

Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu

Hüseyin MARAZ*

Özet: Teklifte bulunmanın gayesini açıklayabilmek esasında Mu'tezile'nin teolojik akılcılığını anlamada önemli bir faktördür. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanla ilişkili bütün fiilleri maslahat ve fayda yönüyle hikmeti gerektirmektedir. Bu düşünceyle onlar, ontolojik anlamda Allah'ın yaratma eyleminin sorgulanamayacağını, fakat teleolojik (amaçsallık) olarak yaratmanın bir gaye ve hikmete dayanmak zorunda olduğunu kabul etmişlerdir. Sorumluluk yüklenecek bir varlığın yaratılmasındaki hikmet ve gayeyi anlamak için teklif kuramını rasyonel tarzda incelemek zorunludur. Bunun yöntemi ise metafiziksel alanın hareket tarzı ve görünen âlemin ahlaki ve hukuki yapısı arasında bir eşdeğerlik bağıntısı kurmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Teklif, Yaratma, Hikmet, Gaye

Abstract: *The Teleological Interpretation of Responsibility in Qadi Abd al-Jabbar*-In order to explain the theological reasoning of Mu'tazila, it is imperative to understand the responsibility of creation. According to Mu'tazila the relationship between humans and Allah (swt) is to benefit all humans with wisdom. Furthermore, the ontological meaning of Allah's creation cannot be judged. However, teleologically the creation must find this using wisdom. Using the rational method it is possible to understand the responsibility of all creation. For this method we must correlate both the physical and metaphysical worlds

Key Words: Mu'tazila, Responsibility, Creating, Obligated, Wisdom, Goal Setting

Giriş

Allah'ın meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını haber vermesi¹ Hz. Adem'in şahsında insanoğlunun cennet için değil, yeryüzü şartlarına uygun olarak yaratıldığının en açık delilidir. Böylece daha yaratma gerçekleşmeden

* Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalı, e-mail: huseyin.maraz@inonu.edu.tr

¹ Bakara, 2/30.

ilahî irade yeryüzünde bir misyon/sorumluluk yüklenecek varlığın yaratılacağını bildirmiş ve onun gayesini hilâfet/teklif olarak tayin etmiştir. Buna ilaveten Hz. Adem ve eşinin cennette iskân² edilmesi buranın daimî bir mülkiyet ve tasarruf alanı olmadığını göstermekte, dolayısıyla süreli bir konaklama mekânı olduğunu akla getirmektedir. Bu bakımdan insan, yeryüzü için yaratılmış ve ebedî mekânı olacak olan ahiret, geçici bir deneme sürecinin akabinde kendisine va'd edilmiştir.

Kur'an, âlemin ve insanın amaç ve anlamdan yoksun olarak yaratılmadığını, bilakis insanın ve varlığın bir hedef ve gaye için yaratıldığını bildiren birçok ayete yer vermiştir.³ İnsanın yaratılış gayesini bazı ayetler kulluk olarak belirtirken,⁴ bu durum başka ayetlerde ilahî rahmetin bir tezahürü ebedî mutluluk olarak ifade edilmiştir.⁵ Âlem ise insanın imtihan sürecinin mekânı olarak dizayn edilmiş, özgür iradeye sahip olan varlığa ilahî bir değer atfedilebilmenin alanı olarak şekillendirilmiştir.⁶ Bu doğrultuda akıllı varlıkların yaratılma gayesini oluşturan teklif, varoluşsal bir statü (mükellef) olarak Allah'ın fayda sağlama amacını ifade etmektedir.

Kâdî Abdulcebbar da mükellefin mükâfatı/sevabı hak etmesi ve bunun neticesinde övgü (tebcîl) ve yüceltmeye (tâzim) ulaşması için en objektif kriterin teklif olduğunu düşünür. Bu kriterin herkes için kabul edilebilir ve uygulanabilir oluşu, adaletin tesisi için oldukça önemlidir. Nitekim Mu'tezile'nin zat ve sıfatlar teorisi tevhidin, filler teorisi ise adaletin özünü oluşturmaktadır.⁷ Tevhid, Allah'ın zatı itibarıyla birliğini ifade ederken; adalet, fiillerinde birliği belirtmektedir. Tevhid prensibiyle onlar, Allah'ı mahlûkata ait sıfatlardan soyutlarken, adalet doktriniyle abes ve faydasız davranışta bulunmaktan tenzih etmişlerdir.⁸ Onlar, Allah'a ait sıfatlardan adalet sıfatına özel bir ilgi göstererek

² Bakara, 2/35.

³ Ali-İmran, 3/192; Enbiya, 21/ 16-17; Duhân, 44/38-39; Casiye, 45/22; İbrahim, 14/19; Hicr, 15/85; Nahl, 16/3; Ankebut, 29/44; Rum, 30/8; Mü'minun, 23/115.

⁴ Zariyat, 51/56; Yasin, 35/61.

⁵ Hud, 11/108, 119; Casiye, 23; Ali-İmran, 3/15; Tevbe, 9/72.

⁶ Hud, 11/7; Mülk, 67/2; Kehf, 18/7.

⁷ Fiiller teorisi genel anlamda iki alt kategoriye ayrılır. İlki fiillerin yaratılması ve insan hürriyeti meselesi; diğeri de, hüsün ve kubuhun akliliği problemdir. Fiillerin yaratılması meselesi, Eş'arî âlimleri tarafından sadece tevhid ekseninde açıklanmaya çalışılırken; Mu'tezile bu mevzuun bağımsız bir şekilde ele alınması ve insan hürriyetini kapsamaya amacıyla bu teoriye adalet prensibini dâhil etmiştir. Bk. Hasan Hanefî, Mine'l-Akîde ila's-Sevrati, Beyrut 1988, III, 7.

⁸ Subhî, fi-İlmi'l-Kelâm, I, 141.

Allah-insan ilişkisine dair temel akidelerini tevhitte sonra adalet prensibi üzerine inşa etmişlerdir. İlahî fiillerin en önemli vasfı olan adalet bu anlamıyla tamamen insana ve onun maslahatına dönük ilkeleri içermektedir.⁹ Bu bakımdan ezeli âdil olan Allah'ın bütün fiilleri salâhı, iyi olanı ve hayrı ihtiva eder. O, kulları adına en iyi olanı tercih eder. Bu sebeple Mu'tezile, Allah'ın başkalarına yönelik bütün fiillerinde adl ilkesi gereği fayda ve hayır ekseninde eylemde bulunduğunu kabul eder.¹⁰

Dolayısıyla tevhid ve adalet, usûlû'd-dinin temelini oluşturmakta, ontolojik ve epistemolojik açıdan sorumluluğun kurucu unsurları olmaktadır. Bu yüzden ilk önce mükellefin, Allah'ın tek ve yarattıklarına karşı fiillerinde adaletli olduğunu, kötü olanı asla tercih etmeyeceğini ve bütün fiillerinin sadece hikmete dayandığını bilmesi zorunludur.¹¹ Çünkü Mu'tezile, Allah'ı her türlü şer ve kötülükten tenzih ederek ondan tek bir fiilin sadır olacağını ilkesel olarak kabul etmiştir. O halde ilahî fiil fayda, maslahat ve hayr içeriklidir. Bu özelliğiyle Allah'ın fiilleri, insanların fiillerinden ayrılır.¹² İnsanın fiilleri değersel olarak fayda ve zarar yönlü iken; Allah'ın fiillerinde sadece bir yön vardır. O da belirtildiği gibi sadece fayda kastını esas almasıdır. Bu bakımdan ilahî fiiller iki önemli değersel forma sahiptir. İlk olarak ilahî fiil, mutlaka fayda ve hikmete dayanan bir garaz/amaç ile sonuçlanır. Diğer açıdan kötülük olgusundan tamamen uzaktır. Teklif, Allah'ın bir eylemi olduğundan bu iki değer çerçevesinde incelenmesi ve tartışılması gerekmektedir.

1. Teklif Kavramı

Teklif, lugavî olarak, "muhatapı külfete mecbur etmek"¹³, "içerisinde zorluk olan/külfet bir şeyi talep etmek"¹⁴, "sorumluluk yüklemek", "yükümlü tut-

⁹ Ahmed Muhammed Subhî, *fi-İlmi'l-Kelâm-Dirâsetü'n-Felsefiyyetün-li-Erai'l-Fırakı'l-İslâmiyye-fi-Usulî'd-Din(Mu'tezile)*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, Beyrut 1985, I, 141.

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XI, 104, 105, 121.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 81; Ayrıca bk. Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl-inde'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993, s. 68.

¹² Ayrıntılı bir açıklama için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16, ss. 59.

¹³ Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Târifat*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 65.

¹⁴ Ebu'l Bekâ, bunu Bâkillânî'nin tanımı olarak verir. Talep etmek ile ilzam etmek/bağlayıcı kılmak arasındaki fark, mendubun teklif kapsamına girip girmediği ile ilgili düşüncelerin, tanıma yansıyan yönünü oluşturmaktadır. Cüveynî, 'ilzam' ile mendubu teklif kapsamından çıkarmış; Bâkillânî 'talep etmek' lafzı ile teklif kapsamına dâhil etmiştir. Bk. Ebu'l Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Huseynî, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, s. 299.

mak” “sıkıntı, zorluk”, vb. anlamlara gelmektedir.¹⁵ Mu’tezile ekolü teklifi, lugavî anlamını dikkate alarak; “mükellefe meşakkat içeren bir fiili bildirmek ve ondan (yerine getirmesini) istemek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶ Kâdî Abdulcebbar tanımında yer alan “irade etme” ibaresiyle teklifin varlığının çelişeceğini düşünür. Bu nedenle kendi tanımından önce Ebu Haşim’in teklife dair iki tanımına yer verir. Bu şekilde teklifin kapsamını belirler ve onun varlığıyla uyuşmayan unsurları tespit ederek, kendi tanımının teolojik zeminini oluşturur.

Ebu Haşim, “*Nakzu'l-Bedel*” adlı eserinde teklifi, “mükellef için külfet ve meşakkatin olduğu her hangi bir fiili irade etmek” olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Diğer eseri “*el-Askeriyat*”ta¹⁸ teklif, “emredilen için külfet içeren bir şeyi emretmek ve irade etmektir.” Her iki tanıma dilsel açıdan yaklaşılmış ve teklif, meşakkat anlamında külfet kökünden türemiştir.¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, tanımında emir ve irade kavramlarının yer almasını teklifin sıhhatine engel olacağını düşünür.²⁰ Ona göre Ebu Haşim’in tanımında dikkati çeken husus, mükellefe yöneltilen emrin, akliyat denilen zarurî bilgileri teklifin kapsamı dışında bırakmasıdır. Zira emir, özel bir ifade tarzı olarak sadece şer’î yükümlülükleri içerir. Diğer bir tanımında ise teklif, mükellefe meşakkat içeren fiili bildirmek ve ondan yapmasını istemektir (irade). Bu tanımında Allah’ın kullarına meşakkat içeren fiili bildirip onlardan yerine getirmesini istemesi, kul açısından zorunluluğu (ilcâ) ifade etmektedir. İrade etme burada nesnesini eylemde bulunmaya zorlayan bir güç olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle irade veya emir şeklinde olsun ilcâ (özgürlüğü kısıtlama) teklifi nakzeden bir durumdur. Her iki tanımdaki problemin farkında olan Kâdî Abdulcebbar lügat anlamını dikkate alarak teklifi şu şekilde tanımlar. “İlcâ seviyesine ulaşmayacak şekilde ihtiva ettiği meşakkatle birlikte

¹⁵ İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut h. 1414, IX, 307.

¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî el-Âbâdî, el-Muhit-bi't-Teklif, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmî-Ahmed Fuad el-Ehvanî, Kahire, 1965, I, 11.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 11.

¹⁸ Bu iki eser günümüze ulaşabilen Mutezilî kaynaklar içerisinde yer almamaktadır.

¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; el-Muhit bi't-Teklif, I, 11; Ancak bir kimsenin Allah'tan istekte bulunması onu sorumlu tutması değildir. Yine bir kimseden yürümesini istemek, meşakkat içerdiğinden teklif olarak kabul edilirken, lezzetli bir yemeği birisinden yemesini istemek külfet içermediğinden teklif değildir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296.

²⁰ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296-297; el-Muhit bi't-Teklif, I, 11.

bir fayda elde etmek veya bir zararı defetmek için bir fiilin yerine getirilmesini veya fiilden kaçınılmasını mükellefe bildirmektir.”²¹

Kâdî Abdulcebbar'ın tanımında dikkat çeken husus meşakkatten kaçınma isteği, ilcâ ve i'lâm (fitrî, aklî ve dinî bilgilendirme) teklifin varlığı için son derece önemlidir. Tanımda yer alan bildirme, ya zarurî bilginin yaratılması (fitrî/aklî bilgi) ya da delillerin ortaya konulmasıyla (şerî bilgi) gerçekleşmektedir.²² Zira zaruri bilgi, teklifin öncülü gibidir²³ ve temkin, güç yetirme ve kudret konumundadır. İnsanın ontolojik potansiyeli olan temkin bu açıdan insana iman ve inkâr etme kudretini sağlayan bir mahiyet arz eder.²⁴ Kâdî Abdulcabbar bu nedenle zaruri bilgiyi akıl olarak anlar ve teklifin geçerliliğini akla dayandırır.²⁵ Buna göre teklif mükellefe iki lafız ile yöneltilir: Yap ve yapma! Bu emir mükellef açısından akla dayanırken; mükellif, vahiy vasıtası ile bildirir.²⁶

Ne var ki Allah'ın teklife konu olan şeyleri mükellefe açıklaması gerekir.²⁷ Yoksa salt bir fiilin yapılmasını emretme veya ondan nehy etme bu manada bildirme değildir.²⁸ Bildirme daha çok mükellefin bir eylemde bulunmasına

²¹ Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 11; Buna göre teklifte bulunma yetkisine sahip tek varlık Allah'tır. Kelamcıların teklif ile ilgili tanımlarına “ibtidaen” kaydını koymaları hakiki mükellifin sadece Allah olduğunu vurgulama amaçları sebebiyledir. Ancak bir insanın, örneğin bir babanın çocuğunu namaz kılmaya zorlaması, hakiki mükellif olduğunu göstermez. Babanın çocuğuna teklifi, sadece mecazen olmaktadır. Çünkü namazı emreden bizzat Allah'tır. Meyssem b. Meyssem el-Bahrânî, Kavâidu'l-Kelâm fi'l-İlmi'l-Kelâm, thk. es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum, h. 1397, s. 114.

²² Bu nedenle Allah'ın dışında hiçbir varlık hakiki anlamda mükellif değildir. Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, II, 340; Mu'tezile düşüncesinde teklif akli ve şerî olmak üzere ikiye ayrılır. Akıl ve vahiy teklifin iki kaynağıdır. Ehl-i Sünnet akidesinde ise sadece Allah'ın emir ve nehiyleri teklifin alanına girer. Bk. Ali Fehmi Huşeym, el-Cübbâiyyan- Ebu Ali ve Ebu Haşim, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu-Ayni'ş-Şems, Basım yeri ve yılı: Trablus 1967, s. 198.

²³ Kadî Abdulcabbar zaruri ilmi şu şekilde tarif eder. “İrademiz dışında bulunan ve kendimizden uzaklaştırmamız mümkün olmayan ilimdir.” “Ayrıca şu tanımı da yapar. “Âlimin şek ve şüphyle kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilim, zaruri ilimdir. Bkz. Kâdî Abdulcabbar, Şerh'u-Usuli'l-Hamse, I, 80.

²⁴ Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif-Erâ-i-Kâdî Abdilcabbarî'l-Kelâmiyye, Beyrut 1971, s. 41.

²⁵ Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 75.

²⁶ Kâdî Abdulcabbar, Kitâbu'l-Mecmû-fî'l-Muhît bi't-Teklif, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 176, 178.

²⁷ Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 336.

²⁸ Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 338; Abdülkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 38.

ve ondan kaçınmasına sevk edecek zarurî bilginin fitraten sabit olunmasını zorunlu kılar. Kabihin kabih (kötü), hasenin hasen (iyi) olduğu bilgisi bedihi/a-priori olarak mükellefte bulunmalıdır. Bu nedenle sadece dîni emir ve nehiyeler, aklî ve ahlakî prensiplerin özünü oluşturmazlar. Bu da teklife muhatap olacak varlığın öncesinde birtakım varoluşsal ilkelere sahip olmasını gerektirir. Bunun için Allah'ın külfet olan bir şeyi insan aklına vacib kılmasının emir yerine geçeceği söylenmiştir.²⁹ Görüldüğü üzere Kâdî, bilgilendirme olmaksızın meşakkat olan bir fiili mükellefe emretmeyi veya ondan meşakkate katlanmasını istemeyi doğru bulmaz. Çünkü teklif mükellefi zorunlu olarak eylemde bulunmaya itecek bir müdahale değildir. Mükellefi eyleminde sorumlu kılan bir bildiridir.

Bu son cümleyle bağlantılı olarak Kâdî Abdulcebbar teklife dair başka bir tanımında 'târif' kavramına yer verir. Târif, "teklif edilen şeyin durumunu mükellefe bildirmektir." Teklif edileni ve bu sayede ulaşılabilecek yüce mertebeyi bildirmek teklifin iyi olduğunu ve aynı zamanda bütün insanları kapsadığını gösterir.³⁰ Böylece kâfir ve buluğa eren çocuk teklif edileni öğrenmemiş olsa bile mükellef olmaktadır.³¹ Çünkü özgür bir iradeyle eylemde bulunmanın epistemolojik ve ontolojik alt yapısını oluşturan bildirme, güç verme (ikdâr) ve varoluşsal yeterlilik (temkîn/temekkün³²) noktasında kâfir ile mümin arasında herhangi bir fark yoktur.³³ Sonuç olarak her insan mükellef olarak doğmaktadır. Ontolojik olarak da kendisini sorumlu kılacak yetiye sahiptir.

2. Teklifte İlahî ve İnsanî Faktör

Mu'tezilî teolojisinde sorumluluğun temel unsurları olan lütuf, aslah, i'lâm, temkin, ikdar, irade, hürriyet, sevap, ikab vb. Allah'a (mükellif) vacip olan lütüfler³⁴ teklifin ilâhî sorumluluk alanını oluşturmaktadır. Mükellefin

²⁹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 296; Elbette bildirmenin bizzat kendisi teklif olmayabilir. Yani bir insan, kendisini bilgilendiren olmasa da mükellef olabilir. Bu daha çok namaz, oruç gibi dini emirler söz konusu olduğunda geçerlidir. Çünkü birinin bir başkasına Allah'ın emrini bildirmesi/yapmasını istemesi teklif değildir. Teklifin asıl kaynağı sadece Allah'tır. Bir başkası bildirmese de kişi artık sorumludur.

³⁰ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 168, 169, 299, 301.

³¹ Kâdî Abdulcebbar- el-Muhit-bi't-Teklif, I, 12.

³² Temkin, mükellefin teklif edileni yerine getirmesine imkân sağlayan şeylerin tamamı olarak tanımlanmıştır. Şerif Murtazâ, el-Hudûd ve'l-Hakaik (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde), thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Kum h. 1405, II, 256.

³³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 113.

³⁴ Mükellefin sahip olması zorunlu olan akli ve bedeni yetilerle ilgili bk. Mustafa Bozkurt, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 9, sayı: 26, 2006, s. 218-222.

mükellif üzerindeki hakları olan bu değerler teklifin sıhhati için oldukça önemlidir. Bütün bunlar teklifte bulunmadan önce Allah'ın mükellefi teklife hazır halde yaratması anlamına gelir. Örneğin i'lamın olmaması teklifin lütuf ve adalet yönünü zedeler. Çünkü mükellef sorumluluk alanını ve kapsamını bilmek zorundadır. Aksi halde insanı sorumlu tutmak, teklif-i ma'la-yutak (güç yetiremeyeceği şeyi isteme) olur ki bu zulümdür. Dolayısıyla mükellef iyi ve kötünün bilgisine sahip olmalı veya bilme imkânı içerisinde olmalıdır.³⁵ Teklif sürecince bu bilginin varlığı mükellefin tasarruflarına mükâfat ve ceza şeklinde değer biçebilmenin gerekçesi olmaktadır.

Diğer açıdan insanın fiilde bulunma gücünün (ikdar) olmaması, eylemine müdahale edilmesine (cebr) ve özgürlüğünün kısıtlanmasına (ilcâ) neden olur. Teklifin insanî yönüne her hangi bir müdahale, irade ve tercihinde hür olması gereken varlığın özgürce eylemde bulunmasını engeller. Böyle bir müdahale teklifin ürünü/semeresi olan sevap veya ceza/ikabın varlığını aynı zamanda peygamber ve şariat göndermenin tutarlılığını tehdit eder.³⁶

Özgürlüğün kısıtlanması demek olan ilca, mükelleften istenilen eylemin vücut olan vasfını yok eder ve failin gerçek özne olmasına engeller.³⁷ Çünkü mükellef (özgür iradesiyle) yerine getirmesi vacip olan şeyi (bir başka etkenle) zorunlu olarak yapmaktadır. Bu da ister istemez fiiller arasında vacip, kabih, mubah tarzında bir ayrıma olanak tanımamaktadır. Aynı zamanda ilcâ, insanın akıl yürütme ve farklı seçenekler arasında tercihte bulunma melekesini yok etmektedir. Oysa teklifin sıhhati için insanın iki zıt şey arasında tereddüt yaşaması ve özgür iradesiyle tercih edebilmesi gerekmektedir.³⁸

Kâdî Abdulcebbar'a göre insanların fiilleri kendi tasarruflarıdır. İnsan Allah'ın kendisine ihsan ettiği irade ve akıl sayesinde eylemde bulunur. Bu ba-

³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 172, 176, 177, 178, 181, 224, 289, 292, 505; Bunun için mükellef aklen olgun olmalıdır. Ebu Ali buluğa ermeyi akli olgunluk olarak anlar. Akli da ilim olarak açıklar. Ona göre akıl, buluş ve ilim bütünü oluşturan parçalardır. Daha sonra Cübbai ilmi zarurî ve kesbî olmak üzere ikiye ayırır. Bu taksimle o, ızdırârî ve kesbî aklı kasteder. Kâdî Abdulcebbar daha sonra Cübbai'nin bu düşüncesine açıklık getirir. İlim, iyi-kötü, hayır-şer arasını ayırmak değildir. İlim nazarın hüsn; nazarı terketmenin kabih olduğunu bilmektir. Örneğin bir çocuk iyi ve kötüyü bilir. Fakat bunlar arasında ayırım yapamaz. Bu ayrımı yapabilmesi için aklen olgunluk gerekir. Bk. Huşeym, *el-Cübbâiyyan-Ebu Ali ve Ebu Haşim*, s. 200-201.

³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl-Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986, s. 148; *el-Muğnî*, XIII, 365.

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 309.

³⁸ Semih Dugaym, *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübânîyyi, Beyrut 1996, s. 305, 306.

kımdan o, insan özgürlüğünü kısıtlayan her türlü yaklaşımı reddeder³⁹ Ona göre insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir.⁴⁰ Çünkü Allah'ın insan irade ve eylemine mutlak müdahalesi insana teklifte bulunmayı abes kılacak bir durumdur. Bu nedenle insanın hür iradesiyle Allah'ın kudreti arasında teklifin hikmet boyutunu zedelemeyecek bir uyum vardır.⁴¹ Dolayısıyla Allah'ın kudret ve iradesi, mükellefin hür eylemde bulunmasına bir engel oluşturmaz.

Çünkü teklif, bir talep/istek bildirmektir. İstenilen şey ancak mümkün bir istek olursa yerine getirilir. İrade ve kudrete sahip olmayan bir varlıktan bir şey istemek ise bir kimsenin kendisinden bir şey istemesine benzer. Bu bakımdan mükellefin eylemde bulunma imkânının olmaması, kendisine talepte bulunmanın imkânsız olması demektir. Bu durum ahiret ile ilgili meselelerde ciddi paradokslara sebep olmaktadır. İstenileni kendi kudret ve iradesiyle yerine getirme potansiyelinden yoksun bir varlığın hesaba çekilmesi ciddi bir çelişkidir. Aksi halde insan kendi tasarrufunda olmayan eylemleri sebebiyle mükâfat elde edecek veya cezaya çarptırılacak; bunun doğal sonucu olarak Allah'ın adalet vasfı zedelenecektir. Zira insanın kendine ait olmayan eylemleri, herhangi bir ilke veya ölçüt olmaksızın doğrudan Allah'ın kararına bağlı olacak; bu ise doğru ve adil bir değerlendirme olmayacaktır. O halde teklifte gaye olan faydanın herkesi kapsamı ve arızî sonuç olan cezanın tutarlılığı insanın özgürce eylemde bulunabilmesine bağlıdır.⁴²

Nitekim insan özgür olduğunun bilincindedir. Kendi irade ve kudretinin farkındadır. Fakat Allah'ın ilmi ve kudreti hakkında bilgi sahibi değildir. Bu bilgiye göre hareket etmemekte, eylemde bulunurken varoluşsal yeteneklerini aktif kullanmaktadır. Bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "Biz kendi özgür tercihimizin farkındayız; fakat Allah'ın ilmi hakkında bilgimiz yoktur. Bu sebeple Allah'ın adil oluşu insanın hür olduğu görüşüne ve bütün ahlaki meselelerin bu hürriyetin varlığına bağlı olduğuna bizi zorluyor."⁴³ Dolayısıyla Al-

³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25-26.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 25.

⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsmüddin Muhammed Ali, (ys.) 1985, s. 114; Allah'ın aslah olanı yerine getirmesi faydalı olan şeyler arasından birini tercih etmek değildir. Aslah, üstün ve daha faydalı olan bir şeyi diğerine yeğlemek değildir. Örneğin, Allah'ın en büyük olduğunu ifade etmek büyükler arasında bir kıyaslama değil, sadece yücelik ve ululukta eşsiz olmasıdır. Bu nedenle teklif, aslah olması itibari ile başka bir alternatifi olmayan tek faydadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 153.

⁴² Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1984, s. 96.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 113.

lah'ın bilgisinden hareketle insan özgürlüğü temellendirilmeye çalışmak mutlak bilgi ile insan iradesi arasında bir çatışmaya götürebilir. Çünkü insan Allah'ta mevcut olan bilgiye göre hareket etmemektedir. Allah'ın bilgisine muttali olma ihtimali de yoktur. Mükellef sadece Allah'ın her şeyi mutlak surette bildiğini bilir. Fakat bir davranışta bulunurken O'nun ilmi doğrultusunda hareket etmeliyim tarzında bir düşünce içerisine girmez. İrade ve hürriyetine bağlı olarak eylemde bulunur. Eylemde bulunma ise bir hak etme farkındalığı yaratır. İnsan yaptığının adil bir karşılığı olduğunu bilir. İşte burada adalet devreye girer. Bu adalet bilinci insanın hür olduğunun göstergesidir.⁴⁴

Bir başka açıdan insanın ontolojik olarak özgür olmasını, fitrî/tabî zorunluluk; mümkün olan bir alanda eylemde bulunmasını da ihtiyarî zorunluluk olarak ifade edebiliriz.⁴⁵ Yani insan varoluşsal olarak özgürdür. Söz konusu bu durum, yaratılışın gereğidir. Özgür yaratılan varlığın tercih edebilmesi ise zorunluluğun fiili kısmını oluşturur. İnsan eylemde bulunurken bazen doğal bir ikilem yaşar. İnsanın kontrol edemediği bu durum ihtiyar sahibi olmanın gereğidir.⁴⁶ Ayrıca düşünce üretme ve bilinçli eylemde bulunma tercihi mümkün

⁴⁴ İnsanın irade ettiği şeyi özgürce yerine getirebilmesinin bir takım şartları vardır. Bunları maddeler halinde şu şekilde belirtebiliriz.

- 1.Farkındalık (özbilinç): İnsan ilk önce ne yaptığını bilmelidir. Bu bilinç insani bir eylemi yapıp yapmamada istemli olarak tercihte bulunmaya sevkeder. Bilinçliliğin olmaması halinde insan, fiilin bizzat öznesi olsa da irade edeni olmaz.
- 2.Amaçlılık (Gâiyet): İnsanın bir eylemde bulunurken bir amacı olmalıdır.
- 3.Fiili bağımsızlık: Eylemin varlığı bir başka şeye bağlı olmamalıdır. İnsanın imkân sınırları içerisinde bizzat kendi eylemi olmalıdır.
- 4.Engellerin Kaldırılması: İnsanın iradî-ihtiyarî seçimini yerine getirmede önünde bir engel olmamalıdır. Abdalbârî Muhammed Dâvud, *el-İradetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, nşr. Dârul-Mârifeti'l-Camiati, İskenderiye, 1996, s. 51; Abdussettar Râvi, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, nşr. el-Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 370-371; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu), çev. Vahdetin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, s. 130; İnsanın kulluk için yaratıldığını belirten ayeti kerime, bu manada insanın itaat etme eyleminin yaratılması olarak anlaşılmalıdır. Ayette ifade edilen kulluk, talep manasında "bana kulluk etme iradesini yarattım" demektir. Çünkü irade, insan ve cin için hem rızayı hem de muhabbeti kapsamaktadır. Zira muhabbet, örfî ve lugavî istilahta da hakiki irade sahibi olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle insanın iradeli ve özgür bir varlık oluşu kulluğun başlıca kriteri olmakta, diğer mahlûkatın da varoluş sebebini teşkil etmektedir. Bk. Muhammed b. İbrahim el-Vezir el-Yemânî, *el-Avâsım-ve'l-Kavasım*, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, V, 389.

⁴⁵ Zekeriyâ İbrahim, *Müşkiletü'l-Hürriyye*, nşr. Mektebetu-Mısr, Kahire 1963, s. 17.

⁴⁶ Bu bağlamda insanın özgür seçimini ifade eden "ihtiyar" kavramının hayır kökünden türemesi, onun kendi iyiliği ve faydası için tercihte bulunduğunu gösterir. İhtiyar, iki şeyin en hayırlısını zorlanmadan tercih etmek olarak ifade edilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî, el-

olan şeylerde gerçekleşen bir durumdur. İnsanın zorunlu ve imkânsız olan bir şey konusunda düşünme ve akıl yürütme eylemini gerçekleştirmesi ise imkânsızdır.⁴⁷ Bu açıdan insanın akıl yürüten bir varlık olması, özgürce eylemde bulunduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim insan, herhangi bir güç tarafından bir eylemde bulunmaya zorlandığında veya bir fiilden engellenmek istendiğinde kendi varlığında mevcut olan fiili bir direnç/reaksiyon ile kendi özgür gerçekliğine tabi olur.⁴⁸ Teklif bu itibarla insan özgürlüğünü garanti altına almakta ve onun özgür olduğunu bildirmektir. Aklını ve iradesini kullanması için ona çağrıda bulunmaktır.⁴⁹

Bunun için mükellef eylemde bulunmada serbest olmalı, gerçek özne olmasına imkân tanınmalıdır.⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar da teklifin tutarlılığı için dışsal bir müdahale olan ilcânın⁵¹ kaldırılmasını şart koşar. Aynı zamanda bir fiili yerine getirmeyi veya fiilden kaçınmayı sağlayacak devâî (eyleyici güç) ile savârifi (sakındırıcı güç) ve fiilin yapılaş amacını belirten garazı eylemin var oluş sürecine dâhil eder.⁵² İnsanı eylemde bulunmaya iten ve ondan engelleyen güdülerin varlığı seçme hürriyetinin ve kesin karar verme mekanizmasının (azm) olduğunu gösterir.⁵³ Bununla birlikte fiile bitişen meşakkat, bir eylemi

Furuku'l-Luğaviyye, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire 1997, s. 124; Bu da insanın kendisi adına hayır olanı tercih etme noktasında akıl yürüttüğünü göstermektedir. Tercih söz konusu ise tercihin nesnesinin mümkün olması, insana yönelme imkânı tanınması gerekir. Bk. Alber Nasri Nader, Felsefetü'l-Mu'tezile, Sarbon 1951, II, 59.

⁴⁷ Franz Rosenthal, İslam'da Özgürlük Kavramı, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 40.

⁴⁸ Ali eş-Şabi,-Abdulmecid en-Neccar-Ebu Lübâbe Huseyn, el-Mu'tezile-beyne'l-Fikri ve'l-Amel, Tunus 1979, s. 44.

⁴⁹ Hanefî, Mine'l-Akîde ila's-Sevratı, III, 441; Erkan Yar, Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk, (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Elazığ 2001, s. 57.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, Müteşâbihu'l-Kur'an, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966, II, 716.

⁵¹ Örneğin mükellef cennet nimetlerine şahid olsa ve kendisine namaz kılarsan bunlar sana verilecek denilse, bu kimse hazır olan menfaatleri elde etmek için itaate zorlanmış olur. Fakat bu namazla mükâfatı hak etmiş olmaz. Çünkü mükâfatın peşinen sağlanması teklifi geçersiz kılar. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî XI, 509-510; Ömer Hamdan-Sabine Schmidtke, Nuketü'l-Kitâbi'l-Muğnî, nşr. el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyyî, Beyrut 2012, s. 177.

⁵² Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 394.

⁵³ Nader, Felsefetü'l-Mu'tezile, II, 64.

yerine getirme veya terk etmede mükellefi ikileme düşüren motivlerin varlığıyla özgür seçimine işaret etmektedir.⁵⁴

Dolayısıyla sadece istitaat ve kudretin olması, fiilin varlığı için yeterli değildir. Bununla birlikte fiilin meydana gelmesi güdülerin (çağırıcı/devâî/bâis) varlığına bağlıdır. Çünkü güdülerin varlığı, bir fiilin meydana gelmesinin insanın kendi içsel yetisine bağlı olduğunu gösterir. Bu sayede insan, fiillerin kendisinden kaynaklandığını algılar. İnsan hareket etmek istediğinde zorlanmadan hareket eder; durmak istediğinde aynı şekilde durur. Bunlar içsel bir motivin bilinçli olarak insanı eyleme ve tercihte bulunmaya sevk etmesiyle gerçekleşmektedir.⁵⁵ Bu durumda devai' ve savarifin varlığı insanın bağımsız eylemde bulunduğu delilidir.

İnsan özgürlüğü ve teklif bağıntısına dair bu bilgilerden sonra teklifin diğer parçası olan meşakkati ele alabiliriz. Kâdî Abdulcebbar'ın mensubu olduğu Basra ekolüne göre teklifin zorunlu unsuru olan ve kök anlamını içeren meşakkat, sevabı/mükâfatı hak etmenin esas nedenidir.⁵⁶ Meşakkat, Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesine göre ancak şehvet ve doğal isteksizliğin (nüfuru't-tab')⁵⁷ varlığı ile mümkündür. Nitekim mükellef bir eylemi yerine getirme ve kaçınma noktasında doğal bir zorluk yaşar. Çünkü Allah, insanı yarattığında onun bazı şeylere istek duyup bazı şeylerden nefret duymasını beraberinde yaratır. Bu tabî durum, insanı ister istemez meşakkate sevk eder. Meşakkatin varlığı insanın sevabı hak etmesinde önemli bir paya sahiptir. Mükellef teklifin külfet (sıkıntı-zorluk) olan yapısını içselleştirir ve teklifin sonlanmasıyla iyi bir karşılık/mükâfat hak edeceğini bilir.⁵⁸ Bu bilgi sayesinde insan teklif edileni yerine getirebilmektedir. Ancak meşakkatin zorlama/ilcâ seviyesine ulaşmaması teklifin sürdürülebilirliği için şarttır.

Meşakkat doğal bir eğilim olarak kişinin nefret ettiği şeyi yapmaya nefsinin arzu duyduğu şeyden de kaçınmaya iten içsel bir krizin adıdır. Meşakkat olarak ifade edilen durumlara kişinin başına gelebilecek üzüntü tasa, elem ve bazı korku türleri de dâhildir. Dolayısıyla bütün bu duyguların temelinde nef-

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 394, 395.

⁵⁵ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, II, 63-64.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhât bi't-Teklif*, III, 303, 308.

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 140; Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhât bi't-Teklif*, III, 303, 307.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 382- 384; Örnek vermek gerekirse bir kimse leziz bir yemeği yemekle bir ücret hak etmez. Fakat yapımında ustalık ve uğraş isteyen bir eşyayı yapan zanaat erbabı meşakkat karşılığında ücreti hak eder. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 717.

ret ve istek krizinin yaşatmış olduğu doğal ikilem vardır. Mükellefin yaşamak zorunda olduğu bu tür gerilim hak etmenin nedenini oluşturur. Hatta meşakkatin artması oranında değersel olarak sevab katsayısı da artar. Bu şekilde bir değersel belirleme olmasaydı, Allah'ın iyi eylemde bulunmayı ve kötülüklerden sakınmayı insana meşakkat/külfet kılmasının iyi/hüsn olmaması gerekirdi. Çünkü böyle bir durumda meşakkati ilzam etmek ile inzal etmek arasında fark kalmazdı.⁵⁹ Meşakkati ilzam etmek ise medh (övgü), zem (yergi), sevap (mükâfat) ve ikab (ceza) gibi mükellefe ait değerlerin belirleyicisidir.⁶⁰ Sonuç olarak diyebiliriz ki Kâdî Abdulcebbar teklifi geçersiz kılacak unsurları tespit edip teklifin varoluşsal esaslarını belirleyerek, Allah insan-ilişkisini ahlaki ve hukuki bir temelde ele almıştır. Ona göre akıl, irade, ihtiyar ve kudret gibi tabî insanî nitelikler teklifin ontolojik unsurlarıdır. Mükellef hür iradesiyle yaptığı fiil neticesinde mükâfat veya cezayı hak eder. Ancak Allah'ın fayda sağlama kasdı sadece mükâfatı/sevab kapsamaktadır.⁶¹ Bu bakımdan teklifte ilahi gaye sadece fayda odaklıdır.

3. Teklifte İlahî Gaye

Mutezilî düşüncede Allah, zat itibariyle tek olduğuna göre fiillerinde de aynı şekilde vahdetin (birliğin) olması gerekir. Bu sebeple O'ndan adl, salah ve husûn olanın dışında bir başka eylem ortaya çıkmaz. O'nun fiili tek bir asla mebnî olduğuna göre hikmete dayanması kaçınılmazdır. Bu da mutlak manada yaratılanın maslahatıdır. Bu düşünce aklen Allah'ın hasen olanın dışında bir eylemde bulunmayacağını ifade eder.⁶² Çünkü Mu'tezile'de Allah'ın abes (anlamsız ve hikmetsiz) bir eylemde bulunması imkânsızdır.

Kâdî Abdulcebbar, 'abesi', hiçbir anlam ifade etmeyen ve bir amaca matuf olmayan eylem için kullanır.⁶³ Aynı zamanda yaptığını bir amaç için yapmayan kimse de anlamsız/abes iş yapandır. Allah'ın fiillerinde 'ittifakın' olabileceği düşüncesi bu nedenle geçersizdir. Çünkü anlam ve amaçtan yoksun bir

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 299.

⁶⁰ Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 38, 89.

⁶¹ Hüsnü Zeynî, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, Beyrut 1980, s. 93.

⁶² Dâvud, *el-İradetu inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, s. 50.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 84, 142; Kâdî Abdulcebbar abesi, "failin karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil" şeklinde de tanımlar ve bir örnekle açıklar. Bir kimsenin çok kolay elde imkân olduğu halde bir dirhem karşılığında bir dirhem kazanmak için korku ve tehlikeleri göğüslemesine veya hiçbir gayesi olmaksızın bir nehirden diğer nehre su dökmesi için ücretle adam tutmasına benzer, der. Yani abes anlamsız olursa bir fayda elde etmek imkân dışıdır. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 346.

fiil abestir. Kâdî'nın ittifakla kastettiği iyi-kötü; fayda ve zarardan soyutlanmış nötr fiildir. İttifak anlayışına göre Allah, fayda ve zarar kastı gütmeyen eylemde bulunur. Yani O'nun fiillerinde iyi veya kötü diyebileceğimiz herhangi bir yön yoktur. Kâdî bu düşünceyi kabul etmez. Çünkü Allah ne yaptığını bilen olduğuna göre fiilin kasıtlı olması gerekir. Bu doğrultuda Allah'ın fiillerinde yönler değil, tek bir yön vardır. O da fayda sağlamak için insanı yaratması ve ona teklifte bulunmasıdır. Böyle bir kasıt bütün fiillerinin iyi ve anlamlı olduğu anlamına gelir.⁶⁴ Çünkü Allah hikmet sahibi olduğuna göre fiillerinin ihkâm (hikmetli) ve itkan (mükemmel) olması gerekir. Bu nedenle tesadüfi, gelişigüzel bir eylemde bulunmaz. O'nun fiilleri garaz (amaçlılık), salah (iyi/yararlı) ve hayrı ihtiva eder.⁶⁵

Öyle ki Mu'tezile, adl prensibi gereği olarak âlemde yaratılan her şeyin ya tamamen hayır ya da hayra götüren veya hayrın elde edilmesine vesile olan şeyler olduğunu kabul eder. Mu'tezile'ye göre hayır, bizzat güzel/iyi olan ya da ona götüren faydalı şey; şer ise ya bizatihi kötü olan veya ona vesile olan şeydir. Bu sebeple bir şey sonucu itibariyle güzel ise ona şer denilmesi imkânsızdır.⁶⁶ Teklif bu açıdan mahza hayır olarak fayda temeline dayanan bir olgudur. Zira Allah'ın tercih ettiği bir sistemin fayda ve iyiden yoksun olması Mu'tezile'nin adl prensibiyle çelişen bir durumdur. Adl ilkesi gereğince Allah'ın kabih olanı tercih etmeyeceğini söyleyen Kâdî Abdulcebbar, O'nun mahlûkatı yaratmasında ve teklifte bulunmasındaki hikmeti, iki esas üzerine inşa eder ve teklifle ilgili sorgulamaların alt yapısını oluşturur.

1. Allah'ın kabih bir fiili tercih etmesi mümkün değildir. O halde yaratma ve teklifte bulunma eyleminin hasen olması zorunludur.
2. Mükellefin bilmesi zorunlu olan ilk şey, Allah'ın kabih bir eylemde bulunmayacağıdır.⁶⁷

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 85, 86.

⁶⁵ Ayrıntılı bir açıklama için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 10-18; Hanem, *Aslu'l-Adl*, s. 152.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 179.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 81; Kâdî Abdulcebbar Allah'ın hayrı ve şerri iki tarzda yarattığını söyler. İlki, kabih olan şerrin, Allah'a izafe edilmesi imkânsızdır. Diğeri ise hastalık, felaket, afet gibi bir takım arzu edilmeyen sıkıntılıların mecazen ve tevessü yoluyla Allah'a izafesi mümkündür. Örneğin, Allah Teâlâ cehennem azabını mecazen şer olarak tavsif etse de bizatihi azabın varlığı bir hikmet ve adalet gereğidir. Allah'ın şerrin faili olarak görülmesi varlığının şerir (kötü) olmasını gerektirir. Allah'ın fayda ve zararın bizzat kendisini yarattığı söylenemez. Bu durumda fayda ve zararın cinsi Allah tarafından yaratılmakta ve bu yüzden ona ait bir vasıf gibi algılanmaktadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 293.

Çünkü Allah, kötünün ne olduğunu bilir ve kötülük yapmaya ihtiyaç duymaz; aynı zamanda kötülükten müstağni olduğunu bildiğine göre kötü olanı tercih etmesi imkânsızdır.⁶⁸ Teklif Allah'tan sadır olduğuna göre mutlak manada iyi ve mükellefin yararınadır. Şayet teklif kabih bir şey olsaydı O, teklifte bulunmazdı. Dolayısıyla Allah, hikmet ve adalet sahibi bir varlık olarak sadece iyi/husün olanı tercih eder. Allah'ın tercihi olan teklif de bizatihi iyidir ve bir amaca matuftur. O da mükellefi sevaba (mükâfat) ulaştırmak yani sevap vasıtasıyla mükellefe fayda sağlamaktır.⁶⁹

Buna rağmen Kâdî Abdulcebbar teklifin husün olduğunu bilmeyen birçok insanın olduğunu söyler ve teklifin amacıyla ilgili başka bir çıkarımda bulunur. Mühlhide gibi fırkaların, "hikmet sahibi bir yaratıcı olsaydı teklif gibi bir şey ondan sadır olmazdı" dediklerini aktarır. Buna benzer itirazların ve inkârların olması teklifin amacının sevaba ulaştırmak olmasıyla çelişmektedir. Zira her insan teklif vasıtasıyla sevaba ulaşamamakta aksine daimi bir azabı hak edebilmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu tür düşüncelerin farkında olacak ki teklifin amacının (hak etmeksizin) doğrudan/ibtidaen sevaba ulaştırma şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. O, mükellefi sadece teklifle ulaşabileceği bir dereceye yükseltmenin asıl amaç olduğunu vurgular. Bu sayede teklifi bilenle bilmeyen arasındaki farkın kalkacağını düşünür.⁷⁰

Dolayısıyla teklifin amacı mutlak manada menfaati celb, zararı def' etmek değildir. Öncelikli olan söz konusu faydayı sağlayacak imkânları mükellef için hazırlamaktır. Çünkü kâfir de mükelleftir. Bu durumda mükellef olması kendisi için faydanın zorunlu olmasını gerekli kılar. Bu nedenle teklifte garaz, mükellefe faydaya ve mükâfata ulaşma imkânı sağlamak (ta'riz)⁷¹ zarara karşı onların tamamını uyarmak (tahriz)tır. Böylece insanların tamamı aynı düzlemde teklife muhatap olmaktadır. Çünkü insanoglu teklifin gereklerini yerine getirebilecek imkânlarla donatılmıştır. Bunun için güdöleri güçlendirilmiş, öz-

⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 10; Allah'ın fiilleri açısından kötülük olgusunun ayrıntılı bir açıklaması için bk. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husun ve Kubuh Problemi)*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000, s. 76-125.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 340.

⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, II, 340-342; Elbette Allah, sadece sevaba ve nimete ulaştırma gayesi gütsedydi teklife ihtiyaç duymadan bunu gerçekleştirirdi. O, teklif ile insanın potansiyelini görünür kılmayı, akıl ve hürriyetini etkinleştirmeyi ve risaleti yerine getirmeyi murat etmiştir. Bk. Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevrati*, III, 443.

⁷¹ Ta'riz, bir kimsenin, ulaşamayacağı ihtimali olmasına rağmen bir faydaya veya zararı def etmeye kendisiyle ulaşacağı şeyi bir başkasına bildirmesidir. Bk. Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakaik*, II, 265.

gürce eylemde bulunması için kudret ve irade sahibi kılınmış, özgür eylemde bulunmasını kısıtlayan her türlü engel kaldırılmıştır. Dolayısıyla bütün insanlar bu niteliklere sahip olmada ortaktır. Bu durumda mümin veya kâfir olarak gerçekleşen kategorik ayırım sadece bu imkânların yöneltildiği yön ile ilgilidir. İyiye yönelen mümin olarak değerlendirirken; kötüye yönelen kâfir veya günahkâr olarak vasıflanmaktadır.⁷²

Sonuç olarak iki unsurun varlığı, teklifte bulunmanın tutarlılığını temellendirmede son derece önemlidir. İlk olarak teklif, Allah'ın fiili olduğu için zatında iyidir. Diğer açıdan Allah, sevaba ulaşma imkânını mükelleflerin tamamına eşit şekilde sunmaktadır.⁷³ Bu da göstermektedir ki Allah, teklif ile kulların tamamına ihsanda bulunmuştur. O, mümin için muhsin; kâfir için mûsî (kötülük yapan) değildir. Yani teklif, ontolojik olarak, mükelleflerin bir kısmı için iyi diğer kısmı için kötü değildir. Teleolojik anlamda hedefi ise bütün akıllı varlıklara mükâfat ve faydaya ulaşma imkânı vermektir. İnsana ihsan edilen akıl yürütme ve tercihte bulunabilme yetisi adeta sevaba ulaştırma gayesinin alanını genişletmektedir.

3.1. Teklifte Bulunmanın Ontolojik Gerekçesi: Yaratılış

Akden bilinmesi zorunlu olan şeylerin ilki yaratma ve tekliftir. Teklif, zaruri olarak yaratmayı içerirken; yaratmanın gayesi de teklif olmaktadır. Bu sebeple hedefsiz ve gayesiz –sadece- yaratma abes ve anlamsızdır.⁷⁴ Bu durumda Allah'ın yaratma iradesi tamamıyla tefaddul iken⁷⁵; yarattıktan sonra mükellefi sevaba ulaştırma iradesi, teklifin vücut ifade eden ahlaki yönünü oluşturmaktadır.⁷⁶

⁷² Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II,342.

⁷³ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmu fi'l-Muhit bi't-Teklif, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J. J. Houben-Daniel Gımareţ, Beyrut 1981, II, 173; İbn Melâhimî, Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010, s. 258.

⁷⁴ Hanefî, Mine'l-Akide ila's-Sevrati, III, 438-439.

⁷⁵ Yapıldığında övgüyü hak eden yapılmadığında kınamayı gerektirmeyen fiillerden olan ihsan ve tefaddul, Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın ilk fiilidir. İnsanı ve diğer canlıları yaratması, onlardan bazısına akıl ve irade vermesi, bazılarını faydalanılması ve ibret için yaratması hep O'nun ihsan ve tefazzuludur. Bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre Husûn ve Kubuh, s. 84.

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 153, 154.

Allah, akıllı varlıkları teklifte bulunmak için yaratmıştır.⁷⁷ O'nun insanı kasden ve bilerek yaratması eyleminin amaçlı ve anlamlı olduğunun delilidir. Yaratmanın anlamlı ve amaçlı olması ise şu üç unsurun varlığına bağlıdır.

1. Faydalanan varlık
2. Kendisiyle faydalanılan (Faydalanacak olan varlığın faydasına olan şeyler)
3. Allah'ın iyilikte bulunma ve faydalandırma iradesi

Bu üç şartın bileşimi yaratmanın ilahi gerekçesini açıklar mahiyettedir.⁷⁸ Kâdî'ya göre bir garaz⁷⁹ olmadan yaratmak bir eksiklik ifadesidir. Bu nedenle yaratmanın mutlaka bir hikmete ve faydaya dönük olması gerekir. O, bu düşüncesiyle sadece yaratmayı değil, aynı zamanda fayda kasdının da göz ardı edilmemesini vurgular.⁸⁰ Bununla birlikte Kâdî, teklifi âlemin yaratılmasının illeti olarak görür. Bu illet ile Allah'ın yaratma ve eylemde bulunmasının hikmet yönünü⁸¹ ve sadece dilde kullanıldığı haliyle çağırıcı (sâik/dâi) manasını kasteder. Yoksa failini eylemde bulunmaya zorunlu kılan 'mucib' anlamında kullanmaz.⁸² Bu nedenle Allah'ın hasen bir eylemde bulunmasını zorunlu kılan bir illetten değil sadece bir dâiden bahsedilebilir.⁸³ Çünkü Allah'ın muhtar ve muhsin olmasını engelleyici bir zorunluluk düşünülemez.

Öyleyse yaratma noktasında Allah için bir zorunluluk söz konusu değildir. Bu durumda zorunluluk, teklifle beraber ahlakî bir düzlemde fayda sağlama ve hikmet vechiyle var olmaktadır. Hikmet ise Allah'ın fiillerine nispet

⁷⁷ İbn Melâhimî Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-Reddi Ale'l-Felasifeti, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008, s. 135.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif, II, 175.

⁷⁹ Garaz Kâdî'ya göre bir eylemi gelecekteki sonucunu bilerek yapmaktır. Teklifte bulunma eyleminin garazı sevaptır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58.

⁸⁰ Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 32.

⁸¹ Çünkü illet, yaratmanın abes olma yönünü vehmettirmektedir. Şahid âlemde birisi bir başkası için: "O, anlamsız ve bir illete dayanmayan eylemlerde bulundu" diyebilir. Yani onun eylemleri hiç bir anlam ifade etmediği için (abes) illet lafzını kullanabilmektedir. Aynı şekilde övgü için illet kelimesi kullanılmaktadır. Bu nedenle o, illet lafzına, yaratmayı ifade etmede, özelleştirerek ve kapsamını daraltarak yer verir. Yani Allah, mahlûkatı, yaratmanın dışında bir anlam ifade etmeyen bir illetten dolayı yarattı. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar bunun, illet-i mucibe (zorunlu kılan/gerektirici sebep) olmadığını vurgular. Ayırntı için bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 113, 114; Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 17.

⁸² Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 114, 119.

⁸³ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58, 119.

edildiğinde gaye anlamını ihtiva etmekte ve ilahî fiillerin iyi olmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Bu gerekçenin en yalın ifadesi ise Allah'ın fayda sağlamak için canlıları, fayda sağlamanın aracı olarak da cansız varlıkları yaratmış olmasıdır.⁸⁴ Bu bakımdan Allah'ın eyleminin fayda olan vasfına artı bir değer eklenmelidir. O'nun bütün fiilleri aynı zamanda husün (iyi) niteliğine sahiptir.⁸⁵ Dolayısıyla Allah'ın yaratma iradesi hasen (mutlak iyi)dir.⁸⁶ Öyle ki Allah, yarattıklarına karşı Mütefaddıl, Mün'im, Muhsin'dir. Bunun sonucunda fiilinde de ihsan, lütuf, nimet ve salah (iyi) yönlerin olması gerekir.⁸⁷ Böyle bir bilgi Allah'ın varlığının bilinmesine, yaratmadaki hikmetine ve kullarına olan inayetine işaret etmektedir.

3.2. Teklifin Teleolojik/Gayesel Gerekçesi: Sevap ve Mükâfat

Allah'ın sevaba ulaştırma amacıyla bir varlığı yaratıp meşakkat ve zorluğa muhatap kılması ilahi hikmet açısından çokça tartışılan bir konudur. Allah'ın her işinde hikmet sahibi ve adaletli olduğunu bildikten sonra O'nun tasarruflarına dair sual ve sorgulamaların, buna dair deliller ortaya koymanın elbette tutarlı ve tatmin edici olması gerekir. Çünkü Allah, itaat eden veya isyan eden kullarına peşinen, somut bir karşılık sunmamaktadır. O, ilk başta yarattıklarının birçok sıkıntı ve zorluğa katlanmalarını, acı ve ıstıraplara dayanmalarını talep etmekte; bunun karşılığında, isteklerine olumlu cevap verenlere cenneti, yüz çevirenlere cehennemi vaad etmektedir. Böyle riskli bir imtihan sürecine bir varlığı kendi rızası olmadan maruz bırakmanın hikmet ve gerekçesi birçok din ve inanışın ortak düşünce alanını oluşturmaktadır. Çünkü yeryüzünde farklı inanış ve dinsel öğretilere sahip insanların olması teklifin nihaî hedefinin herkesi kapsamadığını ister istemez akla getirmektedir. Yine bütün insanların aynı amaca yönelik eylemde bulunmadıkları iyi, kötü, mümin, kâfir gibi kategorik ayrımlarla bir tarafta yer alma zorunda oldukları görülmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde teklif, insanın leh ve aleyhinde ciddi ve telafisi imkânsız sonuçlar doğurabilecek bir riski de barındırmaktadır. Bununla birlikte bazı inanış ve düşüncelerde sorumlu kılmak için bir varlığı yaratmak ve birçok felakete ve ıstıraplara maruz bırakmak kötülük olgusunun Allah'a izafe edilmesine neden olmaktadır.⁸⁸ Bu sebeple teklifin ilahî hikmet açısından irdelenmesi oldukça önemlidir.

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 86.

⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, el-Muhit-bi't-Teklif, I, 260.

⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 146.

⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 144.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, el-Mecmû- fi'l-Muhit bi't-Teklif, II, 174.

Şüphesiz Allah'ın bizi yaratmasında, aklen ayrıcalıklı kılmasında, bize hayat bahşetmesinde ve bizde kabihe istek duyan, iyiden de nefret eden bir şehvet var etmesinde elbette bir amacı vardır. Bu amacın Allah'ın kendi menfaatini ilgilendiren bir yönü olmadığına göre bir başka varlık için olması zorunludur. Bu amaç, akıllı ve irade sahibi varlıkları sevaba ve nimete ulaştırmaktır. Allah'ın insanı helake sürüklemek ve kötüye teşvik etmek için yarattığını düşünmek ise imkânsızdır. Çünkü O'nun, amaçsız, anlamsız ve kötü olan bir eylemde bulunmayacağı kabulü gerekli olan bir ilkedir.⁸⁹

Burada şu noktanın altı çizilmelidir. Teklifte bulunmak Allah'a vacip değildir.⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah'ın mütefazzıl olmasında sebep tekliftir. Yani Allah, faydalandırma ve iyilikte bulunma amacını gerçekleştirmek için teklifi vasıta kılmıştır.⁹¹ Teklifte bulunma zorunluluğu olmadığı halde teklifte bulunarak mükellefi sevaba ve mükâfata ulaştırmayı kendisine vacip kılmıştır. Bu itibarla insanın sorumluluğunu yerine getirebilmesi için gerekli imkânları sağlaması, akıl ve idrak lütfetmesi, mükâfatı hak edene mükâfat (sevap), cezayı hak edene ceza (ikab), elemlere karşılık (ivaz) vermesi kendisine vacip kıldığı fiillerdir.⁹² Dolayısıyla bu fiillerin Allah için ifade ettiği insan eksenli değer ölçüsü dünya ölçeğinde salah, aslah ve lütuf; ahirette ceza, sevap, ivaz ve tefaddul olarak tahakkuk edecek şekilde tasarlanmıştır.

Hak etme ise iki şekilde gerçekleşir. İlki sevab (hak edilmiş mükâfat) ve ivazda (yüceltmenin bitişmediği hak edilmiş bedel) olduğu gibi eylemin vacib olan karakterine bir hakkın bitişmesidir.⁹³ Diğeri ise vacip kategorisinde değerlendirilemeyen ve sadece hak olarak ifade edilen ceza/ikabdır. Bu durumda hak etme, teklifin doğrudan maksadıyla uyumlu olan sevab tarzında gerçekleşir. Dolayısıyla teklifte asl olan gaye, sevaba ulaştırmaktır. İkab ise bu durumda teklifin temel hedefi değildir. Ârızî bir durum olarak ancak teklif vasıtasıyla hak edilmektedir. Teklifte sevaba ulaştırma amacı, vücut ve hak etmenin birlik-

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 348, 349; Mükellifin sahip olması gereken özellikler için bk. Bozkurt, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", s. 214-217.

⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 170, 175.

⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 149.

⁹² Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük*, s. 84-85.

⁹³ Sevab, tâzim (yüceltme) ve iclalin (onure etme) bitiştiği hak etmeyle elde edilen faydadır. Tanımda yer alan fayda ifadesi, sevabı fayda ihtimali olmayan şeylerden ayırmak için zikredilmiştir. Sevabın hak edilme neticesinde gerçekleşmesi, doğrudan fayda ve iyilik olan tefadduldan farklı olduğunu belirtmektedir. Tâzim ve iclalin sevabın temel unsurları olması ise ivazdan farklı bir özellikte olduğunu gösterir. eş-Şeyh Tûsî, *el-İktisâd*, nşr. Menşurat'î- Mektebeti-Cami'l-Çehluston, Tahran h. 1400, s. 108.

te gerçekleştiğini bildiren bir asıl iken, sadece hak etme tarzında gerçekleşen ikab, asıl hedefin dışında var olan bir durumdur. Asıl maksat olan sevaba ulaşamama hali bu durumda ikabı hak etme tarzında vuku bulmaktadır.⁹⁴ Bu cümleyi açıklar mahiyette diyebiliriz ki, Allah'ın fiillerinde iki husus özellikle öne çıkarılmaktadır. Allah başlangıçta fayda sağlayacağı varlığı ve bu varlığın faydalanacağı şeyi (teklif) yaratmıştır. Dikkat edildiği üzere yaratılış hikmeti açıklanırken ceza zikredilmemektedir. Çünkü ceza başlangıçta değil sonda yer alan bir durumdur. Kulun vacibi terk edip, kabih işlemeyle devreye giren arzû bir haldir.⁹⁵ Teklife iyi/hüsn niteliğini kazandıran bu durumda başlangıçtaki (mükâfat) hedefidir.⁹⁶

3.3. Teklifin Gayesine Yönelik Sorgulamalar

İnsanın varoluşsal gerçekliğini anlama ve varlık skalasındaki konum ve görevini bilme isteği doğal bir durumdur. Çünkü insan, var olanlar arasında bir misyon yüklenilen tek varlıktır. Bu ise kendisinin muhatap alındığını göstermekte ve karşılıklı bir diyalog sürecinin varlığına işaret etmektedir. Teklif bu anlamıyla bir tarafında Allah, diğer tarafında insanın yer aldığı çift yönlü bir ilişkidir. Dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin belirleyici unsuru olan teklif insanın yaratıcısı karşısında konumunu belirleyecek bir süreci içermektedir. Allah'ın bu ilişkide rolü fayda sağlama kastıdır. Bunun için teklif yöntemini tercih etmiştir. Teklifle fayda sağlama ise öncesinde hak etmenin (istihkak) varlığına bağlıdır. Mükâfatı hak etmek mükellefin kendi irade ve eylemiyle ilişkilidir. Yani mükellef Allah'ın faydalandırması için istenilene uygun hareket etmelidir. Vacipleri yerine getirip kötülükten kaçınmalıdır.

Burada şu tarz sorular akla gelebilmektedir. Allah teklif gibi bir yöntemi seçmeyebilir. Ayrıca tüm insanları sevap ve mükâfata ulaştırma kudretine sahiptir. O halde bazı insanlar sorumsuz davrandıklarında niçin sonsuz bir cezayı hak etmektedir? Bununla birlikte yaratılmada insanın herhangi bir tercih ve iradesi söz konusu değil ve tamamen Allah'ın iradesi yaratmanın sebebi ise niçin Allah böyle riskli bir alanda insanları sınamaya tabi tutmaktadır? İnsanların tamamının sevap ve mükâfata ulaşamayacağını bildiğine göre teklifte bulunmanın ne tür mantıklı bir tutarlılığı olabilir?

Biz bu bölümde bu tür sorgulamaların Kâdî Abdulcebbar'ın temsil ettiği Mu'tezilî düşüncede ne tür bir karşılığının olduğunu inceleyeceğiz. Onların

⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, 299-300.

⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 175.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif*, III, s. 332.

şahid âlemin verilerinden hareketle gâibi açıklamak amacıyla benimsedikleri istidlal metodu “el-istidlal-bi’ş-şahid ale’l-gaib”⁹⁷ yöntemiyle bu tür sorulara cevap vermeye çalışacağız. Çünkü Mu’tezilî düşüncede hakikatler, şahid ve gaib âlemde (fizik ve metafizik) aynı değersel içeriğe sahiptir.⁹⁸

3.4. Teklif Olmadan Sevaba Ulaşmanın İmkânı

“Allah’ın fiilleri hikmet ve maslahatı ihtiva eder” diyebilmek hür irade ve kudret sahibi bir varlığın olmasına bağlıdır. Bu şekilde olursa görünen âlem insana, hikmet ve gayeye yönelik veriler sunar. İnsanoğluna kendi varoluşsal gerçekliğini göz önünde bulundurarak metafizik alanın hareket tarzını anlamaya yönelik bir tespit imkânı tanır. Böylece Allah’ın hikmet ve gaye içerikli eylemleri bilinebilir ve anlamlandırılabilir.⁹⁹ Dolayısıyla insanın kendisi ve varlıkla ilgili meseleleri çözümlenmede kıyaslamalara başvuran ve sorgulayan bir varlık olması teklifin hikmet yönünü anlamada önemli bir faktördür. Bu durumda bizde bu yöntemi takip ederek soru cevap şeklinde meseleleri ele alacağız.

Kâdî Abdulcebbar teklifin fayda yönünü mükâfatın hak edilmesi olarak görür. Ona göre tecrübî âlemde sevabın kendi cinsinden olan değerler vardır. Bu değerler medh (övgü) ve ta’zim (yüceltme)dir. İnsanlar iyi bir davranışta bulduklarında övülür aksine kötülük yaptıklarında kınanırlar. Bir diğer yönden sevabın sabit olduğu Allah’ın hikmet sahibi olmasıyla bilinir. Allah fayda karşılığında meşakkatli bir eylemi insandan istemektedir. Bu faydanın doğrudan (hak etmeksizin) mükellefe sağlanması hikmetli bir iş değildir. Allah’ın hak etmeksizin mükellefe övgüde bulunması da doğru değildir. Çünkü övgüde bulunmak için meşakkat zorunlu değildir. O halde insan, özgür ve bilinçli eylemiyle övgü ve mükâfatı hak etmelidir. Bu ifade teklifin hikmet ve hüsn yönünü açıklamaktadır.¹⁰⁰

Burada şöyle bir soru aklı gelmesi mümkündür. Allah niçin meşakkat, hak etme ve mükâfat şeklinde bir denklemi insanın önüne koymaktadır. Daha açık bir ifadeyle Allah, hiçbir meşakkate maruz bırakmadan insanı menfaatlara ulaştırmaya kadir değil midir? Zira insan, kendisine veya bir başkasına fayda sağlamak için bir takım sıkıntı ve zorluklara katlanmaya mecburdur. Çünkü

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Hulusi Arslan, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi’ş-Şahid-ale’l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)”, *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003, s. 71-72; Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematikliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Sivas 2001, s. 182-185.

⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 30.

⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 82.

¹⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XI, 152-153.

yapısı gereği aciz bir varlıktır ve istediklerini yerine getirmede çaba sarf etmesi gerekir. Oysa Allah, her şeye kadir ve her şeyin sahibidir. Buna rağmen insana fayda sağlamak için onun zorluğa katlanmasını istemektedir. O halde niçin böyle bir yöntemi tercih etmektedir? Bu düşünceye cevaben Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın gücünün her şeye yettiğini, hiçbir teklifte bulunmadan kulunu sevaba ulaştırabileceğini söyler. Ancak Allah'ın kudretini merkeze alarak teklifi anlamaya çalışmaz. Daha çok teklifi, husün ve kubuh ekseninde tartışmaya açar ve bu yönde sorgulamalarda bulunur. Buna göre Allah'ın bir fiile gücünün yetip yetmediğinden ziyade Allah için o fiil hasen olur mu olmaz mı sorusu Kâdî Abdulcebbar'ın sorgulama sürecinde önemli bir faktördür. Ona göre Allah, ancak teklif vasıtasıyla elde edebileceği bir mevkie ulaştırmak için insana teklifte bulunmuştur.¹⁰¹

Teklifte bulunmak bizatihi iyi olduğu için teklifte bulunmamaya Allah'ın gücü yetmiyor mu tarzında bir soru bu açıdan anlamını yitirmektedir. Öyleyse Allah'ın tayin etmiş olduğu yüce mevkie ulaşabileceği imkânları kulu için hazırlaması en iyi/yararlı (ahsen) olandır. Çünkü teklifin bir nihaî hedefi (semeresinin) olmalıdır. Bu da maksimum düzeyde istenilene ulaşmak; arzu edilmeyen tehlikelerden o derece kurtulmaktır. Ulaşılacak istenen, övme ve tâzim yoluyla daimi faydadır. Tehlikenin üst sınırı ise rezillik ve alçaklık yönüyle kalıcı bir zarardır.¹⁰² Allah'ın sevabın yüceliğini ve konumunu bildirdikten sonra mükellefe doğrudan sevabı bahşetmesi ve hedeflenen yüce mevkie onu ulaştırması mümkün değildir. Bu durum şuna benzer. Bir kimsenin hak etmeyi yüceltmesi ve nimet vermeyene şükretmesi nasıl imkânsız ise Allah'ın teklifte bulunmadan sevaba ulaştırması mümkün değildir.¹⁰³ Şayet teklifin sevaba ulaştırma amacı olmasa idi bu, ya kabih olana teşvik etme ya da abes bir eylem olurdu.¹⁰⁴ Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir. Allah hak etmenin gerçekleşmesi için niçin teklif gibi zor bir deneme sürecine kulunu sevk etmektedir?

Nitekim Allah, teklifte bulunmakla kulu bir bakıma muhtaç duruma düşürmekte ve yükümlü tutmakla da ona zarar vermektedir. Bu durum bir kimsenin bir başkasını önce suya atıp sonra boğulmaktan kurtarması veya önce yaralanmasına sebep olup sonra tedavi etmesine benzer. Kâdî Abdulcebbar, bu benzetmenin teklif ile ilişkilendirilmesini doğru bulmaz. Çünkü böyle bir eylem sonuç itibarıyla görünen âlemde her ne kadar iyi gibi görünse de özünde zararı

¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 102-103.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, el-Muhît bi't-Teklif, I, 14.

¹⁰³ Muhammed Ammara, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd, nşr. Dâru'ş-Şark, Kahire 1984, I, 267.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 364.

ihtiva etmektedir. Yani kurtarma ve iyileştirme iyilik gibi görünse başlangıç itibariyle eylemin bizzat kendisi kötüdür.¹⁰⁵ Teklif ise varlığı itibariyle bir faydayı temin etme esası üzerine kaimdir. Mükellefin zor olan bir duruma tahammül gösterdiğinde büyük bir menfaate ulaşacak olması bu açıdan hasen olmaktadır. Bir fayda karşılığında meşakkate katlanmasını kuldan istemekle özünde zararı barındıran bir iyilik arasında herhangi bir doğrusal ilişkiden bahsedilemez. İnsanların daha üst menfaatleri elde etmek için geçici ve basit sıkıntılara katlanması görünen âlemde arzu edilen bir durumdur. Dolayısıyla sonsuz bir fayda ve nimete ulaşacağını bilen bir insanın bir takım zorluklara katlanması kendi açısından bizzat faydadır.¹⁰⁶

Bu açıdan teklif, muhatabın ancak kendisi vasıtasıyla ulaşabileceği yüce bir mevkii elde etme yöntemi olarak düşünüldüğünde menfaatin bizzat kendisi olmaktadır. Yani bir şeyin elde edilmesini sağlayan şey bu durumda bizzat ulaşılmak istenenin kendisi hükmündedir. Bu anlamı itibariyle teklif, ulaşılmak istenen nihaî hedefin sebebi/aracıdır. Aracın varlığı, hedeflenen gayenin de bizzat kendisi olmaktadır. Teklif bu yapıyla sevaba ve övgüye ulaştıran bir vasıta olarak kendisi sevap ve övgü niteliği taşımakta Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olmaktadır.¹⁰⁷

Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir. Allah insana teklifte bulunmadan ihsan eden, nimet bahşeden ve lütfeden olamaz mıydı? Teklif ile sorumlu tutmadan onları şeref ve izzet sahibi kılamaz mıydı? Kâdî Abdulcebbar'a göre insanları teklife tabi tutmadan nimete ulaştırma aslah olanı tercih etmek değildir. Bu ancak tefaddul cihetinden bir lütf olurdu ki, buna tâzimin bitmesi mümkün değildir. Zira tâzim, ancak hak edilen sevap neticesinde gerçekleşen bir değer bildirir. Buna göre hak ederek elde edilen sevap ve tâzim, hak edilmeden elde edilen lütüftan daha aslahtır. Ayrıca içerisinde bulunduğumuz âlem, tamamıyla Allah'ın bir lütfudur. Hak etme ise ancak ahirette gerçekleşecek bir durumdur.¹⁰⁸

Bir başka açıdan şahid âlemde bizlerin insanların en düşüğüne, peygamber ve âlimlerin hak ettiği saygıyı göstermesi hasen değildir. Bu realite hak edilerek elde edilen bir konumun değerini bildirir türdendir. Öyle ki tâzim, ancak hak eden biri için anlamlı ve değerlidir. Bu son cümle insanların cennette yaratılması halinde hiçbir meşakkate katlanmadan en başta sevaba nail olabi-

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 157.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 157.

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 152-153.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173; el-Muğnî, XI, 124-125.

lirdi şeklinde bir itirazın önünü kapamaktadır. Çünkü insanlara en baştan böyle bir sevabın verilmesi hak etmedikleri için kabih olurdu. Sevabı hak etmek ise ancak teklif vasıtasıyla gerçekleşecek bir durumdur.¹⁰⁹

Sevabın hak edilmesinin sebebi olan teklif, bu durumda bir tefaddul; Allah da, teklifte bulunmakla Mütefaddul olmaktadır.¹¹⁰ Dolayısıyla Allah'ın sevaba ulaştırma garaz/amacı, fiilin gelecekte meydana getireceği semeredir. Öyleyse teklifin aslını oluşturan sevap veya ivaz, gelecekteki ürün/sonuçtur. Bu nedenle Allah'ın teklifte bulunmadan sevaba ulaştırması veya elem ve ıstırap olmaksızın karşılık vermesi beklenilmeyen ve hak edilmeyen bir şeyin elde edilmesi anlamına gelmektedir. Kâdî Abdulcebbar garazı, önceden yapılan bir eylemin gelecekteki durumunu bildirmek yani fiilin gelecekteki semeresi olarak tanımlamıştır.¹¹¹ Geleceğe dönük böyle bir bilgi¹¹² olmadan sevap ve ivazın varlığı teklifi geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle mükellefin her şeyden önce bir bilgiye sahip olması gerekir. Medh ve tazimi gerektirecek sevabın bilgisi mükellefte hazır olmalı ki mükellef vacipleri yerine getirip, kabihlerden kaçınabilmelidir.

Bu minvalde başka bir soru olarak şunu zikredebiliriz. Allah kulundan daha büyük bir zararı def etmek için ona dünya hayatında elem vermekte ve onun meşakkate katlanmasını istemektedir. Bu durum Allah'ın bir kimseye, zarar vermeden fayda sağlama imkân ve kudreti varken, zarar vererek bir menfaate ulaştırmasına benzer. Şahid âlemde buna bir insanın boğulan bir kimseyi zarar vermeden kurtarma imkânı varken elini kırarak kurtarması örneği verilebilir. Dolayısıyla eylemin bizzat kendisi kabih olduğuna göre teklifinde kabih olması gerekmez mi? Kâdî Abdulcebbar'a göre gerçekte görünen âlemde bir zararın karşılığında başka bir zararın giderilmesi karşılıklı rıza doğrultusunda iyi bir durumdur. Yani boğulan bir kimseyi boğulmaktan kurtarmanın yolu elini kırmak ise daha büyük olan bir menfaat için küçük bir zarar verilebilir.¹¹³

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 340; İbn Melâhimî, Tuhfe, s. 136; Orhan Şener Koloğlu, Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 231-232.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 103.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 58.

¹¹² Allah'ın diriler için yarattığı geleceğe dönük menfaatler ise üç türdür. 1. Yapanın kendisi dışında bir başkasına ulaştırmak istediği fayda: Tefaddul. 2. İclal ve ta'zim (yüceltme ve ibadet) yolu dışında hak edilen: İvaz. 3. İclal ve ta'zim yoluyla hak edilen: Sevap. Bk. Kâdî Abdulcebbar, Şerh, I, 140.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 109-110.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir eylemin husün ve kubuh yönü bizatihi şeklinde değil hikmet yönünde aranmalıdır. Öyle ki husün suretinde bir eylem hikmet yönüyle kabih olabilirken; kabih suretinde bir eylem, hikmeti içerdiğinde husün olabilmektedir. Bu nedenle eylemler görünüşlerine göre değil; özlerinde barındırdığı anlam ve hikmete göre değer kazanırlar. Allah'ın teklifte bulunması sureten zorluk ve sıkıntıyı ihtiva etse de mahiyeti itibariyle hikmete ve iyiliğe dayanmaktadır.¹¹⁴

3.5. Teklife Muhatap Olmanın Yolu Olarak Cennette Yaratılış

Allah kullarını, hiçbir teklifte bulunmadan tefaddul olarak cennette yaratamaz mıydı? O, teklif karşılığında vaad etmiş olduğu nimetleri hiçbir meşakate maruz bırakmadan kullarına ihsan edemez miydi? Kâdî Abdulcebbar bu meseleyi, aslah konusu içerisinde ele alır. Çünkü aslah olan Allah'ın mükellefe, sevabı hak etmesi için teklifte bulunmasıdır. Teklif neticesinde insanın üzerine düşeni yaparak mükâfatı hak etmesi, Allah'ın hak edilmemiş lütfu olan aynı zamanda övgü ve yüceltmeyi kapsamayan cennette yaratılmaktan daha aslahtır. Hak edilerek elde edilen sevabın, hak edilmeden elde edilen lütuftan daha aslah olması teklifte bulunmanın bir lütuf olduğunu gösterir.¹¹⁵ Bu nedenle o, eşsiz nimetlerin ve övgünün ancak hak etmeyle (istihkak) gerçekleşeceğini bunun ise tek yolunun teklifte bulunmak olduğunu düşünür.¹¹⁶

Buna göre Allah'a yaratmanın vacip olmadığını, onun insanı cennette yaratması halinde onlar için bunun hak edilmiş bir karşılık olmayacağını ve sadece tefaddul olacağını söyler. Aynı zamanda Allah'ı cennette yaratmaktan engelleyen şeyin, cennetin sevap ve mükâfatın kaynağı olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü ona göre Allah, cennette yarattığı biri için sevap bahşeden olmaz. Zira cennette yaratmayla O, hak edilmiş bir nimetin karşılığı olmadığı için sadece tefaddul sahibi olur. Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar, huri ve hizmetçiler gibi cennet sakinlerinin varlığını, sevabın karşılığı olarak görmez.¹¹⁷ Bunun dışında Allah'ın cennette yaratıp, teklifte bulunmayacağı bir varlığın haksızlık ve taşkınlık yapabileceği görüşünü kabul etmez. Çünkü ona göre bu, Allah'ın kendisini kötü eylemden uzaklaştırdığı ve kötülük yapmamaya kendisini zorladığı bir varlıktır.¹¹⁸ Bu cümleden hareketle cennette yaratılmayla teklif, mahiyet itibariyle biri dünyaya diğeri ahirete ait iki farklı olgudur.

¹¹⁴ Hanem, Aslu'l-Adl, s. 154.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 141-142.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIV, 141.

Peki Allah cennette yaratmış olsaydı yarattığı bu varlık ne tür özelliklere sahip olurdu? Öyle ki Allah'ın teklifte bulunacağı varlığın birtakım özel yeteneklere ve imkânlarla sahip olması gerekir. Yani Allah'ın yaratıp sorumluluk yüklediği varlığın standartları olmalıdır. Akıl, güç, istitaat, temkîn, mekân, zaman vs. mükellefe daha önce bahşedilmesi gerekir. Zira bu özellikler teklifte bulunmanın ontolojik gerekçesini oluşturmaktadırlar. Çünkü bu niteliklere sahip bir varlık mükellef olmak zorundadır. Kâdî Abdulcebbar, cennette yaratılan varlığın mükellef olmaması için bir takım şartlar olması gerektiğini söyler. Bu varlığın akıllı ve akılsız olmasının mümkün olduğunu; ya da teklifin şartlarından bazısının olmamasıyla mükellef olmayacağını belirtir.¹¹⁹ Bu hal bir meşakkat içermediğinden ulaşacakları nimetin boyutunu bilme imkânları olmayacaktır. Yine sıkıntı ve zorlukların ne tür bir nimete dönüştüğünü bilme imkânından mahrum kalacaklardır. Bu bakımdan sadece akıllı birinin bu sayı-lanları bilmesi mükellef olması neticesinde mümkündür.¹²⁰

Dolayısıyla cennette yaratılan biri hak etmeden doğrudan nimetlere ulaştığından, bahşedilen nimetlere değer biçecek bir gerekçeye sahip değildir. Bu yüzden Kâdî Abdulcebbar, mükellefi itaate teşvik için onun dünyada bulunduğu durumdan farklı bir hayatın ona va'd edilmiş olmasını bir hak olarak görür.¹²¹ Bu durumda cennette yaratılan biri nimetin nimet olduğunu ayırt edemez. Bu ise Allah'ın amacına aykırılık teşkil eder.

3.6. Allah-İnsan İlişkisi Bağlamında Teklifte Rıza Olgusu

Allah'ın insana teklifte bulunmasında karşılıklı bir rızanın olmadığını cebrî bir mahiyete sahip olduğunu belirtmiştik. O halde rıza ve ihtiyar söz konusu olmadan bir varlığı sorumlu tutmanın ne tür bir mantıki açıklaması olabilir? Daha öncede açıkladığımız gibi insanın mükellef vasfıyla yaratılmış olması teklifin gereklerini yerine getirmesini zorunlu hale getirmektedir. Teklifin ontolojik gerekçesi bu durumda insanın yaratılışı olmaktadır. Ancak Allah'ın yaratma kasdı salt menfaate dönük olduğundan bunun bir başkası için olması zorunludur. Bu da insanın mutlak menfaatini esas almaktır. Ancak teklifin, iki özne arasındaki zorunlu bir ilişki türü olduğunu söylediğimizde rıza unsuru göz ardı edilmektedir. Oysa insanın özgür bir varlık olması karşılıklı rıza doğrultusunda teklifin gerçekleşmesi gerektiğini akla getirmektedir.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 173-174.

¹²¹ Kâdî Abdulcebbar, Kitabu'l-Mecmû- fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 174.

Bu meseleyle ilgili Kâdî Abdulcebbar, görünen âlemde, bir kimsenin borcunu ödemesi veya emaneti iade etmesi konusunda bir başkasına uyarıda bulunmasını rıza söz konusu olmasa da bunun, bizzat uyarılanın lehine olduğunu söyler. Bu açıdan Allah'ın bir takım emir ve yasaklarla uyarıda bulunması bu durumda uyarılan için yerine getirmesi zor da olsa onun menfaatinde. Ayrıca böyle bir uyarının varlığı, mükellefi fiilde bulunmaya zorlamaz; ancak mükellef aklen bu yükümlülüğü yerine getirmenin zorunlu olduğunun bilincindedir. Allah, kullarına fiillerin durumlarını, fiili zorunlu kılacak özel nitelikleri bildirmekle, sırf onların menfaatleri için aklen fiilleri onlara vacip kılması hasen/iyidir. Bu durumda rızayı zedeleyecek bir durumdan bahsedilemez. Örneğin bir kimse bir dükkânı kiraladığında mülkiyet sahibi kendisine yükümlülük ilzam etmemiştir. Bizzat işyerini kiralayan akdin gereklerini yerine getirme konusunda kendisini yükümlü kılmıştır. Bunun karşılıklı rızayı ihtiva etmesi teklif açısından düşünüldüğünde yerinde bir örneklendirme olmasa da Allah'ın rıza söz konusu olmadan teklifte bulunması, menfaatlere ulaşma amacıyla kulların bizzat kendilerini eylemde bulunmaya ilzam ettiklerini çağrıştırmaktadır.¹²²

Yine bir kimse sırf faydasını düşündüğü birinin borcunu ödemesini veya emaneti iade etmesini isteyebilir. Burada hatırlatma hatırlatanın faydasına değildir. Bilakis hatırlatılan üzerine düşeni yapmakla fayda elde edecektir. Allah da bazı fiilleri insana vacip kılarak onun faydalanmasını dilemektedir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda rıza olgusu dikkate alınmaz.¹²³ Ayrıca mükellefin razı olması ve teklifi kabul etmesi, teklifin sıhhat şartı değildir. Bu durumu başka bir örnekle açabiliriz. Örneğin bir baba çocuğunun rızası olmasa dahi birtakım menfaatleri elde etmesi için ona bazı yaptırım ve bildirimlerde bulunabilir. Yine baba evladının söz konusu menfaatleri kesin olarak elde edip etmeyeceğini bilemeyebilir. Buna rağmen ona sorumluluk yüklemesi hasen bir davranıştır.¹²⁴

Dolayısıyla Allah'ın bu durumda kullarına yapmaları gerekenleri zorunlu kılmasının kendisine izafe edilmesi sadece vacibin niteliklerini kullarına bildirmesi sebebiyledir. Böylece failin uyarısı, fiilin yerine getirilmesini sağlayan zorunluluk olmaktadır. Failin kendisi ise zorunlu kılan değildir. Sonuçta teklif-

¹²² Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 159-160.

¹²³ Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 100.

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 165.

te karşılıklı rızanın olması gerektiği yönünde bir iddianın tutarsız olduğu görülmektedir.¹²⁵

3.7. Risk ve Tehlike Unsuru Olarak Teklif

Teklifin ister istemez bir riski barındırdığı görülmektedir. Yani insan teklif edilenin gereklerine aykırı davrandığında daimi bir zararı/azabı hak edebilmektedir. O halde insanın kendisi için risk içeren böyle bir duruma maruz bırakılması nasıl açıklanabilir? Öyleki görünen âlemde bir kimsenin çocuğunu tehlike ihtiva etmeyecek tarzda bir nimete ulaştırma imkânı varken risk içeren bir yolla nimete ulaştırmaya çalışması tutarsız bir eylem değil midir?¹²⁶ Kâdî Abdulcebbar böyle bir düşüncenin saçma olduğunu söyler ve görünen âlemde kesin bir fayda için şüpheli bir menfaatin terk edilebileceğini belirtir. Buna göre insan, daha iyi bir yaşam için bir takım zorluklara katlanabilmektedir. İnsanların içerisinde riski ve zorluğu barındırmasına rağmen ticaret yapmaları, hastalıklarının tedavisi için birtakım sıkıntılara katlanmaları hep daha rahat bir yaşam ve fayda içindir. Allah insanın oldukça büyük menfaatlere ulaşması için kalıcı olmayan, basit lezzetlerin terkedilmesini yine bazı zorluklara katlanmasını kendisinden istemiştir.¹²⁷ Dolayısıyla faydanın katî oluşu bizzat kendisine ulaşma noktasında mükellefin şüphesi de olsa mutlak manada iyidir.

Buna şöyle bir örnek de verilebilir. Bir baba, çocuğunun ilim öğrenmesini istiyorsa ilk önce bilgi elde etme imkânını ona sağlamalı, sonra eğitimine engel olacak şeyleri ortadan kaldırmalıdır. Bu tür zorluk ve sıkıntıların bir ürünü olacağını bildirerek ayrıca onu motive etmelidir. Bundan sonra ondan bilgi ve mevki sahibi olmasını istemelidir. Çocuğun istenileni elde edebileceğinde şüphe olsa dahi bu tür bir yönlendirme özü itibariyle iyi ve menfaate dönüktür. Bu durumda babanın, çocuğuna zor ve ağır geleceği endişesiyle eğitimiyle ilgilenmemesi ve eğitimi için gerekli imkânları sağlamaması, ona fayda sağlamayı düşünmediği içindir.¹²⁸

Bir başka soru da şu şekildedir. Allah, itaat ve isyan eden bütün kullarına, teklifin muhtevası ve sonuçları ile ilgili bilgilendirmede bulunarak onlara ihsanda bulunmuştur. Buna rağmen kimisi inkâr etmekte kimisi de iman et-

¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 160.

¹²⁶ Ayrıntı için bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

¹²⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 164-165; Ayrıca bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, s. 171; İbn Melâhimî, Kitâbu'l-Fâik, s. 255; Teklifte bulunmanın hikmetine dair Kâdî Abdulcebbar uzunca mantıki sorgulamalarda bulunur. Bunun için bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 152-173.

mektedir. Bu durumda teklifin risk ve tehlike ihtiva etmesi kabih olmasını gerektirmez mi? Kâdî Abdulcebbar, bu durumu şu örnekle açıklar: Bir kimse hazırladığı yemeğe aç olan iki kişiyi çağırdığında, o ikisinden biri yemese, yemek veren her ikisine de ihsanda bulunmuş demektir.¹²⁹ Dolayısıyla Allah'ın bir lütfu olan teklife insanın atfettiği değer, kategorik olarak konumunu belirleyecek en önemli unsurdur. Allah, teklif ile insanların tamamına ihsanda bulunmuştur. İnsan, özgür tercihiyle itaat veya isyan tarafında yer alarak hak ettiği mevkinin bizzat öznesi olmaktadır. Kısacası Allah, kullarının tercihlerini belirleyen değerdir. Teklif bu anlamıyla insana konumunu belirleyecek alternatifler sunmaz. Çünkü teklifin varoluş sebebi, insana üst bir menfaat ve yüce bir mevki elde etmesine aracı olmaktır. Bu durumda alternatifi oluşturan bizzat insanın kendisi olmaktadır. İlahi iradenin bu durumda fonksiyonu özgür seçime müdahalede bulunmamaktır.

Ayrıca Kâdî Abdulcebbar daha çok bir eylemin sağladığı objektif faydayı esas almaktadır. Yani bir eylem her ne kadar elem verse dahi sonuç itibariyle bir faydayı temin ediyorsa iyi; helake götüren lezzet her ne kadar hoşta giden bir mahiyet arz etse de yine zarardır.¹³⁰ O, teklif ve elemin muhtevasından ziyade özünde iyi ve yararlı olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde ikab/ceza, sırf hak edilmiş olmasından dolayı iyidir. Husün, bizatihi iyi olduğu için hak edilmiş bir fiilin iyi olması da bu yüzdendir.¹³¹ Bu nedenle insanın tercihi sonucunda elde edeceği sonuç bizzat hak edilmiş olduğu için iyidir.¹³² Örneğin bir kimse, hazırlanan bir yemeği kabul etmemesi neticesinde uğradığı zarar sebebiyle zemmi hak eder. Zira yemeği sunan bir faydaya ulaştırmayı kastetmiş iken yemekten istifade etmeyi terk eden ve bunun sonucunda zarara uğrayan biri, kabihe yönelerek bizzat kendisine kötülük etmiştir. Allah da teklif ile kuluna iyilikte bulunmayı irade etmiştir. İnsanın teklif edilenden yüz çevirmesi teklif edilenin kötü oluşundan değildir. İnsanın yüz çevirmesi bu durumda kötü olmakta ve kendi özgür tercihiyle zarara uğramasına sebep olmaktadır.¹³³

Bu bağlamda teklifin kâfir için zarar olduğu söylenemez. Şayet teklifin kendisi zarar olsaydı mümin için de zararlı olması gerekirdi. Ayrıca mükellef, meşakkat içeren yükümlülükleri yerine getirmediğinde bundan zarar görmüşte

¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 342-343; Faysal Bedir Avn, el-Usûlu'l-Hamse-el-Mensûb-ilâ-Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdi, Kuveyt 1998, s. 85,

¹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 106.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 106.

¹³² Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 85.

¹³³ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 162.

sayılmaz. Kâfirin herhangi bir meşakkate katlanmaksızın tekliften zarar gördüğünü iddia etmek bu doğrultuda yine tutarsızdır. Buradaki zararın kâfire ulaşacak olan azap olduğu ileri sürülebilir. Esasında teklif ile kâfire bir ikab/ceza ulaşmış değildir. O, isyan etmiş ve ikabı hak etmiştir. Bu ikab ise bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Kendi sebep olduğu bir zarar ve cezayı hak etmiştir. Dolayısıyla kendisine zararı veren, bizzat kendisidir.¹³⁴ Teklifin mükâfat ve ceza tarzında iki yönü içerdiği görülmektedir. Bu durumda teklifin her iki ihtimale müsait olan yapısından ziyade mükellifin tekliften kasdı esas alınır. Bu da sırf faydaya ulaştırma gayesidir. Allah'ın kasdı bu olunca küfür veya günahı irade etmesi mümkün değildir.¹³⁵

Aynı zamanda Allah'ın kâfir olarak bildiği kimseyi teklif gibi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tuttuğu iddiası asılsızdır. Nitekim bir kimse Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği için iman etmeye güç yetiremiyor değildir. Allah bu kimsenin iman etmeye kudretinin varlığıyla birlikte iman etmediği bilgisine sahiptir.¹³⁶ Başka bir ifadeyle mükellefi mükâfata ulaştıracak her türlü imkânın varlığına ve engellerin kaldırılmış olmasına rağmen kâfirin kendisinden istenilen imanun faili olmadığı -kâdir değil- Allah'ın ilminde mevcuttur.¹³⁷ Sonuç olarak teklif her ne kadar cezalandırılma riskini barındırmış olsa da bu riskin önceden bildirilmiş olması ve insanın seçimine bağlı olarak ortaya çıkması teklifin kötülüğünden kaynaklanmaz. Teklif amacı itibarıyla iyidir, onu kötülüğe çeviren insanın bilinçli tercihidir.

3.8. Allah'ın Yetkin İnsana(Mütemekkin) Teklifte Bulunmamasının İmkânı

Allah'ın mükellefi aklî olgunluğa ulaştırıp, teklif edileni yerine getirmesini sağlayacak güç ve aletlerle (bedeni ve akli donanım) donatması sonrada onu mükellef kılmaması mümkün müdür? Kâdî Abdulcebbar böyle bir şeyin imkânına dair Ebu Haşim ve Ebu Ali'nin görüşlerini nakleder. Ebu Haşim'e göre akli olgunluk ve temkinden sonra insanın mükellef tutulmamasının iki yöntemi vardır. İlki, kudretin varlığına rağmen fiilin meydana gelmesini imkânsız kılan men' (engel olma) veya menfaat ve zararların bildirilmesiyle

¹³⁴ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 262-263.

¹³⁵ Nâtık bi'l-Hakk, Ebî Talib Yahya b. Huseyn, *Tavaliu-İlmi'l-Kelâmi'l-Mu'tezilî- Kitabu'l-Usûli-Ebî Ali b. Muhammed b. Hallad-el-Basrî ve Şuruhuhu*, (Basran Mu'tazilite Theology Abu Ali Muhammad b. Khallads Kitab al-Usûl anditsreception) tlf. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010, s. 234.

¹³⁶ İbn Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, s. 258.

¹³⁷ Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007 s. 38.

gerçekleşen ilcâ; ikincisi ise hasen ile kabih olandan müstağni kılmaktır. Ebu Ali ise sadece ilcâ ile mükellefin teklifin gereklerini yerine getiremeyeceğini belirtir. Aslında o, akli olgunlukla teklife engel olan diğer şeyler arasında bir çelişkinin varlığını kabul etmez. Dolayısıyla akli olgunluk ve temkîni, teklifi mümkün kılan temel unsurlardan kabul eder. Teklifin ancak güdülerin tereddüt etmesiyle gerçekleşeceğini düşünen Kâdî Abdulcebbar ise temkîn veya akli olgunluk-tan birinin yokluğu halinde güdülerin tereddüt etmeyeceğini böylece teklifin anlamsız olacağını söyler. Bu sebeple teklifin, dünyaya ait bir olgu olduğunu ahirette bir tekliften bahsedilemeyeceğini belirtir.¹³⁸

Ayrıca teklif söz konusu olmasa da insanın fıtraten (tab'an) şehvet sahibi oluşu, kötülöklere eğilim gösteren bir varoluşa sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan, teklife muhatap olmadan bırakılsa yine kabihe yönelecektir. Bu da insanın sorumlu tutulmaması demektir ki; bir bakıma kabihe yönlendirme ve teşvik etmedir. Bu teşvik etmenin abes ve kabih olduğu ise ortadadır. Abes ve kabih bir eylemde bulunma ise Allah için asla düşünölmeyecek bir şeydir. O halde teklifin dışında Allah'ın yaratma ve sorumluluk yükleme amacını yerine getirecek başka bir alternatif yoktur. Teklif bu açıdan kabihe şehvet duyma (doğal eğilim) ve iyiden de nefret etmeyle hasen/iyi olur. Dolayısıyla şehvet, eylemde bulunmayı sağlayan potansiyel bir donanım (temekkün) konumundadır.¹³⁹ Bu açıdan insanın ontolojisi, teklif söz konusu olmasa yine iyiye ve kötüye yönelebilecek yapıdadır. İnsanın hem iyi hem de kötü olana kudret ve imkânının olmasına (temkîn)¹⁴⁰ rağmen teklif ile desteklenmesi, insan için bunun artı bir değer ve mükâfat olduğunu göstermektedir.

3.9. Teklifte Risk Görölen İki Unsur: Şehvet ve Şeytan

Şeytanın kötölük ile özdeşleşen asli yapısı ve çağrısı teklife muhatap olan insan için ciddi bir tehdit olarak görölmektedir. Kötölük problemi ile de alakalı olan bu mevzuu Allah'ın adil olmasıyla mükellefi kötölöğe çağırın bir varlığın yaratılış hikmeti ekseninde düşünölmüştür. Bu başlıkla bağlantılı şöyle bir soru akla gelebilir: Sırf sevap ve mükâfatı elde etmesi hedeflenen insanın şeytan gibi bir rakibinin oluşu sorumluluk sahasında insan için bir dezavantaj oluşturmaz mı? Allah'ın şeytanı yaratıp insana musallat etmesinin -sırf iyiliğini düşündüğü bir varlık için- ne tür bir haklı gerekçesi olabilir? Ayrıca peygamberlerin ölüp,

¹³⁸ Kâdî Abdulcebbar, Kitâbu'l-Mecmû-fi'l-Muhît bi't-Teklif, III, 175; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, el-Muğni, XI, 394-387, 391-393.

¹³⁹ Nisâbü'rî, Ebî Reşid Said b. Muhammed b. Said, Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyin, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, s. 369.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, Şerh, II, 348.

iblise kıyamete kadar, insanoglunu saptırmak için müsaade verilmesi, kulun zararına olan bir tasarruf değil midir?

Ebu Ali el-Cübbai, peygamberlerin ölüp iblisin kıyamete kadar kalıcı olmasını şöyle açıklar. Şayet İblis'in dünyadaki varlığında bir mefsetet olsaydı Allah onu mutlaka öldürürdü. Ancak onun varlığı halinde mefsetet içerisinde olanlar ölümü ile yine kötülük içerisinde olurlardı.¹⁴¹ Bu durum şeytanın insan davranışlarına tesir edebilecek fonksiyonel bir güç unsuru oluşturmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü şeytanın günaha çağrıda tek başına yeterli bir etkinliği yoktur. Aynı zamanda insanın bu çağrıya rıza göstermesi gerekmektedir. Bu yüzden insanın rızası olmadan şeytanın çağrısı etkisiz bir sesleniştir.¹⁴² Şeytanın insan eylemlerine etki edemediğinin itirafı bu gerçeği doğrulamaktadır.¹⁴³ Dolayısıyla insanın fitri alt yapısı iyilik ve kötülüğe eğilim gösterecek şekilde donatılmıştır.¹⁴⁴ Onun varoluşsal irade ve hürriyeti, bilinçli fiiline şeytanın ortak olmasına manidir. Buna dair "günah, insandan ihtiyaren gerçekleşir" söylemiyle Kâdî, insan özgürlüğü ve onun muhtar oluşunun şeytanın kötü emeline feda edilemeyeceğini vurgular.¹⁴⁵

Şeytan, her işi hayır ve hikmete dayanan Allah tarafından yaratılmıştır. Şeytanın asli görevi şer ise Allah'ın kötülük yapan bir varlığı yaratmakla şerrin faili olması gerekmez mi? Allah'ın şeytanı yaratmadaki kastı haddizatında ona fayda sağlamaktır. Fakat şeytan kendi tercihi ile bizatihi kabih eylemin faili olmuştur. Dolayısıyla mükelleflerin fiilleri Allah'a nispet edilemediği gibi şeytandan vaki olan kötülüğünde ona nispeti mümkün değildir.¹⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, şeytanın her çağrısında bir kötülüğün varlığı söz konusu olsaydı Allah'ın onu bundan engelleyeceğini söyler.¹⁴⁷

Bununla birlikte o, şeytanın mefsetet olan varlığıyla ilgili 'kabihte lütuf' tabirini kullanır. Çünkü Allah'ın kötü olan bir şeyi yaratıp, bu sayede mükellefin kötüye yöneltilmesini kabul etmez. Şeytanın çağrısını bir lütuf olarak değerlendiren Kâdî, mükellefin yararlı olan eylemine bu çağrının engelleyici güç

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, VIII, 233; İbn Melâhimî, Kitâbu'l-Fâik, s. 271; Subhî, fi-İlmi'l-Kelam, I, 146.

¹⁴² Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 42-43.

¹⁴³ Nahl, 16/99.

¹⁴⁴ Şems, 96/8.

¹⁴⁵ Mahsum Aytepe, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 285.

¹⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, Fazlu'l-İ'tizâl, s. 180.

¹⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 180.

oluşturmadığı bilindiğinde kötülüğe sebep olmakla nitelenemeyeceğini düşünür. Fakat muhatabın bu çağrıya vereceği cevap ise eylemin değersel karakterini belirler. Çağrı ile eylem arasında doğrusal bir ilişki kurmayan Kâdî, fesad içerikli sözel bir çağrıyı kötülüğün kaynağı olarak değerlendirmez. Peygamberlerin ve müminlerin aynı çağrıya muhatap olduklarını dile getirerek bunu istifad/kötülük isteği olarak anlamaz.¹⁴⁸ Bu da insana yönelik her çağrının bir yaptırım gücü taşımadığını göstermektedir. Bununla birlikte şeytanın var olmadığını düşündüğümüzde insana ihsan edilen yetilerin günaha eğilim gösterecek yapıda olduğu unutulmamalıdır. İnsanı saptırmak için bir dış müdahalenin varlığı teklif için ciddi bir problem teşkil etmez. İnsanın teklif vasıtasıyla kendisine zarar verme imkânına sahip olması da kabul edilemez. Çünkü Allah, mükellefin eylemde bulunma potansiyelini elinden alarak onu zarardan korumaz. Kendisine zarar vermesini emir, yasak ve vaid ile engeller.¹⁴⁹

Bu başlık altında incelenmesi gereken bir diğer hususta insanın davranışlarına yön veren şehvetin varlığıdır. Şurası bir gerçektir ki, adil bir Allah'ın küfre razı olmayacağı bilinen bir durumdur. Ancak Allah'ın insanda yaratmış olduğu şehvet, insanı şerre iten bir güç olmaktadır. O halde Allah'ın adaleti ile insanı kötülüğe yönlendiren bir gücün uyuşması nasıl mümkündür?¹⁵⁰ Buna karşılık şehvetin yokluğu, sevabın ve ikabın gerekçesi olan teklifinde var olmaması demek değil midir?

Kâdî Abdulcebbar şehveti, teklifin varlığı için oldukça önemser ve insandaki kudretin etkisiyle eşdeğer kabul eder.¹⁵¹ Şehvetin varlığını, insanın kabih olandan kaçınması için lehine olduğunu düşünür.¹⁵² Şehvetin güçlenmesi aynı zamanda kötülükten sakınmanın güçlenmesine dolayısıyla insanın dışındaki güçlerin (şeytan ve kötülüğe sevkedici unsurlar) hürriyetine etki eden bir otorite tesis etmesine imkân tanımaz.¹⁵³ Şehvetin artması arzuladığı şeyden kaçınma noktasında mükellefin durumunu değiştirdiği gibi meşakkatinde aynı oranda artmasına neden olur.¹⁵⁴ Çünkü sadece şehvetin varlığı insanı zararlı olana yöneltmeye sebep değildir. Aynı zamanda şehvetin nesnesi, arzu duyulan bir şeyinde varlığı gereklidir.¹⁵⁵ Bu ise arzu duyulan şeyler arasında ihtiyarın (ter-

¹⁴⁸ Ayrıntılı bir açıklama için bk. AYTEPE, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, s. 282-285.

¹⁴⁹ NÂTIK bi'l-Hakk, Tavâliu-İlmi'l-Kelâmi'l-Mu'tezilî, s. 234.

¹⁵⁰ Ayrıca bk. ARSLAN, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 102.

¹⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 180.

¹⁵² Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 178-179; HANEM, Aslu'l-Adl, s. 72.

¹⁵³ Bk. İBRAHİM, 14/22; HANEM, Aslu'l-Adl, s. 72.

¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XIII, 178.

¹⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 137.

cihte bulunma) gerçekleşmesini sağlar.¹⁵⁶ Bilindiği gibi insan, sadece iyi olana değil kötüye de arzu duyar.¹⁵⁷ Şayet kabihe şehvet duyma kötü olsaydı, Allah'ın teklifte bulunması hasen olmazdı. Nitekim teklif, kabihe karşı arzu duyma, hasen olandan da nefret etme ile hasen olur.¹⁵⁸ Ancak şehvet, insanı kabih olanı işlemeye çağırان bir eğilim (dâi) değildir. Temkin ve ikdar konumunda olup insanın mükâfatı elde etmesinin sebebi olmaktadır.¹⁵⁹ Ayrıca şehvet insanın fiili de değildir. Allah'ın insanda yaratmış olduğu bir eğilim/tabiatır ve O'nun fiilidir; dolayısıyla kabih olması asla düşünülemez.¹⁶⁰

Şehvet, her ne kadar iyi ve kötüye eğilim gösteren bir tabiata sahip olsa da Allah, mükellefe vacip olanları yerine getirmeleri, kabih olandan kaçınmalarının gerekli olduğunu bildirip uyarıda bulunmakla onu kabihe teşvik edici olmaz. Çünkü görünen âlemde bir kimse bir başkasına zararlı bir alet verse ve buna karşı bir takım uyarılarda bulursa aksi takdirde karşılaşacağı zararı kendisine bildirirse onu kötü bir eylemde bulunmaya teşvik edici olmaz.¹⁶¹ Aksine mükellefin kabih işlemeyecek bir yapıda yaratılması ilca anlamına gelir ki insan bu sayede mükellef olma vasfını kaybeder ve teklifin nihai hedefi olan mükâfata ulaşma imkânından mahrum kalır.¹⁶²

Sonuç

Teklifin nihai gayesi insanı sevaba ve mutluluğa ulaştırmaktır. Teklif bu manada insanın özgür iradesiyle etkin özne olması için tanrısal irade tarafından belirlenmiş en ideal yöntemdir. Bu sebeple ilahi plan, zor ve sıkıntılı bir süreç gibi görünen şeylerin aslında birer sevap ve hayır kaynağı olduğuna insanı kanalize etmekte ve bu hakikati teklifle somutlaştırmaktadır. İnsanın dünyadaki varlık sebebini sorgulama isteğinin nedeni olan tabî yapısı, teklifin muhtevasına yönelik merakının asıl kaynağıdır. Teklifin niçin gerekli olduğuna dair sorgulamalar, ancak akıllı, hür ve bağımsız irade sahibi bir varlık olmakla mümkündür. Dolayısıyla bu tür sorgulamaların varlığı insanların mükellef

¹⁵⁶ Abdulkerim Osman, Nazariyyetü't-Teklif, s. 38.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 138.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 138, 140; Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

¹⁵⁹ Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

¹⁶⁰ Bağdat Mu'tezilesi kabihe duyulan şehvetin kabih olduğunu kabul eder. Basra Mu'tezilesi ise tam aksine kabihe karşı duyulan arzudan dolayı şehvetin kabih olmasını kabul etmez. Bk. Nisâbü'rî, Mesâil, s. 369.

¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 166-167; Ayrıca bk. Arslan, Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük, s. 101.

¹⁶² Kâdî Abdulcebbar, el-Muğnî, XI, 166-167.

olduklarının bir belirtisidir. Bu da teklifin herkes için kabul edilebilir ve uygulanabilir olduğunu göstermektedir. Çünkü insanoğlu teklifi yerine getirebilecek donanımına sahip olarak yaratılmış; kendisine akli ve dini her türlü bilgilendirilmede bulunmuş ve özgür davranabilmesinin imkânı sağlanmıştır.

Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın bir garaz, hikmet ve faydadan yoksun bir eylemde bulunmayacağını kabul eder. Allah'ın tamamen bir başkasına fayda sağlama kasdıyla eylemde bulunduğunu söyler. Garaz kavramı Allah'ın fiilleri için kullanıldığında kendi menfaatini ilgilendiren bir yönün olmadığına işaret eder. Allah'ın teklifte bulunmakla amaçladığı fayda bu doğrultuda yaratıklarını kapsamaktadır. Fayda ve maslahat olarak ifade edilen realite bir fiilin sonucunda gerçekleşecek bir durumdur. Dolayısıyla bir fiili eyleyenin/yapanın yararı değil; fiilin fayda ve amacı ihtiva etmesi gaye ve hikmette esastır. Bu ise teklif kavramının, hem metafizik hem de ahlaki bir yapısı olduğunu göstermektedir. Öyle ki Allah'ın yaratma eylemi tamamıyla kendi tercihi ve lütfu iken; eylemin sonucu kendisi dışında diğer bir varlığa dönük bir faydayı içermektedir. Bu şekilde eylem, ahlakî ve hukukî yönü olan bir mahiyet arz etmektedir. Fiile yönelik ahlakî ve hukukî form/vech eylemin anlamlı olmasını gerektirici bir neden oluşturmaktadır.

Bundan başka teklif insanın mutlak manada hür irade sahibi olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, sürekli ve aktif iyiyi sembolize eden melek ile salt kötülüğü temsil eden şeytan arasında orta bir varlık olarak yer almaktadır. Bu varlıkların sabit kararlarının aksine insanın tercih edebilme potansiyeli, mükellef olmasının temel mantığını belirtmektedir. Tercihle bulunabilmek ise öncesinde bir sorgulamayı aynı zamanda bilinçli ve iradeli bir olarak bir eyleme yönelmeyi kapsadığından insanı, şeytan ve melek türü varlıklardan ayırmaktadır. İnsan dışında kendi geleceğini belirleyebilen bir varlık da yoktur. Bu nedenle mükellefiyet/sorumluluk insanın iradesini kullanabilme özgürlüğü olarak iyi ve kötüye yönelik bir tayin imkânı sunmaktadır. Böylelikle insan hürriyeti, teklifin varlığı ile garanti altına alınmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'ın insan gerçekliğinden hareketle akli çıkarımlarda bulunması, teklifin tek boyutlu bir mahiyet arz etmediğini göstermektedir.

Buna göre teklif, adli ilahî ve insanın hür ve bağımsız iradesi arasında ahlaki bir ilişkidir. Kâdî, ilahi irade ve kudretin insan ile ilişkisini ahlakî bir zeminde ele alarak teklifin metafiziksel dayanağını, hikmet ve fayda esasına dayandırmıştır. İnsana ancak kendisi vasıtasıyla ulaşabileceği bir imkânı sağlamanın Allah için en iyiyi tercih etmek olduğunu düşünen Kâdî bunu, O'nun ilkeli/sorumlu davranışının bir sebebi olarak görür. Bu ise mükellefe her türlü imkânı sağladıktan sonra ondan hedeflenen faydaya ulaşmasını istemektir.

Dolayısıyla salt faydayı esas alan teklif bu anlamda Allah'ın kullarına bir lütuf ve ihsandır. Allah'ın teklifte bulunmaktaki asıl amacı mükellefi faydaya ulaştırmak olduğuna göre bu faydayı elde edememe, ikaba yani azaba dönüşmekte ve bu durum kulun bizatihi eyleminin sonucu olmaktadır. Bu ise faydanın farklı bir tezahürü olarak insani tercihin konumunu belirlemede etkinliğini göstermektedir. Bu nedenle insanı gerçek özne kılan teklif, Allah'ın faydaya ulaştırmak amacıyla belirlemiş olduğu bir yöntemdir. Sonuçta sadece bu hakikatin farkında olmak teklifin mahza hayır ve iyi olduğunun bir göstergesidir. Çünkü Allah, kötü olanı tercih ve teklif etmez. O, adeta aslah olanı yerine getirmeyi kendi kendine üstlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulbârî** Muhammed Dâvud, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile-ve'l-Eş'aira*, nşr. Dâru'l-Mârifeti'l-Camiati, İskenderiye 1996.
- Abdülkerim** Osman, *Nazariyyetü't-Teklif Erâ-i-Kâdî Abdilcabbari'l-Kelamiyye*, Beyrut 1971.
- Ali eş-Şâbi**, -Ebu Lübâbe Huseyn-Abdulmecid en-Neccar, *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, Tunus 1979.
- Ammara**, Muhammed, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd (I-II)*, nşr. Dâru's-Şark, Kahire 1984.
- Ammara**, Muhammed, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Arslan**, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husün ve Kubuh Problemi)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.
- Arslan**, Hulusi, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelami Bir Metodu Olarak el-İstidlal-bi's-Şahid-ale'l-Gaib (Kâdî Abdulcebbar Örneği)", *Tabularasa*, yıl: 3, sayı: 9, 2003.
- Arslan**, Hulusi, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Kriterleri, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2003, Cilt: 6, Sayı: 16.
- Askerî**, Ebu Hilâl, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, Kahire 1997.
- Avn**, Faysal Bedir, *el-Usûlu'l-Hamse el-Mensûb ilâ-Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedabadi*, Kuveyt 1998.
- Aytepe**, Mahsum, *Kadı Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Bozkurt**, Mustafa, "Kâdî Abdulcebbar'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt: 9, sayı: 26, 2006.
- Carullah**, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.
- Cürcânî**, Seyyid Şerif, *Târifat*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- Dugaym, Semih**, *Felsefetü'l-Kader fi-Fikri'l-Mu'tezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Lübniyyi, Beyrut 1996.
- Ebu'l Bekâ el-Kelevî**, Eyyub b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- el-Bahrânî**, Meysem b. Meysem, *Kavâidu'l-Kelâm fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Es-Seyyid Ahmed Huseynî, Kum h. 1397.
- eş-Şeyh Tûsî**, *el-İktisâd*, nşr. Menşurat'î-Mektebeti-Cami'l-Çehluston, Tahran h. 1400.
- Hanem İbrahim Yusuf**, *Aslu'l-Adl-inde'l-Mutezile*, nşr. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.
- Hanefî**, Hasan, *Minel-Akide ile's-Sevrati (I-V)*, Beyrut 1988.
- Huşeym**, Ali Fehmi *el-Cübbâiyyan-Ebu Ali ve Ebu Haşim*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatu-Ayni's-Şems, Basım yeri ve yılı: Trablus 1967.
- İbn Manzur**, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut h. 1414.
- İbn Melâhimî**, Muhammed b. Muhammed el-Havârizmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn-fi'r-Reddi-Ale'l-Felasifeti*, thk. Hassan Ensarî-Wilferd Madelung, Tahran 2008.
- İbn Melâhimî**, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire 2010.
- İbrahim**, Zekeriyya, *Müşkiletü'l-Hürriye*, nşr. Mektebetu-Mısır, Kahire 1963.
- Kâdî Abdulcebbar**, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî el-Âbâdî *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (Teklif)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (XI), Beyrut, 2012.
- _____, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (el-Mahlûk)*, thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (VIII) Beyrut 2012.
- _____, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (el-Lütf)*, thk. Muhammed Khodor Nabha nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (XIII) Beyrut 2012.
- _____, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl (el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tevbe)*, thk. Muhammed Khodor Nabha, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye (XIV), Beyrut 2012.
- _____, *el-Muhît-bi't-Teklif*, cem. Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ehvanî (I), Kahire 1965.
- _____, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklif*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, (II) Beyrut, 1981.
- _____, *Kitabu'l-Mecmu-fi'l-Muhît-bi't-Teklif*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters (III), Kahire 1986.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) met. ve çev. İlyas Çelebi*, nşr. Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları (I-II), İstanbul 2013.
- _____, *Fazlu'l-İ'tizâl-Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1986.
- _____, *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. İsâmuddîn Muhammed Ali, (ys.) 1985.
- _____, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Dâru't-Turas, Kahire 1966.

- Koloğlu**, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- Murtazâ**, Şerif, *el-Hudûd ve'l-Hakaik* (Resâilu'l-Murtazâ içerisinde), thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum h. 1405.
- Nâtık bi'l-Hakk**, Ebî Talib Yahya b. Huseyn, *Tavâliu-İlmi'l-Kelâmî'l-Mu'tezilî-Kitabu'l-Usûl-li-Ebî Ali b. Muhammed b. Hallad-el-Basrî ve Şuruhuhu*, (Basran Mu'tazilite Theology Abu Ali Muhammad b. Khallads Kitab al-Usûl and its reception) tlf. Camilla Adang-Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, nşr. Brill, Leiden/Hollanda 2010.
- Nisâbü'rî**, Ebi Reşid Said b. Muhammed b. Said, *Mesâilu'l-Hilâf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.
- Ömer Hamdan**-Sabine Schmidtke, *Nuketü'l-Kitâbi'l-Muğnî*, nşr. el-Ma'hadü'l-Almanî li'l-Ebhasî'ş-Şargıyyi, Beyrut 2012.
- Özdemir**, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematığı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 8, sayı: 2, Sivas 2001.
- Râvi**, Abdussettar, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, nşr. el-Müessesetu'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- Rosenthal**, Franz, *İslam'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Subhî**, Ahmed Muhammed, *fî-İlmi'l-Kelâm-Dirasetü'n-Felsefiyyetün-li-Erâi'l-Fıraki'l-İslamiyye-fî-Usûli'd-Dîn (Mu'tezile)*, nşr. Dâru'n-Nehzati'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Yar**, Erkan, *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*, Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Elazığ 2001.
- Yemânî**, Muhammed b. İbrahim el-Vezir, *el-Avâsım-ve'l-Kavâsım*, (I-IX), nşr. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1994.
- Zeynî**, Hüsnü, *el-Akl-inde'l-Mu'tezile-Tasavvuri'l-Akli-inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, Beyrut 1980.
- Zemahşerî**, Cârullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke, Beyrut 2007.

