

İnsanın Ceza ve Mükâfatı Hak Ettiği Kuramının Teolojik Analizi: Mu'tezile'nin "İstihkak" Teorisi

Bayram Çınar*

Öz: İnsan sorumluluğu, "istihkâk" teorisinin en temel bileşenidir. Zira insan sorumlu değilse bir tekliften söz etmeye imkân yoktur. Bu sorumluluğun bilişsel kaynağı akıl ve iradedir. Din ise söz konusu bu sorumluluğun epistemolojik kaynağını oluşturur. Diğer tüm bedensel özellikler ve bütün fiziksel olanaklar ise bir bütün olarak bu sorumluluğun ontolojik kaynağını oluşturur.

İslam kültür geleneğinde insanın sorumluluğu bir olgu olarak kabul edilmiş olmasına karşın, cennet ve cehenneme insanın kendi eylemlerinin bir sonucu olarak bir hak edişle mi gittiği konusunda ortak bir karara varılamamıştır. Farklı ekol ve mezheplerin konuya ilişkin söylemleri konuya ilişkin literatüre yansımıştır. Mu'tezile ekolü İslam fırka geleneğinde insanın kendi edim ve davranışları ile hak ettiği görüşünü net bir biçimde dile getirilmiştir. Bu yönüyle İslam kelam geleneğinde insanın eylemleri ile ahiretteki durumunu belirlediğini söyleyebilmemize imkân veren yegâne ekol Mu'tezile'dir. Bu teolojik gelenek, insana Allah'ın bir potansiyel verdiği ve eylemlerinden sorumlu tuttuğunu varsayar. Buna göre insan dünyadaki yaşamında kendisine verilen potansiyel çerçevesinde, eylemlerde bulunarak ahirete hazırlanır. Allah'ın insana bu yolculuğunda dini olarak rehberlik edecek her türlü donanımı yarattığı, böylece insana haksızlık edilmediğini teolojik olarak öngörür. İslam kelam geleneğindeki diğer ekollerin ise Mu'tezile düzeyinde bir hak edişten söz ettikleri söylenemez. Bu ekollerden Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin konuya ilişkin teolojik yorumları kesb kavramı çerçevesinde olmuş, fakat asla Mu'tezile'nin *istihkak* söylemi düzeyine ulaşamamıştır. Çalışmamız, Mu'tezile'nin konuya ilişkin teolojik düşüncesinin bir sonuç cümlesi olan "*hak etme*" teorisinin zihinsel kaynağı ve kökenini irdelemeye ilişkindir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Mu'tezile, İstihkak, İnsan sorumluluğu, İnsan iradesi.

The Theological Analysis of the Human's Penalty and Their Awarding Theory: Mu'tazila's "İstihqâq" Theory

Abstract: Human responsibility is the most fundamental component of the "reward and punishment" theory, because if a person is not

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye.
PhD., Teacher, Ministry of Education, Ankara, Turkey.
kocacinarby@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>

responsible, it is not possible to talk about a proposal. The cognitive source of this responsibility is reason and will. Religion is the epistemological source of this responsibility. All other physical possibilities constitute the ontological source of this responsibility as a whole.

Although human responsibility is accepted as a fact in the tradition of Islamic culture, there is no consensus on whether people go to heaven and hell as a result of their own actions. The discourses of different schools and sects on the subject have been reflected in the literature on the subject. The school of Mu'tazila has clearly expressed the view that people deserve the result obtained by their own actions and behaviors in the tradition of the Islamic sect. In the Islamic theological tradition, the only school that allows us to say that man's actions determine his condition in the hereafter is Mu'tazila. This theological tradition assumes that God gives man a potential and holds him responsible for his actions. Man prepares for the hereafter by acting within the framework of the potential given to him in his life in this world. It theologically predicts that God has also created the elements that will guide people in this journey, so that human beings are treated with justice. Our study, as a concluding statement, aims to examine the mental origin of the theory of "reward and punishment theory" within the Mu'tazila sect.

Keywords: Theology, Mu'tazila, "Reward-Punishment" Theory, Human responsibility, Human will.

Giriş

İslam dindarlığında bireyin ahiretteki konumu ile insanın edimlerinin bir ilişkisi olmadığı, i'kâb ve teklifin iki ayrı şey olduğu anlayışında olan ekollere rastlanmıştır. Eş'arî ekol bu görüşü temsil eder.¹ Öte yandan insan fiillerinin onun karşılaşacağı sonucun sebebi ve kaynağı olduğunu savunan ekollere de rastlanmıştır. Bu dini yaklaşımın da Mu'tezile tarafından savunulduğu söylenmiştir.² İslam kültür geleneğinde teklifin bir hak ediş kaynaklık ettiği şeklinde yorumlanabilecek teolojik bir değerlendirmelerde bulunan yegâne mezhebin Mu'tezile olduğu, diğer ekollerin ise bir hak ediş teorisine farklı gerekçelerle daha mesafeli davrandıkları söylenebilir. Mu'tezile'nin temsil ettiği bu görüş *tefviz* olarak isimlendirilmiştir. Sözü edilen diğer ekollerin yaklaşımları ise *cebir* ve *kesb* şeklinde ifade edilmiştir.

.....

- 1 Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 336.
- 2 Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 273.

Cebrî ekolün ceza ya da i'kâbın insan tarafından hak edildiğine ilişkin bir iddiasından bahsetmeye, onların insan fiillerine ilişkin anlayışları sebebiyle olanak yoktur. Mâturîdî ve Eş'arî'nin farklı yorumlarını yaptığı kesb teorisi ise insan fiillerine ilişkin ara bir çözüm önerisi olup, bunlardan Eş'arî yaklaşım Cebri ekole, Mâturîdî ekol ise Mu'tezile'ye daha yakın bir görünüm arz eder. Bu değerlendirme, Eş'arî ekolün, insana fiil nispet ederken, bunun mecazi bir nispet olduğu yönündeki kanaati sebebiyledir.³ Mâturîdî ekolü Mu'tezile'ye yakınlaştıran ise onların vucûh (yön) nazariyesi ile kulun fiilini yapma yönüyle insana, yaratma yönüyle ise Allah'a tam nispet etmeleridir. Mâturîdî ekolün kesb yorumu, kulun fiillerine ilişkin bir hak edişten bahsetmeye tam olarak imkân vermese bile bu nispet Eş'arî nispetten daha güçlüdür denilebilir.

Mu'tezile'nin bu bağlamda durduğu yer, insanın kendisine verilen imkânlar ile kendi fiilinin yegâne faili olduğu şeklindedir. Bu durum eylemin öznesi olarak kulu, yaptıklarının yegâne sorumlusu yapar. Onların bu yaklaşımları sebebiyle kişinin başına gelen musibet ve kötülüklerden Allah'ı itham etmesi ise olası değildir. Onların bu algısında, bireyin başarısını da kimse ile paylaşması gerekmez. Mu'tezile ekolünün konuya ilişkin bu farklı değerlendirmesi, onların insan fiillerine ilişkin yaklaşımlarının bir sonucudur ve onlar fiile ilişkin tüm sorumluluğu insana yükledikleri gibi, fiilden doğan tüm faydayı da insan verirler. İstihkak (hak ediş) da fiilden doğan fayda ve zararın teolojik olarak insana ait olduğunu ifade eder.

İslam düşünce geleneğinde *cebrî* ve *tefvizci* yaklaşım da tarafların insan fiillerine yüklediği anlam ile yakından ilişkilidir. Mu'tezile'nin savunduğu *istihkak* teorisi, hem ceza hem de mükâfatı bireyin hak ettiği temeline dayanır ve tefvizci anlayışı temsil eder. "*Mükâfatı hak etme*" nin arka yüzünü oluşturan *cezaya müstahak olmak* da yine aynı bakış açısının gereği olarak bu ekole göre bireyin kendisine aittir. Söz konusu ekol insanı eylemlerinin faili kabul ettiği için, bu fiillerden doğacak *fayda* ve *zarardan* da insanı sorumlu tutar. Buna göre insan hem ödülü hem de cezayı fiilleri ile hak eder.

Adalet ilkesi ve insanın sorumluluğu gereği; kul itaatte bulunması gerekendir. Allah ise kulu fiillerden sorumlu tutan, - *sahibu't-teklif* olarak - hak edene hakkını verendir. O ahirette kulun dünyada yaptıklarının bir sonucu

3 Ebu Bekr İbn Fûrek, *Müccerradi Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987),73.

olarak gereğini yapar. *Yaparsan-yaparım* şeklinde, bir *telazum* ifade eden bu algı, Mu'tezile'nin kul fiilleri bağlamındaki temel yaklaşımını ifade eder. Bu teori Allah'ın inayet ve ihsanını ise dışlamasa bile ödül ve cezada temel olanın, teklif ilkesi ile bağlantılı olarak insan eylemleri olduğunu, onlar bu yaklaşımlarında varsaymışlardır. Zira onlara göre temelde *sevap*, *itaatin* karşılığıdır ve ancak *iradi* bir tercihin eseridir. Fakat mükâfatı Allah insanın hak ettiğinden fazla ve kereminin gereği olarak kat be kat fazla verir.

İnsana fiillerini mecazen nispet eden ve insan fiilinin gerçek öznesinin Allah olduğunu varsayan Eş'arî kesb kuramında ise insan fiile zorlanmış, mecbur bırakılmış olur ki bu mecburiyet, iradi olarak itaat etmeye değil, baş eğdirmeye karşılık geldiği iması verir. Bu durumun literal okunuşu fiilin sevabı gerektirmediğidir. Çünkü onların sunumuna göre kulun fiil, iradî değil icbarî'dir. İnsan eylemlerinin gerçek nispetini Allah'a yapan bu teolojik okumada, fiillerin bir hak edişi gerektirmesi bu yüzden öngörülmez. Ahiret hayatının temel dayanağı olan *sevap* ve *i'kab* da bu eylem yorumunda anlamsızlaşacaktır. Bu durumda; İslam inancının önemli bir bileşeni olan ahiret inancının anlam kaybına uğramaması için, sisteme eklenen çözüm önerisi Eş'arî kuramda, *sevap* ve *i'kabı* Allah'ın rahmetinde çözüme çabasıdır.⁴ Buna göre Allah kullarından dilediğini, cennete dilediğini ise ateşe koyacaktır. Bu durumun ortaya çıkardığı teolojik sorun, insan sorumluluğu ne anlam ifade ettiği ve teklifin neden var olduğudur.

Allah merkezli insan fiili yorumunun doğurduğu bu sorunlar, Eş'arî ekolün Allah tasavvurundan kaynaklanır. Teklifin, *sorumlu tutulan* ile *sorumlu tutan* arasında bir mutabakat olduğunu, dolayısıyla hem sorumlu tutanı (Allah) hem de sorumlu tutulana (kul) bağladığını varsaymak gerekecektir. Bu durumun ise Allah'ın dilediğini yapan olması ile çeliştiği varsayılır. Zirâ Eş'arî teolojik yorum her durumda Allah'ın "*keyfe mâ yeşâ, keyfe mâ yurid*" olduğunu öngörür. Dolayısıyla birinin varlığı durumunda, ötekenden söz edilemeye imkân yoktur. Oysa Eş'arî gelenek teolojik bir ilke olarak Allah'ın yaptıklarından sorumlu tutulamayacağını varsayar. Ortaya çıkan teolojik denklemde, Eş'arî ekolün teolojik kabullerinde Allah dilediğini yapan olduğu için, O'nun tekliften doğan sorumluluğunun olamayacağı teolojik olarak onaylanır. Oysa her

4 Bayram Çınar, "İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı", *Danışname 2/* (2021), 127-138.

irade beyanının zıddını imkânsız kıldığını, bunun ise bir sınırlama olduğunu, bu teologların görmesi beklenirdi.⁵ Söz konusu tanrı algıları sebebiyle onlar Allah ile kulu arasında tekliften doğan hukukî ve ahlakî sorumluluklarının olabileceği varsayılmamışken; kulun rabbine karşı sorumluluk ile mükellef olduğu, varsayılmıştır.⁶

İstihkak teorisini onaylamayan Eş'arîler açısından, insanın fiilleri ile cenneti hak etmesinin önündeki bir diğer teolojik engel ise nimetin şükürü gerektirdiği denklemi üzerinden kurulmuştur. Buna göre insan doğuştan bir sürü nimetle donatıldığı için, dünya hayatındaki bütün itaatleri, hayatı boyunca kendisine verilen nimetlerin şükürünü eda etmeye bile yetmeyecektir. Bu teolojik algı ile de onlar insan fiilleri ile cenneti hak edemez sonucuna ulaşırlar. Bu teolojik çıkarımın bir sonucu olarak cennet, insanın bir kazanımı değil, Allah'ın ihsanıdır şeklinde bir eğilim gösterirler. İnsana fiilleri konusunda tam bir özne statüsü de vermeyen bu dindarlık iddiası, insanın fiilleri ile kendi durumunu belirlediğine ilişkin iddialı söylemlerden da bu yüzden kaçınmıştır. Sonucu Allah'ın ihsanın belirlediği değerlendirmesi bu teolojik okumada onlar açısından daha makul bir dindarlık iddiası olarak görülür.⁷ Fakat bu durumda bile ekolün insanın cezaya çarptırılmasının izah etmesi gerekecektir. Çünkü insanın cenneti hak edemediği, bir teolojik algıda, *asî* ve *muhtinin* cehenneme nasıl müstahak olduklarının, teolojik izahı gerekmektedir. Zira cennetin lütuf olduğu bir durumda cehennemın hak edilmesine imkân yoktur. İnsanın, kendi fiillerinin öznesi olarak kabul edilmediği bir teolojik okumada, isyan fiilinin isyancıya nispeti de kolay olmayacaktır. Fakat bu ekolün konuya ilişkin teolojik algısı "*i'kabu'l-kafirine min Allah'i tealâ adlun ve sevabu'l-müminine min Allahi fadlun*"⁸ şeklinde olmuştur.

İnsanın fiillerinin onun ahiretteki durumunu belirleyeceği iddiasının savunucusu olan Mu'tezile ile insanın ahiretteki konumunu belirleyen kulun edimlerinin değil, Allah'ın iradesi olduğu şeklindeki Eş'arî anlayışın sınırlarını belirlediği bir zeminde, teolojik polemikler yaşanmış, taraflar kendi iddialarını güçlendiren ve muhatabını zor durumda bırakan argümanlar

.....

5 Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

6 Mehmet Türkeri, "Ahlak Felsefesi Açısından Eş'arîci Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/(2004), 29-52.

7 Bayram Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.

8 İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 99.

geliştirmişlerdir.⁹ Bu polemiklerde Eş'arî'nin eleştirisi, Mu'tezile'nin kula fiil nispet ederek Allah'ın kaderi dışında bir kader takdir ettikleriyken, Mu'tezile adına Kâdî Abdulcebbar'ın muhataplarına eleştirisi ise insana eylemlerini nispet etmemelerinden dolayı, onların işledikleri günahları Allah'a nispet etmelerine sebep olduklarıdır. Onların, ahirette şeytanlara "bizi sen saptırdın" demelerine imkân veren argümanları sağladıkları şeklindedir.¹⁰ Bu temel tartışmalara ek ve bununla kısmen bağlantılı daha alt tartışmalar da İslam kültür geleneğinde gündemi işgal etmiştir. Hak ediş teorisinin bir yansıması gibi görünen bir tartışma da insanın sonlu bir yaşamda nasıl sonsuz bir cenneti hak ettiği ya da cehenneme müstahak olduğudur. Cehm b. Safvan'a nispet edilen cennet ve cehennem sonlu olduğu iddiası, bununla bağlantılı gündeme gelmiş görünüyor.¹¹ İstihkak teorisinin bir gereği olarak, işlenen suç ile alınan ceza arasında bir oranın olması gerektiği, kelamcılar arasında gündeme getirilmiş ve konu tartışılmıştır. Buradaki temel soru, sınırlı ömründe insanın nasıl ve hangi nedene dayalı olarak, ebedi cehennemi hak etmiş olabileceğidir.

Öte yandan insana fiillerinin nispetini güneşe doğmanın, suya akmanın, taşa düşmenin nispeti gibi gören, her eylemin ardında ilahi kudret ve iradeye dikkat çeken, dolayısıyla hak ediş teorisini onaylamayan Cebriyye, kendi teolojik anlayışlarının daha doğru bir yaklaşım olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bunların birinde şiirlerinde zühdü konu alan şair Ebu'l-Atâhiyye, halifenin huzurunda oldukları bir zaman diliminde, Mu'tezile ekolünün imamlarından Sümâme b. Eşrâs ile münazara yapmak ister. Halifeden olur aldıktan sonra; fiilin insana nispetini konu alan bu münazarada şair, elini havaya kaldırarak ve Sümâme'ye dönerek: "bu eli hareket ettiren kimdir" diye sorar. Sümâme, "anası "söz konusu fiili" işlemiş olandır" diyerek farklı çağrışımları olan bir cevap verdiğinde. Ebu'l-Atâhiyye, halifeye dönerek, bana küfrediyor ediyor, diye yakınınca Sümâme; kendi görüşü ile çelişti; savunduğu görüşe muhalif davrandı diyerek, halifeye münazaranın sonuçlandığını söyler.¹²

.....

9 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyj ve'l-bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısıriye, 1955), 90-91; Kâdî Abdulcebbar el-Hâmêdânî, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, thk. Abdulkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996), 772-778.

10 Bayram Çınar, "“Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir” Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apolojisi mi?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.

11 Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. (Beyrut: Evraku'ş- Şarkiya, 1993), 12.

12 Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermont (Tahrân: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386), 135.

Şair, elini hareket ettirerek, kulun fiilinin Allah'a nispet edilmesi gerektiğine Sümâme b. Eşrâs'ı ikna etmek arzusundadır. Fakat Sümâme, psikolojik bir referansı da bulunan ifadesi ile şâirin egosunu gıdıklamış ve onun iddiasının aksine bir tavrı sergilemesine sebep olmuştur. Onun " Sümâme, bana kötü kelimeler söylüyor" ifadesi, Sümâme'yi kendi fiilinin öznesi olarak sunmakta ve itham etmektedir. Oysa kulun fiilinin Allah'a nispet edildiği bir teolojik okumada, Sümâme'nin suçlanmasına imkân yoktur.

Tüm bunlardan sonra; *İstihkaktan* bahsedildiği takdirde, insana sonucu hak edebilecek enstrümanı takdir etmek de gerekmektedir. Zira teklif ve kuluk teorisi, itaat talep eden *Allah* ve kendinden itaat talep edilen *kul* algısında dayanır. Bu teolojik algıda *insana fiilinin tam anlamı ile nispet edilmesi* ve *insanın gerçek bir fail olarak onaylanması*, sözü edilen teorinin diğer bileşenidir. İnsana fiil nispet edilmediği takdirde ise *istihkak* teorisini tartışmaya imkân yoktur. Çünkü bu durumda bir hak edişe dayanak olmayacak ve iddia, anlamsız olacaktır. Buna göre istihkakın doğal koşutu, *bireyin onu elde etmek için gerekli eylemde etkin olduğunun kabul edilmesidir*. Bu yüzden istihkak teorisini onaylamayan ve bir kesb yaklaşımının savunucusu olan Eş'arî ekolün değerlendirmesi, cennetin Allah'ın lütuf ve ihsanı olduğu, Cehennem ise O'nun adaletinin gereği olduğu şeklindedir.¹³

İslam kelam geleneği içerisinde kulun fiillerini yorumlamaya çalışan teolojik geleneklerin farklı hareket noktaları, onların ulaştıkları sonuçların öncüllerini oluşturur. Çalışmamız istihkak teorisini onaylayan ve insanın fiilleri ile hem cenneti hem de cehennemi hak ettiği görüşünü savunan yeğâne ekol görüntüsü veren Mu'tezile'nin anlayışına mesnet olan gerekçeleri ortaya koymak ve bu sonuç cümlesinin ardındaki öncülleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Eş'arî'nin kesb yorumu, hak ediş teorisinin daha uzağındadır. Mâtürîdî kesb yorumu ise istihkak teorisine daha yakın bir kesb yorumu görüntüsü verir. İstihkak teorisini daha belirgin hale getirmek ve alternatif söylemler ile kıyaslamaya imkân aramak sadedinde, kesb yorumları da çalışmamıza dâhil edilerek bir hak edişe karşılık kullanılıp kullanılmayacakları tartışılacaktır.

.....

13 Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1991), 22.

Konu üzerine doktora tezi düzeyinde çalışma yapmış Hüseyin Maraz, alana ilişkin envanteri ortaya çıkarmıştır. *Maraz, çalışmasında Mu'tezile'nin ne düşündüğüne yönelmişken, biz neden böyle düşündüğüne yoğunlaşacağız.* Dolayısıyla her iki çalışmanın kavramsal zemini aynı olsa bile ulaşmak istedikleri sonuçlar farklıdır. Öte yandan bizim konuyu çalışma nedenimiz, *cebr-kesp* ve *istihkak* teorilerini ayrı ayrı ele alan çalışmalar yaparak “teklif” olgusun bütünlüklü bir zeminde görebilmek arzusudur. Konuya ilişkin olarak *İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi*¹⁴, *İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş'arî'nin Kesb Kuramı*¹⁵ gibi çalışmalar tarafımızca yapılmış olup, bu konuda uzmanlaşmak arzusundayız.

Konuya ilişkin temel öncülümüz dolayısıyla hipotezimiz, *parça sosyal bilimlerde bütünü her zaman temsil etmez. Bütünlüklü bir algıya sahip olunmadıkça parçalar bütüne ilişkin konuşmamıza imkân vermez. Dolayısıyla bütüne ilişkin konuşmak istiyorsak, bütünü oluşturan tüm bileşenler görülmek zorundadır.* Bu çalışma konuya dair dördü yayımlanmış bir anlama çabasının beşinci ve son ayağını oluşturmaktadır.

1. Kulların Fiilleri ve Ahirette İnsanın Konumu İle İlişkisi

İslam kelam geleneğinde insanın ahiretteki akıbetinin onun eylemlerinin bir sonucu olduğu, dolayısıyla insanın ahirette bulunduğu yerin önceden takdir edilmiş olmayıp, bir hak edişin neticesi olduğu, Mu'tezile tarafından savunulmuştur. Bu görüş, onların insan fiillerine ilişkin yaklaşımının neticesidir. *İstihkak* teorisi olarak görülebilecek bu teolojik yaklaşım, onların teolojik kabullerinin tümünün bir sonuç ifadesidir. Dolayısıyla bu söylem Mu'tezile'nin teolojik diğer tüm söylemleri ile doğal olarak ilişki içerisindedir. Bu yönüyle sistem içi bir tutarlılığın olması beklenir. Aksi durum ekolün teolojik anlayışlarında bir tutarsızlığın olmasını gerektirir. *İstihkak* teorisinin Mu'tezilî yorumunun, temelde şu teolojik kabullerin ürün olduğu varsayılabilir.

- *İnsan evrende başıboş bırakılmamış, yaptıklarından sorumlu tutulmuştur.*¹⁶ Bu ilke İslam öğretisinde teklif teorisinin temelini oluşturur.

.....

14 Bayram Çınar, “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu ilişkisi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31–44.

15 Çınar, “İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş 'arî'nin Kesb Kuramı”, 127-138.

16 el-Kıyamet 75/36.

- *İnsana, yüklediği bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için belirli donanımlar yüklenmiş ve insan desteklenmiştir.¹⁷ Bu donanımlar biyolojik, ontolojik ve epistemolojik vb. olarak tasnif edilebilir. Bu konu istitâat teorisi ile bağlantılıdır. Mükellefin bu donanımlara sahip olmaması ise teklifi düşürür.¹⁸ İslam kelam geleneğinin genel kabulü bu yöndedir. Eş'arî ekolün teklif-i mâ lâ yutâkı teorik olarak kabul ettiği varsayılsa bile pratikte, Eş'ârî'nin de bunu onaylamadığı, aksi uygulamada bulunduğu söylenmiştir.¹⁹*
- *Kendisine sağlanan bu olanaklar insanın dâru'l-ımtihan olan dünyadaki yapıp ettikleri, onun dâru'l-karâr olan ahiretteki durumunu belirleyecektir.²⁰ Öte yandan "ed'dunyâ mezrâu'l- ahire" anlayışı, İslam ekollerinin tümü tarafından teorik düzlemde benimsenmiş, fakat bunu Mu'tezile daha belirgin biçimde öne çıkarmıştır.*
- *İnsan, kendisine sağlanan zihinsel, bilişsel ve fiziksel tüm imkânlar ile teklifi üstlenir ve bunlardan kendisi için bir fayda elde eder. Mu'tezile'nin maşlahâ (salah-aslah) kavramı tam da bu faydayı işaret eder.²¹ Buna göre teklifin kulun faydasına olduğu yönündeki tez, bu sebep-sonuç ilişkisinden beslenir. Teklif, bu durumda sebep, elde edilen sevap ise sonucu temsil eder. Bu yönüyle söz konusu ekolün insan fiillerine ilişkin, yargısında determinist olduğu söylenebilir. Buna karşı Eş'arîler ise Allah-âlem ilişkisinde bir zorunluluğu değil, potansiyel ve imkânı öngörmektedirler.²² Konuyu Allah'ın iradesi bağlamında yorumlayan bu yaklaşımda, sebep-sonuç arasındaki bağlantı gereklilik olarak değil, bir imkân hatta biri birinden bağımsız²³ "ayrılık" iki yapı şeklinde ele alırlar.²⁴ Bu teolojik yaklaşım onların Allah'a vucûbu nisbet etmekten kaçınmalarının doğurduğu bir sonuç cümlesidir. Zira onlar evrende bir zorunluluğu*

.....

17 el-İnsan 76/2.

18 el-Bakara 2/286.

19 Cuveynî'nin bu bilgiyi teklifin pratik yönünü tartışan Fıkıh usulü eserinde dile getirmiş olması ise oldukça dikkat çekicidir. Zira burada teklif ve amel konusu konuşulacaktır. Bk. Ebu'l-Meâlf el-Cuveynî, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib 2 Cilt (Devha: Câmiatu Katar, 1978), 1/102.

20 ez-Zilzal 99/7-8.

21 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

22 Binyamin Abrahamov, "Gazali'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 115-141.

23 Gazzâlî, teklif ayrı şey mükafat ve ceza ayrı iki şeydir algısıyla, bu iki yapı arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğu algısını onaylamaz. Bk. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 153.

24 Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 154.

onayladıkları takdirde, Allah'ın dilediğini yapma imkânın kalmayacağı görüşündedirler.

Belirtilen bu ilkelerden sonra;

Mu'tezile, insanın kendi tasarruflarının faili olduğuna kani olmuş, meseleyi bu bağlamda yorumlamıştır.²⁵ Buna göre adil olan Allah, *kullarına gerek iyiyi gerekse kötüyü yapabilecek donanımlar ile donatmış, insanı iyi ve kötüye ilişkin bilgilendirmiştir. Bir sorumluluk olarak da insana emir ve nehiylerde bulunmuştur.*²⁶ Teklif kuramını ifade eden bu denklemin gereği olarak; insanın yaşam süresince; bu emir ve yasaklara riayet ederek yaşaması beklenir. Kurama göre insan kendisine verilen imkânlar ile yaptığı iyi fiillerin karşılığında mükâfatlandırılacak, yanlışları sebebiyle de i'kâba müstahak konuma gelecektir.²⁷ Bu teolojik yorumun bir sonucu olarak ise Mu'tezile, ahireti insan sorumluluğunun bir neticesi olarak yorumlamıştır. Buna göre; insanın edimlerinin, onun akibetini belirleyeceği, teolojik bir ilke olarak bu ekolce onaylanmıştır. Eş'arî kuram ise tanrı merkezci bir teolojik yorumu tercih ederek, dilediğini yapan dilediğine hükmeden bir Allah yaklaşımı ile sorunu Allah'ta çözmek istemiştir.²⁸ Eş'arî ekoldeki yorumu ile savunulması çok da kolay olmayan kesb kuramının, fiili insana nispeti, yeterince güçlü olmayan, zayıf bir dayanak sunar. Oysa Kur'an, insan sorumluluğunu onun ahiretteki hesabının temel ögesi olarak sunarak, insana fiilin nisbetinin daha güçlü olması gerektiğini ima eder.²⁹

Cebrî kuram, insanın muhatap olduğu ceza ve mükâfatı, bütünüyle Allah'ta çözen bir söyleme sahip olduğu için, onların ceza-mükâfat³⁰ kuramına ilişkin bir değerlendirmesinin olması ise teorik olarak beklenemez. Zira

.....

25 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fî usûli'd-dîn*, 130.

26 Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul*, thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih (Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye, 2002), 176.

27 el- Ahkâf 46/14.

28 İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 124-134.

29 er-Rûm 30/41;el-Mutaffifin 83/ 7-17.

30 Arapça'da ceza kavramı nötr bir kavram olup, "bir şeyin bedeli ve karşılığı" anlamına gelir. Kavram bu kullanımına bağlı olarak *iyiliğin cezası mükâfat, kötülüğün cezası da i'kabdır* şeklinde bir anlam zenginliği sunar. Rahman suresi 60. ayette bu durum "*hel cezâu'l ihsan ile'l ihsan*" şekliye kavramın çift yönlü kullanımına vurgu yapılmıştır. Fakat Türkçe'de kavramın sadece negatif vurgusu öne çıkarılarak *i'kabı gerektiren şey, ya da işlenen suç karşılık ödenen bedel* anlamıyla karşılanmıştır. Bu sunumda kavramın negatif vurgusu öne çıkarılmış, sunduğu pozitif imkânlar ise terkedilmiştir.

bu ekolün, teklifi dini metinler sebebiyle onayladığı söylenebilirse de insana bu sorumluluğu yerine getirecek bileşenleri nispet etmekten kaçınan teolojik kabullerinden dolayı, teklif kuramını Cebrîyye içerisinde tartışmaya imkân yoktur. Çünkü onların insana eylemde bulunmak için gereken irade, kudret gibi temel bileşenleri nispet ettikleri söylenemez.³¹ Bu anlayışın bir sonucu onların anlayışlarına göre insanın akîbeti önceden takdir edilmiştir. Buna karşın Mu'tezile'nin teklif doktrini ise ilah, kuluna belirli çerçevede sorumluluklar yükler, itaat edenleri bu mutabakat üzerinden ödüllendirir. İsyân edenleri de yine oyunun en başında belirlenen kurallar gereği cezalandırır.

Bu teolojik algı ekolün *el-va'd ve'l-vâ'id* ilkesi çerçevesinde tartışılmıştır.³² Buna göre Allah'ın, başlangıçta kendisinin belirlediği kurallara muhalefet etmesinin ise Allah'ın ahlakîliği ilkesi çerçevesinde mümkün görülmeyeceği, aksi durumun O'nu güvenilir bir ilah konumuna düşüreceğini varsayar. Eş'arî gelenek, ahlakîlik tartışmasını gündeme taşıyan bu durumu muhtemelen O'nun iradesini sınırlayacağı endişesiyle görmezden gelmiştir.³³ Mu'tezile, Allah'ın adaleti ve ahlakîliği temelinde kulluk teorisini hak ediş ilkesi ve kuramı ile ilişkilendirerek, benzerlerinden daha fazla bir yükü insana yüklemiştir. Bunu insanın özgürlüğü ekseninde okumanın da bir mahzuru yoktur.

2. Mu'tezile'nin İstihkak Kuramı

2.1. İstihkak Kuramının Bileşenleri

İstihkak; *bir sorumluluktan doğan kazanılmış değeri* ifade eder. İnsan fiillerine ilişkin istihkaktan, yani bir hak etme olgusundan bahis açıldığında, kaçınılmaz olarak bu hak ediş kaynaklık eden ön koşul olarak; bir *teklifin* ve kendisine teklif götürülen birey olarak *mükellefin* var olması icap eder. Buna ek olarak; hem *teklifin* hem de *mükellefin* niteliklerinin bilinmesi gerekir. Bu durum yüklenen sorumluluğun mükellef tarafından yerine getirilmesine imkân var mıdır? Mükellef bu görevi i'fa edecek donanıma sahip midir (?) soruları ile bağlantılıdır. Ayrıca bu fiillin doğurduğu *sonuçların* yani *ceza* ve *mükâfatın* içeriğinin de sorumlu tutulan birey tarafından bilinmesi gerekir. Zira teklifin,

.....

31 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 775.

32 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

33 Çınar, "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru", 79-110.

mükellef açısından bir motivasyon kaynağı olması; cezanın caydırıcı, ödülün ise cazip bulunması ile yakından bağlantılıdır.³⁴

Buna göre tekliften bahsetmek için kaçınılmaz olarak şu unsurların var olması gerekir:

- *Sorumluluk* (teklif); bireyin bir fiili yapıp yapmamak konusunda aldığı emirdir.
- *Sorumlu* (mükellef); emredilen fiili yapmayı iradi olarak kabul eden bireydir.
- *Sorumluluk bilgisi*; kişinin ne ile sorumlu tutulduğundan haberdar olmasıdır.
- *Sorumluluk bilinci*; bu sorumluluğu üstlenebilecek iradi ve aklî yeterlilikte olmasıdır.
- *Sorumluluğu yerine getirecek imkân*; kendisinden istenilen eylemi yerine getirmek için bedensel ve fiziksel diğer bütün olanaklara sorumlu tutulan bireyin sahip olması gereğini ifade eder.³⁵

Mu'tezile'nin varsayılan istihkak teorisinin beslendiği zemin aslında insan sorumluluğuna ilişkin bu kavramlar zemininde sunulmuştur.³⁶ Bu sunum biçimi, Mu'tezile'nin isitihkâk teorisini kurgularken varsaydıkları bir şey miydi bilinmez fakat, onların tezlerini retrospektif (geriye dönük) yorumlarken oldukça kullanışlı görünüyor. Zira bu tasnifte varsayımın olguya mutabakat ettiği söylenebilir.

Dinin temel iddiası, insanın sorumlu tutulduğu ve bu sorumluluğun bir gereği olarak kendisine ilahi rehberlik yapıldığıdır. Böylece birey neyi, nasıl, ne zaman yapacağına ilişkin bilgilendirilir. Öte yandan kimin hangi fiillerden sorumlu tutulduğu, mükellefin hangi nitelikleri taşıması gerektiğinin de sorumluya bildirilmesi gerekmektedir. Bu rehberlik peygamber ve vahiy göndermek suretiyle ilahi irade tarafından yerine getirilmiş kabul edilir. Mu'tezilî âlimler nezdinde peygamberin gerekliliği buradan temellendirilir. Kâdî Abdulcebbâr; “şayet kulun maslahatına ise peygamber göndermek maslahat

34 Çınar, “Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru”, 79-110.

35 Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif (Erau'l Kâdî Abdulcebbârü'l-Kelamiyye)*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1971), 19.

36 Abdulkerim Osman, *Nazariyyetu't-Teklif*, 17-27.

ilkesi gereği zorunludur” sonucuna, bu bağlamda ulaşır.³⁷ Bu ifadenin Mu'tezilî teolojideki anlamı, Peygamberin gönderilmesi maslahat gereği ise gönderilmemesi adalet ilkesinin ihlali anlamı taşır. Çünkü nübüvvet kurumu, bu ekolde adalet ilkesi bağlamında ele alınmıştır. Onları iyiliğe götürecek ve kötülükten uzak tutacak unsurları kuluna sağlamak da onlara göre Allah üzerine vaciptir.³⁸

Buna göre teklif, sorumlu tutan ile sorumlu tutulan arasında bir iş bölümü ve anlaşmayı ifade eder. Böylece Mu'tezile'ye göre teklifin iki boyutu olduğundan söz edilebilir. Bunlardan ilki *sorumlu tutana ilişkin sorumluluklar* diğeri ise *sorumlu tutulana ilişkin sorumluluklardır*. Bu denklemde sorumlu tutan (*sahibu't-teklif*) Allah'tır. Sorumlu tuttuğu mükellefi, sorumluluklarını yerine getireceği enstrümanlar ile donatmak, mükellefi sorumlulukları konusunda bilgilendirmek ve onların edimlerinin sonuçlarının gereği olan yargılamayı yapmak *Sahibu't-teklife* aittir. Bu ekol tüm bu sorumlulukları Allah'a vacip görür. Teklif için gerekli olan ön koşullardan biri ya da bir kaçının eksik olması ise teklifin kul tarafından yapılmasına imkân vermez. Aksi durumda mükellef sorumluluğu alabilecek donanımları elde edememiştir. Dolayısıyla teklif ve sorumluluk sakıt olur.

Teklifin kula ilişkin tarafı ise, kendisine sağlanan imkân ve potansiyeller ile aldığı ilahi rehberlik doğrultusunda, teklif sahibinin taleplerini yerine getirmektir. Bu bağlamda ilahi rehberlik almamış fetret dönemi insanların durumu İslam kelimcileri arasında tartışılmış, Hz. Peygamberin Anne babasının durumu konuya ilişkin edebiyata yansımıştır.³⁹ Teklif için gerekli imkân ve potansiyelin sorumluluğun insan tarafından yerine getirilmesinin ön koşulu olduğu algısıyla kelimciler meseleye dikkat çekmiş, aksi durumun insanı sorumluluktan hali kılacağı, Mu'tezile dışı diğer ekoller tarafından da paylaşılmıştır. Mâtürîdî, teklife ilişkin bu donanımları *selametu'l-esbab* ve *sıhhatu'l-alât* olarak kavramsallaştırır.⁴⁰ İlahi rehberlik ve zihinsel-fiziksel imkânlar kendisine temin edilen birey, artık sorumluluk almaya hazırdır kabul edilir.

.....

37 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 563.

38 Kâdî Abdulcabbâr el-Hâmedânî, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 15/36,37.

39 İbn Kemal, Kemalpaşazâde, *Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm*, nşr. Ahmed Cevdet, *Resâ'il-i İbn Kemâl* (İstanbul: Matbatu İkdâm, 1316), 91-87.

40 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 389,391.

İslam dindarlığında bedensel yeterliliği olmayan bedensel ibadetlerden, mali yeterliliği olmayanlar da mali sorumluluklardan sorumlu tutulmaları bu ilke ile bağlantılı olarak herkese aynı sorumluluk değil, kişiye göre sorumluluk algısı ile okunabilir. Bu bağlamda, teklif koşullarının kısmen ya da tamamen olmaması, sorumluluğun da kısmen ya da tamamen sakıt olmasını gerektirmiştir. Çocukların dinen sorumlu görülmemeleri, Mu'tezile açısından belirli bir zihin ve beden olgunluğuna sahip olmasından sonra ancak kişinin mükellef kabul edilmesi, *imkânı olmayanın sorumlu olamayacağına* ilişkin kanaate kaynaklık eder.⁴¹ Zihinsel donanıma sahip olmasına karşın; bireyin bedensel eksiklikleri de kişinin bazı sorumluluklardan istisna edilmesini gerektirdiği bu kurama göre varsayılmıştır. Öte yandan, sorumluluğu gerektiren fiilin edası için gerekli materyalin bulunmaması da bazı durumlarda sorumluluğu askıya almayı gerektirmiştir.⁴²

Kendisine doğuştan verilen akıl ve iradeyi, bireyin doğru biçimde kullanabileceği, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırabileceğinin varsayıldığı temyiz yaşında insanın mükellef kabul edilmesi, teklifte bireyin biyolojik ve bilişsel olgunluğunun gerekli görüldüğüne işaret eder.⁴³ Teklifin ancak iradi bir fiil olarak sahih olabileceği, zorlamanın ise teklifin butlanını gerektireceğine işaret eder. Bu yüzden kişinin iradesini dizginleyen fiziksel ve psikik engeller, teklifin askıya alınmasını gerektirir. *Aklı olmayanın sorumluluğunun olmadığı* varsayılması, zengin olmayanın malî ibadetlerden, sağlıklı olmayanın ise bedensel ibadetlerden kısmen ya da tamamen mazur görülmesi, "*imkânı olmayanın sorumluluğu da yoktur*" şeklinde bir çıkarımı sonuç vermiştir. O halde imkânı olanın bu imkânların el verdiği belirli sorumlulukları vardır. Bu sorumluluklar karşısında bireyin tutumlarının ise bazı sonuçları olmalıdır, şeklinde bir kabulü sonuç vermiştir.

Buna göre mükellefe ilişkin sorumluluklar, donanımlarının sağladığı imkânlar çerçevesinde, sorumlu tutulduğu fiillerde, sorumlu tutanın (Allah'ın) kurallarını gözetmek ve O'na itaat etmektir. Mükellef sorumluluğunu yerine getirdikten sonra, mükellef tutandan gereğini yapmasını istemektedir. Bu yönüyle, itaat eden birey, kendisine yapılan haksızlıklardan doğan hakkını

41 Harun Çağlayan, "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.

42 Âl-i İmrân 3/97.

43 es-Sâffât 37/102.

sahibu't-tekliften isteme hakkına hukuki ve ahlakî olarak sahiptir. Bu durum teklifin bir antlaşma ve Allah ile kul arasında bir sözleşme olduğu varsayımının hukuki bir neticesidir.⁴⁴ O'nun da gereğini yapması, yine bu mutabakatın gereğidir. Ve bu teklif iki taraf arasındaki hukuku belirler.

Bu varsayımına göre sorumlu tutan dolayısıyla *sahibu't-teklif* olan ve hesap görücü olan Allah'tır. Sorumlu tutulan, yaptıklarının hesabını verecek olan dolayısıyla teklifin muhatabı ise *kuldur*. Teklif ve kulluk kuramına göre insanın teklifi dünyada, mükâfat ve ceza ise ahirettedir. Mu'tezile'nin el-va'd ve'l- va'id ilkesinin ahirete dönük olması bu yüzdendir.

Buna göre teklif için gerekli olan donanımlar;

- Epistemolojik donanımlar (teklife ilişkin her türlü bilgilendirme bu gruba dâhildir.) Bu ilke, kulun ilk dini sorumluluğunun Allah'ı bilmek olduğu ile ilişkili olduğu varsayılabilir.⁴⁵ Zira Rabbi bilmeden onun sunduğu sorumluluğu omuzlamaya imkân yoktur. Bununla bağlantılı olarak Allah'a ilişkin ispat ve istidlaller de bu yüzden nastan istidlal ile değil, evrenden istidlal ile olur. Öte yandan teklife konu olan sorumlulukları bireyin anlayıp, onların kendi maslahatına olduğunu farkına varacak zihinsel olgunluk da bununla ilgilidir.
- Biyolojik ve bilişsel donanımlar (teklifi yerine getirmek için aklı-iradî olgunluk ve yeterliliğin tümünü temsil eder) Bu ilke, teklifin biyolojik altyapısı olan buluş ve temyiz ile ilişkilidir. Bu konu daha çok biyoloji ve tıbbın konusudur. Teoloji söz konusu bilimlerin sağladığı imkânları kullanır. Allâf, Mu'tezile adına *buluşu aklın kemali ve olgunlaşması süreci olarak sunar*, teolojik olarak bunu tespit etmeye ise imkân yoktur. Yapılacak olan ise sadece varsaymaktır. Oysa tıbbi olarak bu tespit edilebilir.
- Ontolojik donanımlar (teklifi yerine getirmek için ihtiyaç duyulan be-densel ve diğer her türlü fiziksel imkânı içerir)⁴⁶

.....

44 el-A'râf 7/6; en-Nahl 16/93; el-İsrâ 17/34-36.

45 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usul'l-Hamse, 39-43.

46 Biyolojik donanımları, ontolojik donanımlardan ayırma gereği konuyu yorumlamakta daha anlaşılabilir bir zemin arama çabasının sonucudur. Ontolojik olarak bir çocuk eksik değilken, akli melekelerini ve zihinsel yetileri kullanmak konusunda yetkin olmaması konusunda bir detaylandırmaya gitmek ve bu farkı göstermek içindir. Konunun kendi bütünlüğü içerisinde böyle

İslam dindarlığı, sorumluluğun ancak şer'î bildirimle sahih olacağını varsayar. Buna göre hakkında emir ve yasağın olmadığı bir konuda insanın sorumluluğundan söz edilemez. Bu yönüyle bireyin fiziksel ve bilişsel donanımları tam olsa bile, sorumluluk dini bir bildirim olmadıkça mümkün görülmemiştir. Bu konuda İslam mezhepleri arasında da bir farklılık olduğu söylenemez. Bir bütün olarak “*imkân*” olarak yorumlanabilecek donanımların biri ya da bir kaçının eksikliği, sorumluluğu ortadan kaldırır. Bu verilerin sağladığı bir zeminde *takat getirilemeyen bir sorumluluğun ise ahlakî olamayacağı, varsayılmıştır.*⁴⁷

Mükellefin sahip olduğu tüm donanımlar, Kelem'da *istitâat* kavramı ile ifade edilmiştir. Buna göre İslam dindarlığında *dini sorumluluğun epistemolojik kaynağı vahiy olarak kabul edilmiştir.* Böylece vahiy ve peygamberlik kurumu teklif ilkesinin bileşenleri olarak görülmüştür.⁴⁸ İslam kelim geleneğinin bir parçası olarak Mu'tezile'nin de bu konuda farklı düşündüğü varsayılamayacağı gibi, peygamberlik kurumunun gerekliliği de bu ekolde dile getirilmiştir.⁴⁹ Biyolojik ve ontolojik imkânlar sorumluluğu üstlenecek bireyde aranan diğer olanakları temsil eder.

Teklif, sonuç ilişkisi ise teolojik olarak şöylece denkleştirilmiştir; Varsayımaya göre; evren amaçsız olmadığı gibi, insan da boşuna yaratılmış değildir. O, bir amaç doğrultusunda var edilmiştir. Dünya hayatı, onun için sunum yapma ve ahirete hazırlık alanıdır. Oyun ve eğlence olsun diye yaratılmamış olan dünya hayatında insan, ölümle başlayacak bir başka hayata adım atacaktır. Bu hayat ahiret hayatıdır. Buna göre; Allah, dünyada insana belirli donanımlar sağlamış ve ona belirli sorumluluklar yüklemiştir. Vahiy ve peygamberler göndererek, insanı sorumluluklarının neler olduğu ve bunları nasıl yerine getireceğine, itaat etmediği takdirde de ne ile karşılaşacağına ilişkin bilgilendirmiştir. Bu bilgilendirme ve rehberliğe bağlı olarak insanın, sorumluluklarını yerine getirmesi beklenmiştir. Bu varsayımına göre; her edimin bir puanlama değeri

.....

bir ayrıma gitmek gereği olmasa, ontolojik donanımlar biyolojik donanımları da içerdiği için böyle bir ayrıma gitmek anlamsız bulunabilirdi. Zihinsel engelli ve çocuğun teolojik konumunu sair insandan ayırmak ve onların sorumlu olmadıklarını göstermek sadedinde böyle bir ayrıma gidilmiştir.

47 el-Bakara 2/286.

48 el- İsrâ 17/15.

49 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 15/ 35-37 ; Kâdî Abdulcabbâr, Şerhu'l-Usulî'l-Hamse, 563.

vardır, insan doğru edimlerinde artı puanlar alır, yanlış edimlerinde ise eksi puanlar alır. Ceza-mükâfat teorisi doğru ve yanlış edimlerin ölçümlenmesi esasına dayanır. Sonuçta yapılan muhasebede yanlışları karşılığında kul cezalandırılır. Doğruları karşılığında ise ödüllendirilir.⁵⁰

2.2. Mutezilede İstihkak Kuramı: Kulların Edimleri ile Sonucu Hak Ettikleri Varsayımı

Teklif sözlükte, *zorluk*, *sıkıntı*, *sorumluluk verme*, *görevlendirme* gibi anlamlara gelmektedir. *Mükellef* ise bir şeyi yapma zorunluluğu olan, kendisine buyrulan, sorumlu tutulan kimse olarak tanımlanmıştır.⁵¹ Tanımda kavramın, *sıkıntı*, *zorluk* ve *meşakkat* ile bağlantılı bir anlam zeminine dikkat çekilmiştir.⁵² Mu'tezile ise teklifi; "*sorumlu tutulan bireyin, kendisinde külfet ve meşakkat olan bir eylemi irade etmesi*" ya da "*kendisinde meşakkat olan bir görevi kişinin üstlenmesi*" şeklinde tanımlamıştır.⁵³ Onlar da bu yaklaşımları ile teklifi *külfet-meşakkat* ile ilişkili bir bağlamda ele almakla; bir sonuç talebi ve beklentisi içinde olduklarını ima etmiş olmaktadır. Zira iradi olarak bir fayda beklentisi olmaksızın meşakkate katlanmanın rasyonel olmadığı açıktır. Öte yandan mükellefin rasyonel bir insan olduğu ve akîl melekelerinin sağlıklı olduğu, teklifin ön koşulu olarak görülmüş ve sisteme dâhil edilmiştir. Bu durumda "*selim akıl*" bir teolojik sapkinlik ve mazoşizmi dışlayan bir görev üstlenir. Onların bu ele alışı, dilcilerin teklif kavramına yaklaşımları ile bir paralellik gösterir. Zira dilcilere göre de teklif, *bir faydaya karşılık meşakkate katlanmayı öne çıkarır*. Mu'tezile bu yönüyle teklifi, katlanılan meşakkati anlamlı kılan, *fayda ilkesi* temelinde rasyonel kılmayı amaçlamış görünür.⁵⁴ Öte yandan bu fayda, sadece maslahatı elde etme bağlamındaki pozitif faydandan da ibaret değildir. Kişi, kabîh olan negatif fiili terk ederek, zarardan da kurtulmuş olmaktadır. Bu da fayda ilkesinin Mu'tezilî algıdaki bir başka yönüdür. Bu yaklaşımları ile onlar, *pragmatizm* ile de teklifi ilişkilendirmişlerdir. Buna göre daha büyük bir menfaat

.....

50 ez-Zilzâl 99/7, 8.

51 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-sadr, 1414), "mükellef", 9/307; Ragıb el-İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut-Dimeşk: Dâru's-Sâmiye-Dâru'l- Kalem, 2009), "mükellef", 721,722.

52 El-İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, "mükellef", 721,722.

53 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/293.

54 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 20/2, 192; El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 181,182.

için göreceli bir meşakkat katlanılmış olunur ki; bu durum rasyonel bir varlık olan insanın doğası ile de uyumludur.

Mu'tezilî yaklaşıma göre istihkak teorisi öncelikle *usûlu'l-hamse*'den olan adalet ilkesi ile ilişkilidir. Bu ilke, söz konusu ekolde *istihkak* teorisinin aklı ve ahlakî temelidir.⁵⁵ *El- va'd ve'l- va'îd* ilkesinin ise bu teorinin motivasyon kaynağı olduğu varsayılmıştır.⁵⁶

Adalet ilkesine göre, Allah'ın kötü bir eylemde bulunmasına imkân yoktur. Bu yönüyle Allah kabîh fiil işlemez⁵⁷ dolayısıyla kabîh O'na nispet edilemez. O, çirkin şeyleri tercih etmeyeceği gibi, yerine getirmek zorunda olduğu şeylerde de O'nun bu ilke ile çelişmeyeceği varsayılır. Buna göre, Allah'ın fiilleri bir bütün olarak hasen'dir. Zira O'nun fiillerinin bir başka niteliği ise kullarının maslahatına uygun olmasıdır. Bu vasıflara sahip olan bir varlığın kötülükte bulunması ise onlara göre imkânsızdır.⁵⁸ Buna göre Allah'ın fiilleri bütünüyle adlin gereği olarak vuku bulur ve tamamen iyidir.⁵⁹ Mu'tezilî teolojik yorumda Allah'a nispet edilen bir fiilin hasen olduğu ispatlanamasa bile, Allah'ın fiilleri her durumda hasen olarak yorumlanır.⁶⁰ Öte yandan Mu'tezile, Allah'ın *fail-i muhtâr* olduğu onaylanmakla birlikte, Allah tabiatı icabı adil olduğu için, zulüm yapamayacağını da dile getirmiştir.⁶¹ Bu durum, onların teolojik yorumlarını adalet ile iradenin balansı şeklinde bir söylem aralığında olmasını gerektirmiştir. Nazzâm'ın, Allah'ın zülüm ve yalana kadir olmadığı şeklindeki formülasyonu bu bağlamda meşhurdur.⁶² Onun bu teolojik iddiasını Allah'ın kudreti çerçevesinde yorumlamak yerine, irade sıfatı ve Allah'ın adaleti ile ilişkili düşünmek icap eder.⁶³ Allah'a kabîhin nispet edilemeyeceği görüşündeki diğer ekoller de Mu'tezile ile bu

55 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 45-52.

56 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 76-88.

57 Hâkim El-Cüşemî, 'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 69.

58 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 6/143-145.

59 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 132.

60 Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 133.

61 El-Hayyat, *el-İntisar*, 49.

62 El-Hayyat, *el-İntisar*, 49.

63 Nazzâm'ın bu yorumunda zulüm ve yalanın araz olmaları sebebiyle Allah'a tab'an nispeti olanaksız bulunmuştur. Cevher araz tartışmasının, bir yansıması olarak tartışmaya dâhil olan bu kavramlar, *Allah, ezeldir dolayısıyla muhdes değildir, o halde ona muhdes olan araz nispet edilemez* tartışmasıdır. Bk. Hayyat, *el-İntisar*, 48, 49.

algıda hemfikirdirler.⁶⁴ Bu bağlamda İslam kelimcileri arasında bir çatlak ses olduğu söylenemez.

Adalet ilkesini Allah'ın evren-insan ile ilgili tasarruflarının merkezine koyan Mu'tezile, kudrete değil adalete vurgu yaparak, dünyadaki itaatin ve isyanın bir neticesi olarak mükâfat ve cezayı izah etmiştir. Onların bu yaklaşımı "muhal olana kudretin taalluku var mıdır" şeklindeki sorunları ayıklamalarına da imkân vermiştir. Onlar hak sahibine hakkını vermek, şeklinde formüle edilebilecek yaklaşımları ile soruna bir çözüm önermişlerdir. Onların adalet merkezli bu çözüm önerileri sebebiyle, Allah'ın kudretine ilişkin sorulara muhatap olmaları ise azalmıştır.⁶⁵ Allah-evren ilişkisine, Allah'ın kudreti merkezli teolojik yaklaşımların, konuya ilişkin temel sorunu ise sorumluluğu gerektiren fiiller ile sorumluluk gerektirmeyen fiillerin ayrıştırılmasına imkân vermemesidir.⁶⁶ Allah'ın adaleti temelinde yapılan teolojik okumaların ise Allah'ın dilediğini yapan *keyfe mâ yaşâ* oluşunu sınırlandırdıkları iddia edilmiştir.

Mükellefin fiildeki amaç ve garazının, fiilin hasen ve kabîh oluşunu belirlediği kanaatinde olan Mu'tezile, bu vurgusuyla münafığın fiillerini ihlaslı olan bireyin fiillerinden ayırmaya da imkân vermiştir.⁶⁷ Öte yandan onlara göre, bir fiil olarak secde, Allah'a yapıldığında *hasen*, bir puta yapıldığında ise *kabîh* olmaktadır. Zira söz konusu fiil ancak Allah'a yapıldığında istendik fiil olmaktadır, Allah dışında bir başka varlığa yapıldığında ise hasen olmak vasfını kaybeder. Dolayısıyla bir eylemin yöneldiği hedef ve ondaki amaç, Mu'tezile'ye göre ona ilişkin değeri belirlemektedir.⁶⁸

Tüm bunlardan sonra Mu'tezilî algıda *adalet*, Allah'ın doğasına ilişkin değerlendirmelerin alanıdır. Bu teolojik yoruma göre insanı da içine alan evren, adalet ilkesinin mefulü ve nesnesi mesabesinde. El- va'd ve'l- va'îd ise insanın edimlerinin Allah'ın adaleti ile kesiştiği bir alanı ifade eder. Buna göre insan, kendisine verilmiş imkânlar çerçevesinde "*mezrâu'l-ahire*" olan dünya hayatında edimlerde bulunur ve bunun karşılığı olarak cennete hak

.....

64 El-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 115-121.

65 El-Hayyat, *el-İntisar*, 63-65.

66 El-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 115, 116.

67 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 135, 136.

68 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 136.

kazanır ya da cehenneme müstahak olur. Allah, karşılaşıcağı sonuca ilişkin olarak insana kuralları bildirmiş, ona iyi ve doğruyu göstermiştir. Peygamberlik kurumu ve din olgusu bu bildirimi temsil eder. Dolayısıyla ta baştan beri insan ne ile sorumlu tutulduğunu, itaatinin neye karşılık geldiğini bildiği gibi, isyanının bedelinden de haberdardır. İlahi rehberlik bu haberdar edilme sorumluluğunu üstlenir.

Allah'ın tabiatına yakışmayan ve ona nispeti mümkün olmayan fiil ve sıfatlar, adalet ilkesi çerçevesinde ortaya konularak, insanın iyiyi yapmak konusundaki motivasyonu arttırılmak istenmiştir. Zira insanın Allah'a ve teklife ilişkin bilgisi ne oranda fazla olursa yersiz kuruntu ve beklentilerden da kurtulacağı varsayılır.⁶⁹ Bu ilke, bir bütün olarak negatif ve pozitif anlamı ile "itaatinin karşılığını vermek ve isyanının bedelini ödemek" şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla *hak etmeyi* ve *müstahak olmayı* birlikte kuşatır. Öte yandan Mu'tezile tarafından, hem *va'd* hem de *va'îd* kavramlarının gelecek zamana ilişkin bir anlam içerdiği varsayılmış ve bu ilkenin *mâ sadakının* ahiret olduğu, bu teolojik yorumda kabul edilmiştir.⁷⁰ Bu yönüyle *va'd* ve *va'îd* ilkesi teklife ilişkin olmasa bile, sonucundaki *fayda ve zarara* ilişkin *epistemolojik* zemin ile bağlantılıdır. Mu'tezilî kabule göre *va'd*, bir kimseye gelecekte ulaşacak faydanın, kendisinden uzaklaştırılacak zarardan daha öncelikli olduğuna vurgu yapar. Bu yönüyle söz konusu ekole göre, *faydaya ulaşmak zarardan uzaklaşmadan daha dikkat çekici görülmüştür.*⁷¹ Öte yanan zarardan uzaklaşmak bir başka açıdan fayda elde etmenin bir başka biçimidir. Zira kişi zarardan kurtularak da nihai anlamda fayda elde etmektedir. Kaldı ki bu ekolün anlayışında sadece emretmek ve yasak koymak, bireyi motive etmekte yeterli değildir. Dolayısıyla istenilen sonucu her durumda vermez, buna ek olarak iyiyi teşvik olarak *terjib*, kötü fiillerden uzaklaştırmak anlamındaki *terhib* ile birlikte ancak daha anlamlı ve daha etkili bir yapı oluşturur.⁷² Zira *va'îd*, mükellefin kendisi ile tehdit edildiği şeyin, mutlaka başına geleceğinin, bu durumun kendisini bazı faydalardan mahrum bırakacağıının bireye haber verilmesini kapsar.⁷³

.....

69 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

70 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 134.

71 El-Hayyat, *el-İntisar*, 73-75.

72 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, thk. Abdüsselam Harun (Kahire: Mektebetu Hâncî, 1964), 1/104.

73 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse,134.

Onların bu teolojik algıları; Allah'a ilişkin zorunluluk *vucûb Alâllah* ifadeleriyle kavramsallaştırılmıştır.

Buna ek olarak *teklif zorunlu olarak kendisine teklif yapılan bir bireyi gerektirir*.⁷⁴ Bu ekole göre söz konusu mükellef; *canlı, bilen, idrak eden, irade eden, güç yetiren, kudret ve istitâat sahibi olmalıdır*.⁷⁵ Zira onlara göre insan *muhayyer* ve bunun gereği olarak fiillerinde *muhtardır*. Aksi durumda birey fiille zorlanmış olacaktır ki; bu teolojik yoruma göre, arkasında özgür bir irade ile alınmış bir kararın bulunmadığı teklifin ve bundan doğan hesabın ise anlamı olmayacaktır.⁷⁶ Zira bu durumda tekliften değil icbardan bahsetmek daha doğrudur. Etimolojik olarak da *ıztırar* ve *icbardan* uzaklaştığı orandan anlam kazanan *teklif*, zorunluluktan uzaklaştığı oranda sevaba istihkakı olur. Eş'arî teolojisi Allah-kul ilişkisini köle-efendi ilişkisi ile yorumladığı için "*efendi köleye yaptığı iyi davranışlar için mükâfat vermek zorunda değildir*" diyalektiğini sunarken, kulluktan doğan bir hak ve sevaba da kendi teolojik okuyuşunda yer vermez. Onların yaklaşımı bu yüzden *ödüllendirir ise lütuf gereğidir* şeklinde olmuştur.⁷⁷ Mu'tezilî kuramda ise eylemin öznesi, fayda ilkesinin gereği olarak mükellef, "*katlandığı sıkıntılara bedel olarak ödüllendirilmeyi bekler*." Buna göre mükâfat: "*bir ihsana karşılık misliyle ya da daha fazlasıyla karşılık vermek anlamına gelir*."⁷⁸ Mükâfat ve ceza, *bu durumda insanın bilinçli tercihiyle hak ettiği ve ulaştığı sonuçtur*.

Mu'tezilî kuramın bir diğer önemli bileşeni ise; teklifin Allah tarafından *insana* yapıldığıdır. Sorumlu tutmak, kula bir görev yüklemesidir. Bu görevi yapanlara ödül verilmesi, sorumluluğunun gereğini yapmayana ise bu itaatsizliğinin bir bedelinin ödetilmesidir. Bu ödül, sevaba karşılık va'd edilen *nimetlerdir*. Müstahak olunan ceza da yine insanın isyanının bir neticesidir. Bu ekole göre gerek mükâfat gerekse ceza Allah tarafından takdir edilmesine karşın, insanın hak etmesidir. Nazzâm, sevabın ahirette olduğu görüşünde olup dünyada verilen nimetler ise *sevap* cinsinden değildir, yargısını dile getirir.⁷⁹ Mu'tezile'nin geri kalanı ise sevabın hem dünyada hem de ahirette

.....

74 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/ 292.

75 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/ 311.

76 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 178, 179.

77 El-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l İtikad*, 152.

78 Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Tarifât*, ed. Gustavus Flugel (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), "mükâfat", 245.

79 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 266.

olabileceğini dile getirmiştir.⁸⁰ İtaat etmemekten doğan kabahatin bedeli ise *i'kap* ve *cezadır*. Mu'tezilî istihkak teorisine göre, ödüle de cezaya da ancak *hak ederek* ulaşılabilir. Bu ödüle sebep *ubudiyet* yani *emre itaattir*. Cezaya sebep ise kula verilen potansiyel ve imkânların gereğini yapmamak dolayısıyla verilen imkânları nankörce kullanmaktır.⁸¹

Öte yandan Mu'tezilî kurama göre teklif, Allah ile sorumluluk yüklenen birey arasındaki ilişkiyi temsil eder ve teklifin, mükellefin fiiline takaddüm etmiş olması gerektiğini savunur.⁸² Zira Mu'tezilî varsayımda, teklifin ön koşulu olarak kişinin yüklendiği sorumluluğa ilişkin ontolojik ve epistemolojik bir altyapı ile donanması icap eder.⁸³ Epistemolojik donanım teklife ilişkin *insanın bilgilendirilmesini*, insanın da kendisine yapılan bildirim algılayabilecek donanımlarla mücehhez kılınmasını gerektirir. Ontolojik donanım ise insanın bir bütün olarak üstlendiği sorumluluğu eda etmeye imkân veren araç gereç ve tüm altyapı donanımları ile mücehhez olmasıdır.⁸⁴ Mu'tezile insanlardan bir kısmının cehennem için yaratılmış olduğu tezini ise bu bakış açısı sebebiyle onaylamaz. Zira onlara göre bir önceden belirleme var ise insan bu konuda önceden bilgilendirilmiş değildir. İnsan, kendi durumunu kendisi belirlemediği sürece ise, teklifte bir adaletten söz edilemez. Bu yüzden onlar, “önceden belirlenmiş bir kader anlayışına, istihkak (*hak etme*) ilkesi ile çelişmesi sebebiyle karşı çıkarlar.”⁸⁵ Cuşemî, şayet insanların bazıları cehennem için yaratılmış olursa, onlar suçsuz olarak cezalandırılmış olmayacaklar mıdır (?) diye sorarak, mükellef olarak endişelerinin anlaşılmasını umar.⁸⁶ Mu'tezile'nin hak ediş teorisi, görüldüğü üzere, *insana özgürlük alanı sağlayan ve sonuçlarından ise onu mesul tutan*, bir teolojik bakış açısını temsil eder. Güç yeterilemeyen sorumluluğa ise yine adalet ilkesi temelinde karşı çıkar. Dolayısıyla bu teolojik okumada *teklif-i mâ lâ yutâk* dışlanır. İnsanın teklife muhatap olmasına olanak sağlayan donanımları Mu'tezile *temkin* kavramıyla karşılamıştır. Bu bağlamda temkin, “*filin ortaya çıkması kendisi ile mümkün*

80 El-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 266.

81 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176.

82 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/ 301.

83 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/400.

84 Kutbeddin Ebu Ca'fer el-Nisâbü'rî Mukrî, *el-Hudûd-el-Mu'cumu'l-Mevzûiy li'l- Mustalahâti'l-Kelâmiyye*, thk. Mahmud Yezdî Fâzıl (Kum, 1414), 71.

85 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176.

86 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*, 176, 177.

olan şey" olarak tanımlanmıştır.⁸⁷ Sözlükte de kavram, onların ele aldığı anlayışa paralel bir biçimde "bir kimseyi bir şeye muktedir kılmak" anlamında kullanılmıştır.⁸⁸ Buna göre *temkin*, kişinin sorumluluğuna olanak tanıyan bütün imkânları ifade eden bir kavramdır.

Bireyi sorumlu tutan ontolojik imkâna ek olarak epistemik veri ile de donatılan mükellef, sorumluluğu yerine getirmesi yönünde desteklenmiştir. Bu destek, va'd ve va'îd çerçevesinde mükâfata hak kazanmak ve zarardan beri olmak şeklinde teolojik bir anlama karşılık kullanılmıştır. Bu yönüyle birey teklifi yerine getirmesini gerektirecek sebeplerle (*daî*) takviye edilmiş, ondan eylemi yerine getirecek kararlılığı (*temkîn*) göstermesi umulmuştur. Mükellefin tüm bu süreçlerde, teklifin aklî ve ahlakî temeli olan adalet ilkesi çerçevesinde, güven duygusu ile de takviye edildiğine de Mu'tezile içerisinde vurgu yapılmıştır.⁸⁹ Bu durum Kulun Allah'dan gereğini yapacağına ilişkin aldığı teminattır. Öte yandan kendisinden istenilen fiilleri yerine getiren birey, bu edimlerinden kendisine söz verildiği üzere faydalar ummaktadır.⁹⁰ Kişi farklı biçimlerde ortaya koyduğu itaat fiilinin karşılığında sevap ummaktadır. Teoriye göre bu sevabın tedavülde olduğu, itaatın nimet ve rahata tahvil edildiği yer ise *daru'l-cezâ* olan ahirettir.⁹¹ Emr edileni yapmak, Mu'tezile anlayışında övgüyü gerektirdiği gibi, kötü olanı terk etmek de övgüyü gerektirir. Dolayısıyla *hem pozitif fiiller olan emirleri yapmak* hem de *negatif teklifin konusu olan nehy edilenden kaçınmak*, bu ekolün anlayışında mükâfatı gerektiren, övgüyü hak eden fiillerdendir.⁹² İtaatin karşılığı olan sevabın misliyle olması da bu ekolün anlayışında düşünülmemiş, yine Allah'ın fazlı ve ihsanının gereği olarak bunun artabileceği öngörülmüştür.⁹³ Söz konusu ekol, hak ediş (istihkak) kuramı çerçevesinde ilgili ayetleri yorumlamış görünüyor.⁹⁴ Teklifin sıhhatli olabilmesi için gerekli diğer şartlar ise mükellefin kendisinden yapılması istenen eylemi yapmaya gücünün yetmesi, bunu yapacak donanıma ise sahip

.....

87 Kâdî Abdulcebbar el- Hâmedânî, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, thk. Daniel Gimaret vd. (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 2/328.

88 Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, "temkin", 70.

89 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*.

90 El-Cahız, *Resâilü'l-Cahız*, 1/99, 100.

91 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/512.

92 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/498.

93 El-En'âm 6/160.

94 Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 3/353.

olması gerekir. Öte yandan mükellefin eyleminin mahiyetini bilmesi ve eylemi tercih etme imkânına sahip olması gerekmektedir. Bu durumda ise teklifin sahih olması, ancak failin eylemi gerçekleştirme ve terk edebilme kudretine sahip olmasıyla ilişkilidir. Gerek Allah için gerekse mükellef için gerekli şartlardan biri ya da bir kaçının eksikliği Mu'tezilî teoriye göre kişiyi söz konusu tekliften sorumlu olmaktan çıkarır.⁹⁵ Teklifin sıhhati açısından mükellefin iyiye ve kötüye yönelme ve onları gerçekleştirmede özgür olması gerekir. İyiyi veya kötüyü gerçekleştirme imkânına sahip olmayan birisini teklife tabii tutmak da Mu'tezile'ye göre ahlakî değildir. Çünkü durumu böyle olan kişiden kötü bir eylemin meydana çıkması beklenemez. Böyle bir kişinin kötü eylemi tercih etmemesi, kişinin eylemi kötü görerek uzak durmasından dolayı değil, o kişinin iyi eylemi, zorlama nedeniyle tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu ekole göre baskı altında ve zorla, kişinin her hangi bir yol ile icbar edildiği durumda, iradeden bahsedilemediği için, kişinin ediminden sorumlu olduğu da varsayılmamıştır. Bu durumda olan kişi, medhi *istihkak* etmediği gibi zemme de *müstahak* değildir.⁹⁶ Ebu Hâşîm'in kişinin yapmadığı fiil sebebiyle zemmi hak edebileceğini savunduğu bu yüzden de ekol içerisinde ciddi eleştirilere muhatap olduğu söylenmiştir.⁹⁷ Kişi bilgi eksikliği ve her hangi bir mecburiyet sebebiyle bir tercihte bulunur ise ve bu tercih, bireyin iradesinin gereğini yapmasını engellemiş ise Mu'tezile'ye göre teklif sahih değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre teklifin amacı "kişinin yapması sebebiyle övülme-yi hak ettiği, kaçınması sebebiyle de zemden kurtulduğu fiillerin ortaya çıkmasıdır." Oysa söz konusu durumda kişinin fiile *ilcâ* (zorlama) edilmesi sebebiyle kişi, iradesini ortaya koyamamıştır.⁹⁸ Bu durumda birey övülme-yi hak etmediği gibi, yerilmeye de *müstahak* değildir. Mu'tezilî imam Ebu Alî, "kişide teklif şartlarının bütünüyle oluşmadığı durumlarda, teklifin sahih olmadığı" görüşünü bu bağlamda dile getirmiştir. Ebu Haşim ise; bu durumda olanın mükellef kabul edilmesini kerih görmüş, hoş karşılamamıştır.⁹⁹

.....

95 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*, 2/317.

96 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/399.

97 Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşîm El-Cübbâî'nin düşüncesinde zemmin hak edilmesi (istihkâku'z-Zemm)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 219-244.

98 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/400.

99 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/400.

Mu'tezilî düşüncede *şükür, nimetin gereğidir*. Bu ekolün teolojik yorumunda şükürün kaynağı, Allah'ın âlemi fazlının gereği yaratmış olmasıdır. Buna göre Allah'ın âlemi *tefaddulen* yarattığı varsayımı, şükürün gerekçesini oluşturur. Allah'a âlemi yaratmak vaciptir şeklindeki bir kabul, bu ekolde şükretmenin zorunlu olup olmadığına ilişkin yargının da kaynağını oluşturur. Zira Allah âlemi yaratmak zorunda ise O'na âlemi yaratması yüzünden teşekkür etmek gerekmecektir.¹⁰⁰ Onların teolojik yorumunda Allah âlemi yaratmak zorundadır denilemez. Fakat yaratmak kulun maslahatına daha uygun olduğu için böyle bir yoruma gidilebilir. Bu durum teolojik bir karmaşayı gerektirdiği ise söylenebilir.

Mu'tezile'ye göre insanın Allah'a hak ettiği şekilde teşekkür etmesi, onu hak ettiği şekilde övmesi ise mümkün değildir. Bu bağlamda ekolün teolojik konuya yaklaşımı, *insanın takati ve gücü ölçüsünce bunu yapmaya yönelmesidir*.¹⁰¹ Zira şükürde asl olan, ihsanı ölçüsünce Allah'a şükretmek olsa bile, sayılamayacak kadar nimet bahşeden Allah'a insanın bu oranda teşekkür etmesine ise imkân yoktur. Konuya Allah'ın neyi hak ettiği üzerinden değil, insanın potansiyeli ve imkânları merkezinde soruna yaklaşarak teklif kuramına paralel bir yorumda bulunmuşlardır. Öte yandan burada, fiilde amaç ve garaz Mu'tezilî ekol anlayışında, Allah'ın hak ettiği ile kulun şükretme potansiyelinin arasındaki boşluğu doldurur. Zira Allah ihsan ve lütuf sahibidir. İnsanın gücü ile sınırlı bir kulluğu bu ekolün öngörmesi ise *teklif-i mâ lâ yutaâkı* onaylamaması ile ilişkilidir. Burada da ekol içi bir tutarlılığın olduğunu söylemek icap eder.

Kendisinden istenilen sorumluluklara karşı duyarsız davranan, hatta asi olan birey ise isyanı sebebiyle bu teolojik görüşe göre kınanır. Birey kendisine sağlanan imkânları *lehine değerlendirmedigi, hor kullandigi, israf ettigi hatta aleyhine kullandigi için hafife alınır, aşağılanır*. İhsan ve lütfun gereği olan nimetlere *ihânet* (küfran-ı nimet) ettiği gerekçesiyle - ki bu onların teolojik yorumunda bir bütün olarak isyandır - cezaya çarptırılır.¹⁰² Bu durumdaki birey *hafife alınır ve aşağılanır*. Zira *ebedi bir yaşamı, sınırlı bir yaşama feda etmiş, ucuz bir karşılıkla paha biçilemez olan değerleri takas etmiştir*.¹⁰³ Burada mükellef güzel görünen,

.....

100 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 347.

101 El-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, 1/100.

102 İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 48.

103 Ebu'l-Kasım Zemaşerî, *Kitabu'l-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, 2007), 55.

fakat zehirli bir yiyeceğe kanmıştır. ¹⁰⁴ Bu ise onlara göre bir bütün olarak rasyonel olduğu varsayılan yetkin bir bireyin hafife alınması ve aşağılanması için yeterli bir nedendir. Bu durum *sağlığı kazanmak için tadı hoş olmayan; hatta acı olan bir ilacın içilmesi* metaforu ile sunularak, anlaşılması umulmuştur. ¹⁰⁵ Görüldüğü üzere Mu'tezilî varsayımda kişinin kınanması da ancak onu hak etmesi şartına bağlıdır. Kişinin övülmeyi hak etmesi, *istendik eylemi amaçlayarak ve bir bilince dayalı olmasına bağlı olduğu gibi*, kişinin yerilmesi de *imkânları olduğu halde bunu yapmayı bilinçli bir biçimde terk eden birey için mümkündür*. Bu anlamda *temyiz ve yasaklanan fiile ilişkin kişinin bilgi sahibi olup, onu yapmaya kudreti ve imkânları da olmalıdır. Yasaktan kaçınmaya ya da emri yerine getirmeye imkânı el vermeyenlerin kınanması ise bu ekolün teolojik yaklaşımında onaylanmaz.* ¹⁰⁶ Bu bakış açısında, ontolojik ve epistemolojik olarak donanımı tam olduğu halde istendik eyleminde bulunmayanın zemmine ise Mu'tezile'nin teolojik algısında imkân verilmiştir.

Öte yandan bu ekolün varsayımında fiiller, sadece övülen ya da yerilen eylemlerden ibaret de değildir. Bunların dışında üçüncü bir kategori de vardır. Bu kategori sevap ya da i'kâbın konusu olmayan ve irade dışı muhatap olunan acı ve elemelerin konusu olan fiillerdir. *İvaz* olarak Mu'tezilî teoride kendine yer bulmuş bu kategori, hak sahiplerine haklarını iade sadedinde bir *bedel ve zararı tazmin* niteliği taşır. ¹⁰⁷ Mu'tezilî teoride *ivaz*, teklife konu olan fiillerden farklıdır ve bu fiiller teklife konu değildir. *İvaz*, ma'siyet ve itaatın alanı dışında olduğu için çalışmamızın dışında yer almakla birlikte, istihkak teorisine kaynaklık eden Allah'ın "*hak sahiplerine haklarını iade etmesi anlamına gelir.*" ¹⁰⁸ Dolaylı olsa bile *ivaz* konusu çalışmamız ile yakından ilişkilidir. Mu'tezilî yaklaşıma göre, mükellef olmayanın çektiği elemi zulüm olmaktan *ivaz*; abes olmaktan ise *lütuf* olması korur. ¹⁰⁹ Zira Mu'tezilî teoriye göre, bir fiilin varlığında hiçbir anlam yoksa *zulüm* olmasa bile *abestir*. ¹¹⁰ Oysa *ivazın* faydadan hali olduğu söylenemez. ¹¹¹ Dolayısıyla söz konusu fiilin abes oldu-

.....

104 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 11/99.

105 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 4/36.

106 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 14/173.

107 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*, 2/310.

108 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/342.

109 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/214, 341-346.

110 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğni*, 13/214, 215.

111 Fauzan Saleh, *The Problem of Evil In İslamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadi*

ğu iddia edilemez. Zira mükâfat, Mu'tezilî teoride yalnızca istihkaka dayanırken, ivazın ise tefaddülen kula verildiği varsayılır.¹¹² İvaz, mükellef olan ve olmayan, hak etmediği halde haksızlığa muhatap olan hak sahibi herkesin hakkı iken, sevap-i'kâb ancak ve sadece mükellef olanın hakkıdır.¹¹³ Mu'tezile'nin istihkak teorisinin önemli bileşenlerinden olan ivaz, mükellef olmayanın (çocuk, suçsuz olarak acı ve ıstıraba muhatap olmuş kişiler ve hayvanlar) suçsuz olarak muhatap olduğu acı ve elemnin bu yolla tazmin edileceği kabul edilir.¹¹⁴ Onların teorisinde ivaz bir hak ediş değil, bir bedel ödeme ve hak tazminidir. İstihkak teorisi ile bağlantılı olmakla birlikte ivaz, teklif ile ilintili olmayan fiiller ile ilişkilidir. Dolayısıyla mükellef olmayan kulları da kapsar. Bir musibetin bedeli olarak ivazı, adaletin gereği tazmin eden Allah'ın, teklifin gereği olanı hak sahiplerine iade etmemesi ise bu ekolün teolojik okuyuşunda varsayılmamıştır. Buna göre itaatin karşılığı olan sevabın da mutlaka verileceği varsayılmıştır.¹¹⁵ Bu anlayışın bir izdüşümü olarak emrin gereğini yaparak itaat eden ve yasaklardan da kaçınan birey için mükâfatın gerektiğine ivaz üzerinden imkân aranmıştır.¹¹⁶

Mu'tezile, vahiyden bağımsız ve ondan önce "hûsün ve kubûh" u aklın bilebileceğini ileri sürmüştür. Bu durumda Mu'tezile'ye göre insan aklının ahlakî anlamda doğru olanı tespit edebilme, iyi olanı bilme gücü vardır denilebilir.¹¹⁷ Ekol içerisinde akla ilişkin bu varsayıma karşın, peygamber gönderilmesi Mu'tezilî teoride akla bir destek ve aklın hakkında karar veremediği konularda karar vermek için olduğu varsayılmıştır. Bu yönüyle peygamber göndermek Mu'tezile'ye göre, insanın ahirette cenneti hak etmek ve cehennem müstahak olmak sürecinin bir parçasıdır.¹¹⁸ Mu'tezile, hakkında mutlak anlamda iyi ya da kötü denilemeyecek bir alan olduğunu, aklın hakkında kararsız kaldığı bu alanda hüküm vermek, akılda hüsün ve kubûh olarak icmâlen var olanı tafsilatlandırmak için de Allah'ın peygamber gönderdiğini

.....

Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought (Institute of Islamic Studies-McGill University, Master of Arts Thesis, 1992),89,90.

112 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 13/345.

113 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 2/310.

114 El-Cuşemî, *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul*,180.

115 İbnu'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 269- 284.

116 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 1/231.

117 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, 76, 564.

118 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*,564.

varsayar. Bu ekol algısında peygamber akla muhalif bir hükümde ise bulunamaz, bu anlamda aklen bilmek ile seman bilmek arasında ise onlara göre bir fark yoktur.¹¹⁹

Peygamber göndermenin inkâr edenler açısından nasıl lütuf ve ihsan olarak değerlendirilebileceği de Mu'tezile'de tartışılmıştır. Mu'tezile'nin teolojik algısında, Allah'ın peygamber göndermesi, O'nun adlinin bir gereğidir. Bu yüzden peygamber gönderme olgusu teklif ile ilişkili olduğu bu ekol tarafından düşünülmüş ve konu teklif ile bağlantılı ele alınmıştır. Teklifin sıhhatinin ise peygamberin gönderilmesine bağlı olduğu bu ekolde onaylanmıştır. Dolayısıyla istihkak teorisi ile peygamberlik arasında pozitif bir ilişki (korelasyon) olduğu da bu teolojik anlayışta varsayılmıştır. Peygamber, Mu'tezilî anlayışta epistemik düzeyde teklifte her hangi bir eksikliğin olmaması için vardır. Allah fiilleri açısından, Peygamber gönderilmesinin hasen olması, onun yokluğu durumunda doğabilecek kabîhliği önleme anlamına gelir ve *def-i mefseted* bağlamında yorumlanır.¹²⁰ Bu ekolün yaklaşımında, *peygamber birey tarafından ister onaylansın isterse onaylanmasın, kişinin kötülöklere karşı uyarılması ve iyiliklerden haberdar edilmesi celb-i menfaat ve def-i mefseted bağlamında hasendir*. Kişinin bu davete olumlu yanıt vermesi ya da olumsuz yanıt vermesi ise kişinin iradi tercihi bağlamında ele alınmıştır.¹²¹ Fakat mükellefin mükâfat ve cezadan haberdar edilmesi ise her durumda iyidir. Dolayısıyla bu ekole göre peygamber göndermenin her durumda *hasen* olduğu varsayılmıştır.

Allah kullarının salâhı (*maslahat*) için peygamber göndererek, kullarını kendilerine bildirilen kurallar çerçevesinde sorumlu tutar. Bu bağlamda peygamber göndermek teklif ile olan ilişkisi sebebiyle Mu'tezilî kuramda hak ediş teorisinin temel bileşenlerinden biridir. Öte yandan bu ekole göre peygamber göndermek kul için her durumda mutlak maslahat değildir. Bu yüzden; peygamber göndermenin kul için salâh olduğu durumlarda peygamber göndermek Allah'a vacip olur şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır.¹²²

Mu'tezile, kulu ahirette hesaba çekmeye imkân verecek donanımların bireye sağlanması ile onun sorumlu tutulduğu görüşündedir. Peygamber gön-

.....

119 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 564; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 65

120 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 564.

121 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 136, 137.

122 Kâdî Abdulcebâr, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 123.

dermek de bu donanımların kulun bilgilendirilmesi ile ilişkili olanlarından biridir. Peygamber için *beşir* ve *nezir* kullanımı, bu sorumluluğun bir gereğidir.¹²³ Bu bilgilendirme ile bağlantılı olarak Allah, kullarına itaatleri durumunda sevap va'd ederken, Yine buna dayalı olarak isyan edenleri de azap ile tehdit etmektedir.¹²⁴

Bu durumda Allah, va'd ettiklerini yerine getirmesi gerektiği gibi, kullarını kendisi ile tehdit ettiği şeyleri yerine getirmemesi durumunda ise sözünde bulunmayan bir yalancı konumuna düşer-ki bu da ekol açısından Allah hakkında düşünülemeyeceği için- Allah'ın va'di ve va'idi mutlaka gerçekleşecektir.¹²⁵ Cennet, cehennem mizan ve hesabın sembolik olabileceği de İslam geleneğinde dile getirilmiş ise de Mu'tezilî kuramda bunların sembolik olabileceği varsayılmamıştır.¹²⁶ Teklifin gereği olan eylemleri tercih edebilecek donanımları sağlamayı adalet ilkesi çerçevesinde ele alan Mu'tezile, insanın dünya hayatında sorumlu tutulduğu teklifi yerine getirerek, ancak ahirette i'kâb ve cezayı hak edeceği varsayılmıştır. Çünkü onlar dünya hayatı ile ahiret arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğunu düşünürler. Mu'tezile'ye göre hak sahibinin itaat ve ma'siyetten kaçınmaktan kaynaklanan hakları vardır ve bu hakların hak sahibine iadesi gereklidir.¹²⁷ Öte yandan itaat etmeyene ise bu isyanlarının karşılığının verilmesi, Allah'ın adaletinin gereğidir. *Gereğini yapmak* olarak kavramsallaştırabileceğimiz sorumluluktan doğan haklarını hak sahiplerine vermek, onların edimlerinden doğan zararların da sorumlulardan tazmin edilerek, hak sahiplerine iade edilmesi de istihkak kuramına göre Allah'ın uhdesindedir.

Teklif karşısındaki olumsuz tavrına göre insanların *kâfir*, *fasık* ve *muhti* (hatalı) olmak üzere üç kategoriye ayrıldığı, Mu'tezile anlayışta varsayılır. Bu ekolün teolojik algısında bu ayrımı, mükellefin eylemlerinin sonucu onların bu isimlere müstahak olduklarını yani onları hak ettiklerini varsayar.¹²⁸ Teklif karşısındaki tutumunun doğurduğu bir sonuç olarak söz konusu sıfat ile isimlendirilen birey, bu ekole göre, isme hak kazanır. Doğal olarak "*dâru'l-karar ve ceza*" olan ahirette de bu ismin gerektirdiği muameleye muhatap

123 Meryem 19/97; el-Ahkâf 46/12; el-Enbiyâ 21/45.

124 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 123.

125 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse 123.

126 Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*, 82-88.

127 Kâdî Abdulcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 2/310.

128 Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, 125.

olması, ekolün yaklaşım tutarlılığının gereğidir. Hak ediş teorisinin gereği olarak, *kebâir sahibi fasık, tevbe etmeden ölür ise ebedi cehennemde olacağı yönündeki Mu'tezilî kabul, Râzî tarafından istihkak teorisi bağlamında güçlü bir eleştiriye uğrayarak, kişinin hak ettiği sevaplardan faydalanamamasını teolojik bir tutarsızlık olacağını dile getirir.*¹²⁹ Onlara göre *sevap*, “insana yaptıklarının karşılığında dönen şey” şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁰ Mu'tezile'ye göre kişinin *medh* ve *zemmini* gerektiren her fiil, karşılığında *sevap* ya da *i'kâb* olan fiildir. Bu fiiller ise mutlaka *teklif* ile ilintilidir.¹³¹ Yerginin zıddı olan *medh* kavramı, “iyi olanı övme” anlamına karşılık kullanır.¹³² Bireye fiilin nispet edilmesi, onun itaat-isyan ve şükür ile vasıflanmasına imkân verir. Ancak bu durumda, bireyin eylemlerinde *medh* ve *zemme* imkân olabileceği görüşünde olan Mu'tezileye göre, insana fiil hakikaten nispet edilebilir ise bunun bir gereği olarak hakiki anlamda kişi söz konusu kınanmayı ve övülmeyi de hak eder.¹³³ Öte yandan emirlerin Allah'ın rızasını gerektirdiği, isyanın ise onun rızası dışında ve O'nun emrine muhalefet olduğu varsayılmıştır.

Teklif-i mâ lâ yutâkın Mu'tezile tarafından onaylanmaması da sorumluluk ilkesinin hikmeti bağlamında; Allah kulundan bir şey istemiş, fakat bu fiili yapabilecek donanımı ona vermemiş olur ise, bu talep abestir anlayışına dayanır.¹³⁴ Allah'a abes nispet edilemeyeceğine göre; Allah ancak kulundan güç yetirebildiğini yapmasını istemiştir sonucuna ulaşır. Bu anlayış Hasan el-Basrî tarafından “Allah kulundan bir şey isteyip sonra o işin yapılmasına engel olmaz” şekliyle ifade edilmiştir.¹³⁵ Zira *teklif* kulun itaatini amaçlıyor ise bu amaca uygun ve yerine getirilebilir olması beklenir. Oysa güç yetirilemeyi istemek bu temel amaçla çelişir. Öte yandan her insanın bir sınırı ve potansiyeli olduğuna da söz konusu ekolde dikkat çekilmiş, dolayısıyla *teklif* bireyin gücü ile bağlantılıdır değerlendirmesi yapılmıştır.¹³⁶

.....

129 Fahreddin er-Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 240.

130 İsfehânî, *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*, “sevab”, 179, 180.

131 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 2/319.

132 Kefevî Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî (Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1998), “medh”, 857.

133 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklif*, 1/356.

134 İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*, 299.

135 Hasan el-Basrî, “Hasan Basri'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.

136 El-Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, 1/154.

Tür olarak aynı olan insanların, potansiyelleri itibarıyla ise farklılaşmaları da bu teolojik anlayışta öngörülmüştür. Buna göre kulların yapabilecek güçleri olan *istitâat* ve *temkin* ile izah edilmiş bir çerçevede güçleri oranında mükellef oldukları düşünülmüştür.

İstihkak teorisi, adalet ilkesi ile bağlantılı ve *salah-aslah* teorisi ile de ilişkilidir. Kâdî Abdulcabbâr, *kulu için uygun olan yaratması vücûb alâ Allah'tır*. Buna göre Allah'ın kulunun maslahatını gözetmesi, bu ekolde Allah üzerine vaciptir. "*Vacibin terkinin yergi gerektirdiğine*" vurgu yapan Kâdî, bu yaklaşımı ile "*Allah'ın kullarının maslahatına uygun şeyleri yapması vaciptir bu gerekliliği yerine getirmediği takdirde ise, adalete aykırı davranmış olacaktır, dolayısıyla da yerilecektir*" sonucuna ulaşır. Bu teolojik varsayımına göre Allah, zaten kullarının maslahatını gözetmediği için, onun yerilmesine ise imkân yoktur.¹³⁷ Maslahatı gözetmediği takdirde ise Allah'ın yergiye muhatap olacağı, şeklindeki bir anlayışın, Mu'tezile tarafından, bu tartışmada güdülen kaygılardan olduğu söylenebilir. Zira "*yapabileceğinin en iyisini yapmayan birey, insani düzlemde eleştiri konusu oluyorsa; Allah da evleviyetle eleştiri ve tartışma konusu olur*" şeklinde bir yaklaşımda bu ekol içerisinde var olmuştur. Fakat ekol içerisinde Allah'ın en uygun (aslah) u değil uygun (salah)u yapmasının da yeterli olduğunu varsayan âlim grupları da görülmüştür.

İstihkak teorisi ile çeliştiği düşünülen "*velekad zerânâ li cehenneme kesiren mine'l- Cinni ve'l-ins*"¹³⁸ ayetinin anlaşılmasında anahtar rol oynayan "*lam*" akıbet, içindir görüşünü dile getiren Mu'tezile, kendi anlayışları ile ayeti barıştırmış görünüyorlar. Bu durumda teoride ayetin anlamı şu şekli alır: "*Küfürleri ve isyanları sebebiyle insan ve cinlerden yarattıklarımızın birçoğunun yeri cehennem olacaktır.*"¹³⁹ Onlar bu yaklaşımları ile ezeli belirlenmişliğe dayanak olarak yorumlanan bir ayeti, istihkak teorisini haklı kılan bir biçimde yorumlamış olmaktadır.

Teklifin hem inanan hem de inanmayan açısından hasen olduğu konusundaki sorunsala ise "*Allah inanmayanların inanmaları için onlara imkân vermiş ve teklifte bulunmuştur. İnanırlarsa kendi lehlerine, inanmazlarsa da kendi aleyhlerindedir.*" Bu duruma ilişkin yorumda; boğulmakta olan iki kişiye kurtarmak için

.....

137 Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 14/6.

138 *el-Â'râf* 7/179.

139 *El-Cuşemî, Tahkiku'l-âkûl Tashihu'l-Usul*, 179.

ip sarkıtılsa; biri bu ipi tutup kurtulsa, öteki ise bunu tutmayı reddetse bile ip sarkıtılması her ikisi için de hasen değil midir? Yaklaşımı ile sorunu aşmayı ummuşlardır.¹⁴⁰ Buna göre “uzatılan yardım elini hem tutan için hem de bu yardım elini tutmayı reddeden için teklif hasen’dir” şeklinde bir sonuca ulaşmışlardır. Onların bu yorumları teklifin epistemolojik temeli olan peygamber göndermenin, mükellef tutulan her bireyin sonuçtan haberdar edilmeleri ile bağlantılı bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Zira haberdar olmak ve bilmek her durumda cehaletten daha üstün ve daha iyidir. İstihkak teorisini farklı biçimlerde muhataplarının anlayışlarına sunan Mu‘tezile, teklifin bir bütün olarak hasen olduğunu vurgulamak için “*beyanu’n-nef’ ellezi yehsinu talabihi, ve’d-darâr ellezi yehsinu’t- tahziru anhu*”¹⁴¹ şeklinde bir yol geliştirmişlerdir.¹⁴² Böylece emir ve yasak ile menfaat zarar ilişkisini teklif ile bağlantılı olarak öne çıkarmak istemişlerdir.

İnsan sorumluluğunu hak etme ilkesi bağlamında, daha ileri bir noktaya taşıyan Mu‘tezile, teklifin bir talebe karşılık geldiği varsayımı ile teklif teorisini dört kavrama indirgeyerek ele alır. Buna göre teklif denklemine yer alan veriler: *Talib* (isteyen), *matlub* (istenen), *Matlubun minhu* (kendisinden talep edilen) ve *sebeb*’dir. Teklif ilkesi ile ilişkilendirilen talep algısının iki tarafı vardır. *Mükellef olan insan Allah’tan itaati karşılığında, talebi sevap’tır. İnsanın bu isteğine ulaşmasına sebep itaat’tir.* Zira onlara göre; *insanın uğradığı hezimetin sebebi isyan, ulaştığı sevabın sebebi ise itaat’tir.*¹⁴³ Talep teorisiyle onlar, hem Allah’ın fiillerinde bir amaç ve garaz olduğunu izah etme imkânı bulmuş, hem de istihkak teorisini daha anlaşılır kılmışlardır. Mu‘tezile’ye göre teklifin ikinci yönünde *isteyen Allah’tır ve insandan itaat istemektedir.* Bunun sebebi kulunu sınamaktır. Bu talebin nedeni ise iradesidir. Sağladığı olanaklarla itaat edeni ödüllendirmek, isyan edenleri ise cezalandıracaktır.

.....

140 El-Cuşemî, *Tahkiku’l-ûkûl Tashihi’l-Usul*, 179.

141 “Faydadan haberdar olmak talebi (emir), zarardan haberdar olmak ise ondan kaçınma talebini (yasağı) güzelleştirir” anlamına gelir.

142 Hâkim el-Cûşemî, *er Risale fi Nasihati’l Amme*, thk. Cemal eş-Şâmî, y.y., 1438, 24.

143 El-Cûşemî, *er Risale fi Nasihati’l Amme*, 28.

Sonuç

İslam dindarlığında farklı kuramlar insan fiilleri ile insanın ahiretteki konumu arasında ilişki kurmak için ortaya atılmıştır. Cebri ekol mutlak Allah anlayışı sebebiyle insan fiillerini ve insanın teklife ilişkin konumunu izah etmekte yeterli görülmemiştir. Bu ekolün teolojik yorumu Allah'ın dilediğine dilediği tasarrufta bulunacağı şeklinde ifade edilebilir. Öte yandan bu ekolün dinî algısında, sonsuzluk algısının olgunlaşmamışlığı ya da tekabül anlayışı gereği, sınırlı bir hayatın sonsuz bir mükâfat ya da cezayı ilişkilendirme sorunları sebebiyle, cennet ve cehennem sonlu olduğu varsayılmıştır. Cebri tasavvur, konuya ilişkin geliştirdiği söyleme kültürel imkânlar sebebiyle yol bulamamış, bu teoride insandan söz etme imkânı olamamıştır.

Mu'tezilî yaklaşımda insana kendi fiilleri nispet edilmiş, fakat onlar teorilerinde Allah'a vurgu yapmaya imkân bulamamışlardır. Mu'tezile'nin kendi teorilerinde Allahtan söz etme imkânı sunamayışı Cebriye'nin ise insandan söz etmeye imkân vermeyen yaklaşımının kültürel nedenleri tespit edilmiştir.

Mu'tezilî kuramda insan sorumluluğu ve ahiret ilişkisi onların sebep sonuç anlayışları gereği mümkün olmuştur. Dünya hayatını ahiretteki sonuç için bir neden ve sebep olarak yorumlayan bu teolojik okumada, *hak ediş* bir teolojik kuram olarak onaylanmıştır. Onların bu teolojik kurama imkân veren yorumlarında mükellefte aranan şartların kişide bulunmasına ek olarak, teklifi haklı kılan epistemolojik ve ontolojik gereklilikler olduğu tespit edilerek, yorum yapılmıştır. Buna göre teklifi haklı kılan temel bileşenlerin biri ya da birkaçının eksikliği teklifi imkânsız kılar. Kulun teklifi, sahip olduğu imkânlar ile bağlantılıdır. Dolayısıyla herkes için ortak bir teklif menüsünden bahsedilemez. Teklifin bir sorumluluk olarak insan fayda ve zararı ile ilişkili olduğu da bir teolojik yorum olarak bu ekol tarafından öne çıkarılmıştır.

Bu iki teolojik yorumun (cebri ve tefvizci) insan fiillerine ilişkin algılarında sorun olduğu, onların olguyu izahta yetersiz oldukları varsayımı ile kesb kavramının farklı yorumları ile gündeme entegre olan Eş'arî ve Mâturîdî ekoller, kesb teorisini farklılaşan tonlamalarla yorumlama yoluna gitmiş ve varsayılan sorun alanını ortadan kaldırmayı dilemişlerdir. Eş'arî kesb yorumu insana fiillerini mecazen ancak nisbet edebilme başarısı göstermiş, insan fiillerinin bu teolojik yorumda ahiretteki sonucu izah etmekte yeterince güçlü

bir zemin sağlamadığı için, ekolün konuya ilişkin yorumu Allah'ın dilediği kulunu dilediği yere alacağı şeklinde bir yorum ile İlahta çözme çabası sergilemiştir. Dolayısıyla onların çözüm önerilerinde bir hak edişten söz etmeye imkân bulunmamıştır. Bu ekole göre Ahirette karşılaşılabilecek olan cehennem, kulun hak edişi olarak görülebilmişken, cennetin tamamen Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak yorumlanmıştır. Onların bu yorumu Cebrî yorumu çağrıştıran bir teolojik yorum olduğu söylenebilir. Bu çağrışım sebebiyle de zaten onlara *cebr-i mutavassıt* denilmiştir.

Mâturîdî kesp yorumu insanı ve Allah'ı aynı fiilde eşit iki özne olarak görmeye imkân veren bir teolojik yorumdur. Bu yorumda fiil yapma yönüyle insana, yaratma yönüyle ise Allah'a nispet edilmiştir. Onun kesp teorisinde insan fiillerinin insanın akıbetinde temel belirleyici olduğu teolojik olarak onaylanmıştır. Fakat bu ekolün teolojik algısı Allah'ın rahmeti ve lütfunu da dışlamayan bir perspektif sunar. Bu ekolün insan fiillerine ilişkin teolojik yorumdaki başarısı, kesp öncesi iki ekoldeki perspektif farklılaşmasına imkân veren açılımı sebebiyledir denilebilir. Özellikle *yönler teorisi* bu konuda anahatar bir rol üstlenmiştir.

İslam kelimeler geleneğinin kul fiillerine ilişkin algısı temelinde insanın ahireti hak ettiğini söylememize imkân veren en güçlü söylemin ise Mu'tezile tarafından dile getirildiği bu bağlamda sonuç olarak ifade edilebilir. Mu'tezile'nin istihkâk ya da hak ediş algısının iki temel bileşeni olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki teklifi yapan Allah, teklifin içeriği konusunda kulu bilgilendirir, ona ilahi rehberlikte bulunur. Bu ilahi rehberlik dini emir ve yasakları insanın maslahatına uygun olarak bildirmektir. Bir bütün olarak din kurumunun tüm öğeleri bu bildirim kula ulaşmasını hedefler. Bu teklif teorisinin epistemolojik temelini oluşturur. Öte yandan kendisinden istenenleri yerine getirebilecek donanımlarla insanı donatarak bu sorumluluğu yerine getirebilmesinin alt yapısı oluşturulur. Bu teklifin ontolojik temelidir ve insanın zihinsel, ruhsal ve fiziksel tüm potansiyellerini içerir.

İnsan kendisine sağlanan epistemolojik ve ontolojik imkânlarla kendisinden istenilen sorumlulukları yerine getirerek teklif sahibine itaat etmeyi ya da onun emrine sırtını dönerek O'na isyan etmeyi tercih ederek kendi sonunu hazırlar. İtaatleri karşılığında insana sevap, itaatsizlikleri karşılığında da günah yazılır. İnsan bu süreçte hür bir irade ile eylemlerini yerine getirebilecek

donanımlarla mücehhez olarak, kendi eylemlerinin sahibidir. Son aşamada ise dünya hayatında yapıp ettikleri sebebiyle insan hesaba çekilir ve itaatleri sebebiyle sevap, isyanı sebebiyle de günah kazanmıştır. Bu sevap ve günahlarının gereği olarak *din gününün sahibi ve ahiret gününün yargılayıcısı olan Allah* tarafından yapılan yargılamada cennete hak sahibi ya da cehenneme müstahak olur. Teklif ve istihkâk kuramlarının gereği olarak Allah imkân veren ve hesap gören, mükellef olan insan ise kendine sunulan imkânları lehine değerlendiren ya da bu imkânlardan faydalanamayan pozisyonundadır. Bu kurama göre hem cehennemi hem de cenneti insan kendisi hak etmiş kabul edilir.

İslam dindarlığında *insan kendi sonunu kendisi hak eder* netliğinde bir başka teolojik söylem ise gündemde olmamıştır.

Kaynakça

- Abdulkerim Osman. *Nazariyyetu't-Teklif (Erau'l Kâdî Abdulcebbâru'l-Kelamiyye)*. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1971.
- Abrahamov, Binyamin. "Gazali'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 115-141.
- Çağlayan, Harun. "Teklif Karşısında Çocukların Dünya ve Ahiretteki Durumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014), 37-60.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr el-. *Resâilu'l-Cahız*. thk. Abdüsselam Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Hâncî, 1964.
- Çınar, Bayram. "‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysi mi?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/ (2020), 86-101.
- Çınar, Bayram. "Eş'arî ekolünde Allah tasavvuru". *Erciyes Akademi* 35/1 (2021), 79-110.
- Çınar, Bayram. "İnsanın Ceza Ve Mükâfatı Hak Etmesi Bağlamında Eş'arî'nin Kesb Kuramı". *Danışname* 2 (2021), 127-138.
- Çınar, Bayram. "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (2020), 31-44.
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî el-. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Abdülazim ed-Dib. 2 Cilt. Devha: Câmiatu Katar, 1978.
- Ebu'l-Bekâ, Kefevî. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısrî. Beyrut: Muessesetu'r- Risale, 1998.
- Cûşemî, Ebu Sa'd Muhassin b. Muhammed el-. *Tahkiku'l-ûkûl Tashihu'l-Usul*. thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vatanîye, 2002.
- Cûşemî, Hâkim el-. *er Risale fi Nasihati'l Amme*. thk. Cemal eş-Şâmî. y.y. 1438/2016.

- Cüşemî, Hâkim el-. *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-ûsûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Râzî, Fahreddin el-. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makalatü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed el-. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutar-sızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Hasan el-Basrî. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Hallife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu. çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1954), 75-84.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin el-. *el-İntisar*. thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's-Şarkiya, 1993.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Mücerradü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 3. Baskı. 1414/1994.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Harezmî. *Kitâbu'l-fâik fi usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institüte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 1386.
- İsfehânî, Ragıb. *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut-Dimeşk: Dâru's-Sâmiye-Dâru'l- Kalem, 2009.

- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *el-Mecmu' fi'l- Muhît bi't-Teklîf*. thk. Daniel Gimaret vd. 3. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Kâdî Abdulcebbâr, el- Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Kemalpaşazâde, İbn Kemal. “Risâle fî hakki ebeveyi'n-nebî 'aleyhi's-salâtu ve's-selâm. nşr. Ahmed Cevdet”. *Resâ'il-i İbn Kemâl*. 87-91. İstanbul: Matbatu İkdâm, 1316/1899.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin düşüncesinde zemmin hak edilmesi (İstihkâku'z-Zemm)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 219-244.
- Maraz, Hüseyin. *Mu 'tezile'de Mükâfat ve Cezanın Hak Edilmesi (İstihkak Teorisi)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Mukrî, Kutbeddin Ebu Ca'fer el-Nisâbûrî. *el-Hudûd-el-Mu'cumu'l-Mevzûiy li'l- Mustalahâti'l-Kelâmiyye*. thk. Mahmud Yezdî Fâzıl. Kum, 1414.
- Saleh, Fauzan. *The Problem of Evil In İslamic Theology A study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadı Abd Al-Jabbar Al-Hamadani's Thought*. Institue of İslamic Studies-McGill University, Master of Arts Thesis, 1992.
- Türkeri, Mehmet. “Ahlak Felsefesi Açısından Eş'arici Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), 29-52.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım el-. *Kitabu'l-Minhâc fî-Usûli'd-Dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Ulûm, 2007.