, 84-85.

<sup>54</sup> Bk. Hayyât, *el-İntişâr*, 56.

yaratıcısı Allah'tır, diyen her türlü görüşü şiddetli bir şekilde tenkit eder. O, insana ve tarım ürünlerine isabet eden her türlü kötülüğü Allah'ın adâlet ilkesiyle bağdaştırmaz. Çünkü şerrin kaynağı Allah değil, insandır.<sup>55</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi İslam düşünce tarihinde Mu'tezile kelâm ekolü adalet ilkelerinden hareketle, Allah'ın kötülük fiilini yaratıp yaratamayacağını kıyasıya kendi aralarında tartışmışlardır. Bunlardan bazıları, Allah'ın şer fiilini yaratmaya gücünün yetmeyeceğini, bir kısmı da Allah, şer fiilini yaratmaya güç yetirse bile adaletine aykırı düşeceği için kötülüğü işlemeyeceğini savunmuşlardır. *Nazzâm* gibi Allah'ın kudretini sınırlandırmak isteyen görüş sahipleri ise eleştirilmiştir.

Genel manada Mu'tezile kelimalarına göre metafizikî şerrin ontolojik bir gerçekliği yoktur. Nitekim onlar metafizikî şer kapsamında görülen kimi olayları ilâhi iradeyle ilişkilendirirler. Onları, doğurdukları sonuçlara nispetle değerlendirirler. Örneğin, insanın başına gelen bazı tatsız olayları, sonuçları itibariyle sabredildiği takdirde cennet vesilesi olacağı için iyi konsepti içerisinde görürler. Mu'tezile mensuplarına göre ahlâkî şerrin de ontolojik bir gerçekliği olmadığı için ilahi irade ile ilişkilendirilmez. Metafizikî şer, insanın irade ve ihtiyarının dışında cereyan eder. Bu konuda sadece tedbir alınabilir. *Ahlâkî şer* ise, insanın iradesiyle ilgilidir. Bütün bu görüşlere rağmen Basra Mu'tezilesine göre şer problemi, tab' teorisinden bağımsız değildir. Nitekim *Nazzâm*, "*Allah, zulme ve yalana güç yetiremez*"<sup>56</sup> demek suretiyle, ilâhi fiilin ahlâk kanunlarına zorunlu (tab'an) olarak boyun eğdiğini savunmuş oluyor. Dolayısıyla tab' yasaları da ilahi kudretten bağımsız değildir. *Nazzâm*'ın, ilâhî fiili ahlâk kanunlarına boyun eğdirme çabasındaki amacı, şüphesiz Allah'ı, zulüm fiilinin öznesi olan insana benzetmekten nefyetmektir. Ona göre zulüm ve yalan, âfet sahibi bir cisimden meydana gelir. Allah'ı, her iki fiile güç yetirmekle vasfetmek ise, O'nu âfet sahibi bir cisme bağlamak olur. Bu sebeple *Nazzâm*, Allah'ı hâdislik ââmetlerinden soyutlayarak tevhidi savunur. Diğer Mu'tezilî düşünürlerde olduğu gibi *Nazzâm* da tenzih doktrininden hareketle tevhid inancını savunmak için büyük gayretler sarfetmiştir.<sup>57</sup> Bu da insanın özgürlüğünü koruma çabasıdır.

Mu'tezile kelâm bilginleri tab' düşüncesini yukarıda ifade ettiğimiz gibi metafizik ve ahlâkla ilgili konulara uygulamışlardır. Örneğin, Mu'tezilî düşünür *Nazzâm*, "tab'/doğa" düşüncesini Allah'ın varlığını ve ahlâkî değerleri bilmede aklın kıstas olduğu ilkesine dayandırmıştır. Buradan o, zıtların birleşemeyeceği sonucuna ulaşır.<sup>58</sup> Böyle bir sonuç, tevhid ve adâlet ilkesinin objektifliğinden kaynaklanır. Mu'tezile kelâmında adâlet, eylem özgürlüğü ile birlikte değerli bulunur. Zira

<sup>55</sup> Krş. Eş'arî, *Maââlât*, I:245-246.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 135.

<sup>57</sup> Otobiyografisinden öğrendiğimiz kadarıyla *Nazzâm*, Seneviyye ve Mâneviyyeci görüşleri benimseyen bir çevrede yetişmiştir. Dolayısıyla onların akâid görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Nitekim bazı müellifler, *Nazzâm*'ın, "*adâletin fâili*" ibaresini Seneviyye'den aldığını söylerler. Çünkü onlar, nûr adâletin fâili olup, zulme ve yalana güç yetiremez, diyorlardı. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 131, 134; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 48.

<sup>58</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 50.

eylem özgürlüğü yoksa otomatikman adâletten söz edilemez. Yine özgürlük, akıl kullanmaktan önce gelir. Akıllı kullanmak özgürlük eyleminin bir mesnedidir. Akıl, hem müstakil hüküm koymada ve hem de nassı yorumlamada bir araçtır. Gerek Mu'tezilede ve gerekse Mâtürîdîlerde metafizikî ve ahlâkî ilkeleri bilmede akıl, ilâhî yasadan öncedir.<sup>59</sup> Şüphesiz bu görüş, Câhız'ın, "bütün bilgiler (maârif) tabiatlardır. Kim bir şey bilirse, tabiatı gereği bilir"<sup>60</sup> anlayışıyla paralellik arz eder. Farklılık kriterlerdedir. Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin ekseriyeti Allah'ı ve ahlâkî değerleri bilmede kriter akıldır, derken, Câhız da tabiattır demektedir.

## 5. Tab' Teorisinin Âhiretle İlgili Konulara Uygulanması

Tab' teorisinin kuvvetli savunucusu olan Câhız, cisimler için tab' düşüncesinin zorunlu oluşunu savunur. Ayrıca, insanın iradeden başka fiilinin olmadığını, diğer fiillerin ihtiyarî olarak değil, tab'an meydana geldiğini iddia eder. Hatta Câhız daha da ileri giderek cisimlerde bulunan tab'ı Allah'ın ayırmaya gücünün yetmeyeceğini söyler.<sup>61</sup> Cisimler için tabiatın zorunlu olduğunu dile getiren Câhız, cisimler meselesine cennet ve ceennemi de ilave eder. Tab' teorisinden hareketle, tabiatları gereği mîknatısın demiri çektiği gibi, ceennem ve cennetin kendi ehlini kendilerine çektiklerini şöyle dile getirir: *"Allah hiç kimseyi cehenneme sokmaz, ancak, ateş tabiatı gereği cehennemlikleri kendisine çeker, kendisinde ebedî olarak onları tutar. Sonra onları kendi tabiatına dönüştürerek, kendisinden bir parça haline getirir. Ebedî olarak cehennemde hiçbir kimse kalmaz."*<sup>62</sup> Câhız, tab' teorisini cennete de uygular. Aynı şekilde *"Yüce Allah'ın hiç kimseyi cennete sokmadığını, aksine cennetin kendi halkını tabiatı gereği kendisine çektiğini savunur."*<sup>63</sup> Eş'arî kelâm âlimi Abdülkâhir el-Bâğdâdî (v. 429/1037) Câhız'ın bu görüşlerini aktardıktan sonra, onu şöyle eleştirir: *"Eğer Yüce Allah'ın, kullarının cehenneme ve cennete girme konusunda bir etkisi yoksa ceennem ve cennet kendi ehlini kendisine O'ndan bağımsız olarak tabiatları gereği çekiyorsa, ibadet ve taatlarla Allah'a yönelmenin ve O'na dua etmenin ne faydası vardır?"*<sup>64</sup> Kaldı ki Câhız'ın bu görüşü: *"Ey Rabbimiz bize dünya ve ahirette iyilik ver ve bizi ceennem azabından koru"*<sup>65</sup> ayetine de aykırıdır. Bununla birlikte Bâğdâdî, Câhız'ın zorunlu doğal nedensellik konusundaki görüşlerini eleştirmeye devam eder: *"Eğer insanın iradeden başka fiilleri yoksa ve fiilleri de tab'an meydana geliyorsa, insanın; namaz kıldığını, oruç tuttuğunu, hacca gittiğini, zina ve hırsızlık yaptığını, ona-buna iftira ettiğini, adam öldürdüğünü kabul etmemesi gerekir. Çünkü Câhız'ın tab' teorisine göre insan, ne namaz kılmış, ne oruç tutmuş, ne hacca gitmiş, ne zina ve hırsızlık etmiş, ne adam*

<sup>59</sup> Ebû Hanîfe ve taraftarlarının görüşleri için Bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 138-139; Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm* (İstanbul, 1949), 76.

<sup>60</sup> İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 81.

<sup>61</sup> Hayyat, *el-İntişâr*, 147.

<sup>62</sup> Bâğdâdî, *el-Fark*, 176; İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 82.

<sup>63</sup> Bk. Bâğdâdî, *el-Fark*, 176; İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 82; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 154. Câhız'ın bu görüşü: *"Ey Rabbimiz bize dünya ve ahirette iyilik ver ve bizi ceennem azabından koru"* (Bakara 201) ayetine aykırıdır. Eğer insanda bulunan tab' cennete ve cehenneme çekseydi, niçin Allah'tan yardım isteyecektik?

<sup>64</sup> Bk. Bâğdâdî, *el-Fark*, 176.

<sup>65</sup> Bk. Bakara 2/201.

öldürmüş ve ne de iftirada bulunmuştur. Zira bu fiiller ona göre irade dışı olan şeylerdir. O halde sözünü ettiğimiz irade dışı bu fiiller, Câhız'a göre kazanılmış değil de tabîi ise, bu fiillerden dolayı insanın, ödül ve ceza görmemesi gerekir. Zira insan, rengi ve bedeninin şeklinden dolayı, kendi kesbinden ileri gelmediği için, nasıl sevap ve ceza görmüyorsa, kesbi ile olmayan işlerden dolayı da sevap ve ceza görmemelidir."<sup>66</sup>

Öte yandan Cârullâh'a göre kesb nazariyesini benimseyen Eş'arî kelam ekolüne bağlı olan Bağdâdî'nin, Câhız'ı tab' anlayışını benimsemesinden dolayı eleştirmesi tuhaftır. Çünkü Bağdâdî gibi kesbe inananlar, insanın tek iradesi olduğunu; fiilin ve fiilin tamamlanmasını sağlayan hâdis kudretin, fiil anında Allah tarafından yaratıldığını ve bu fiil üzerinde insanın bir etkisinin olmadığını söylüyorlar.<sup>67</sup> Onların kesbe inandıkları gibi Câhız da insan için tek irade ispat ediyor. Onların kesb dediğine, Câhız da tab' diyor.<sup>68</sup> Her ne kadar Cârullâh kesb ile tab' arasında bir benzerlik görmemişse de bu iki yaklaşım arasında benzerlik kurmak mümkün değildir. Çünkü tab' teorisi, fiilin meydana geldiği mahal ile ilişkilidir. Kesb teorisi ise, fiili yaratma yönünden Allah'a, kazanma yönünden insana nispet edilir. Dolayısıyla eylemsel sonuçlar bakımından birbirinden farklıdır.

## Sonuç

Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre canlı ve cansız türleriyle bütün bir varlığın özünde tab' vardır, bu da arazların yenilenmesine bağlıdır. Allah, her insanda bulunan; el, dil, deri, göz, kulak gibi her organın tab'ına uygun bir yaratılış tarzı vermiştir. Burada esas olan gerek insanda ve gerekse cansız varlıklarda varolan tab' zorunlu bir neden olarak görülmemelidir. Tab' objektif olarak fâil bir nitelik değildir. Bizi, sebepleri anlamaya ve işin keyfiyetini kavramaya götürmede bir araçtır. Bu sebeple, tabiatın işleyişi ve insanın eylemlerini gerçekleştirme süreçlerinde tab' düşüncesinin benimsenmesi, mutlak zorunluluğu savunmak anlamına gelmez. Çünkü mutlak fâil ve tasarruf yetkisine sahip olan Allah'tır. Bu açıdan olasılık ilkesinin varolduğu her yerde zorunlu nedensellik ilkesine yer yoktur. İşte Basra Mu'tezilesi'nin tab' teorisini benimsemesinin arka planında insanın eylemlerinde özgür olduğu fikrini savunma vardır. Nitekim bu kelâmcılar, başta bilgi, fiil, ahlak konuları ve uhrevî meselelerden bazılarını kanıtlamada tab' teorisine başvurmuşlardır. Tab' teorisine yaklaşım konusunda Mu'tezile Bağdat ekolü ile Basra ekolü kelâmcıları arasında görüş birliği yoktur. Örneğin Mu'tezile Basra ekolüne mensup olan Nazzâm ve Câhız'ın aksine Mu'tezile Bağdat ekolüne mensup olan Kâdî Abdülcebbar, âlemin ve bütün varlıkların yaratılışını mutlak anlamda tab' teorisine bağlayan Muammer gibi kelâmcıları şiddetli bir şekilde eleştirmiş, Allah'ın varlığını inkar eden Dehriyenin tab' teorisini kullanmada mazur olabileceğini ama inanan insanların mutlak manada bir tab' fikrini benimsemelerinin mazur görülemeyeceğini dile getirmiştir. Her ne kadar doğacı Basra Mu'tezile ekolü taraftarları ateşin yakmasında, suyun kandırmasında ve

<sup>66</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 176.

<sup>67</sup> Bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 8, 133-134, 137.

<sup>68</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 155.

ekmeğin doyurmasında etken olan nesnelerdeki tab' düşüncesinin varlığından hareket etmişlerse de Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmcılar tab' yerine itimat kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Basra Mu'tezile kelâmcıları tab'ı fille değil, varlığın özüyle ilişkilendirmişler ve tab' düşüncesini ilahi kudretten bağımsız görmemişlerdir. Esas olan tab' düşüncesini yaratanın Allah olduğunu bilmek, insanın tab'ından kaynaklanan eğilimini irade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmektir.

### Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farğ beyne'l-firağ*. Beyrut, 1990.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Dâru'l-medine, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut, 1987.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm*. İstanbul, 1949.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Rasâilu'l-Câhız*. Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye lî'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1990.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1987.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 97-114.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şuyûhi'l-mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelamiyyeti'l-felsefiyye*. Kahire, 1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu'l-aqlî fi't-tefsîr -Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Çur'ân 'inde'l- Mu'tezile-*. Beyrut, 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Hayyat, Ebu'l-Huseyn. *Kitâbu'l-İntişâr*. Thk. H.S. Nyberg. Kahire: Mektebetü't-dâru'l-Arabiyye, 1993.



- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. çev. S. Uludağ. İstanbul, 1985.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ķur'ân*. İstanbul, 1986.
- İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fi'd-dîn*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl , (Kitâbu't-Tevlid)*. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-Nazar ve'l-meârif)*. Thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muĥît bi't-teklîf*. Thk. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. "el-Muĥtasar fi uşûli'd-dîn". *Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. M. Ammara. Mısır: Dârü'l-hilal, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerĥu'l-uşûli'l-ĥamse*. Thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt, 1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, İstanbul: Neşriyât Vakfu Diyâneti't-Türkî, 2017.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Murtaza, Şerîf. "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-ķader". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. M. Ammara. Mısır: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muĥtârü's-şîĥâĥ*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1990.
- Tâî, Muhammed Bâsil. *Daķîķu'l-ķelâm*. Ürdün: Âlemü'l-kütübü'l-hadîs, 2010.