

**“BU ÜMMETİN MECUSİLERİ KADERİYEDİR” HADİSİNİN MU’TEZİLİ
YORUMU
BİR EŞ’ARİ APOLOGYSİ Mİ?**

Bayram ÇINAR*

Öz

Kâdî Abdulcebbar el-Hemdânî (ö. 415/1024) Basra Mu’tezilesi’nin en önemli temsilcilerindendir. İlk başlarda itikatta Eş’arî, Fıkıh’ta ise Şafî mezhebine mensuptur. Ebu Hüseyin el-Hayyât’ın (ö. 300/912) Kitâbü’l-İntisâr adlı eserinden etkilenir ve Mu’tezile mezhebine intisap eder. Mu’tezile’nin son büyük âlimlerinden olup, ekolün son büyük İmamı olduğu kabul edilir. Son derece üretken bir yazar olan Kâdî, Mu’tezile’nin yayılmasında oldukça etkili olduğu kabul edilir. El-Muğni, el-Muhtasar, el-Muhî, Şerhu’l-Usulî’l-Hamse, Fadlu’l-İ’tizal ve Tesbîtu Delâilî’n-Nübüvve onun Kelam alanındaki en önemli eserlerinden bazılarıdır. Kendisinden sonra ekolün taşıyıcı ayakları olan âlimleri yetiştirmiştir. Ebu’l-Hüseyn el-Basri (ö. 436/1044) ve Ebu Muhammed ibn el-Metteveyh (ö. 469/1076) onun en önemli öğrencilerindendir.

Buveyhiler döneminde 25 yıl yargıçlık yapan Kâdî Abdulcebbar, özellikle Mu’tezile Mezhebinin ittifak ettiği beş temel ilkeyi ele aldığı bir eser yazmış ve bu eseri şerh etmiştir. “Şerhu’l-Usulî’l-Hamse” adıyla şöhret bulan bu çalışması, ekolün görüşlerini derli toplu bir biçimde sunan en önemli eserlerdendir.

Eserin muhtevası içerisinde “*Bu ümmetin Mecusileri Kaderiyyedir*” hadisi çerçevesinde bu hadisten kastın hangi ekol olduğu bağlamında görüşlerini ortaya koymuştur.

Çalışmamız temelde onun bu konudaki görüşlerini Türk okuruyla buluşturmak ve bu görüşleri Kelam ilmi perspektifinde kritik etmektir.

Tüm bunlardan sonra, metnin kurgusuna dokunmadan, metne ilişkin yaptığım araştırmalarda Eş’arî’nin (ö. 324/935-36), Kâdî Abdulcebbar’dan daha önce yazdığı bir metnin de Kaderiyye’nin kim olduğunun tespiti adandığını tespit ettim. Metin incelemelerim bu çalışmaların ilişkili olabileceği sonucuna beni ulaştırdı. Daha doğru bir ifade ile Mu’tezilî âlimin bu metninde Eş’arî’nin çalışmasını hedef almış olması mümkün görünüyor. Konuyu ilgililerin görüşlerine sunarım.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu’tezile, Cebrîyye, Kaderiyye, Kâdî Abdulcebbar.

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi kocacinarby@gmail.com, Tel: 0506 892 63 96, Orcid: 0000-0002-4886-7610.

Mu'tazilite Interpretation of the Hadith of "The Mejus of this Civil(umeh)'s Qadariye" is an Ash'ari Apology?

Abstract

al-Qadhi 'Abdul Jabbar el-Hemdânî (d. 415 / 1024) is one of the most important representatives of the Basra Mu'tazila. At first, he belonged to the Ashari madhhab in belief and to the Shafii sect in Fiqh. He is influenced by the work of Abu Husain al-Hayyât (d. 300/912) named Kitâb al-Intisâr and is affiliated with the Mu'tazila sect. He is one of the last great scholars of Mu'tazila, and it is accepted that sheikhdom ended in him. Kâdî, who is an extremely productive writer, is considered to be quite effective in the spread of Mu'tazila. Al-Mughnî, al-Muhtasar, al-Muhîf, Sharh al-Usul al-Hamsa, Fadl al-Itizal and Tesbîtu Delâil an-Nubuwwa are some of his most important works in the field of Kalam. He trained scholars who were the bearers of the school after him. Abu al-Husain al-Basrî (d. 436 /1044) and Abu Muhammad İbn al-Metteveyh (d. 469/1076) are among his most important students.

al-Qadhi 'Abdul Jabbar, who served as a judge for 25 years during the Buwayhied period, wrote a work on the five basic principles that the Mu'tezile sect allied with and explained this work. This work, which became famous with the name of "Sharh al-Usûl al-Hamsa", is one of the most important works that presents the views of the school in a compact manner.

Within the contents of the Work, he put forward his views within the framework of the hadith " the mejus of this umeh qadariye " within the framework of which school is meant by this hadith.

Our study is basically to bring his views on this subject together with Turkish readers and to criticize these views in the perspective of Kalam science.

After all this, without touching the fiction of the text, in my researches on the text, I determined that a text written by Ash'ari (d. 324/935-36) before al-Qadhi 'Abdul Jabbar is dedicated to who the Qadariya is. My text analysis led me to the conclusion that these texts could be related. To put it more accurately, it seems possible that Mu'tezilî scholar targeted the text of Ash'arî in this text. I present the issue to the opinions of those concerned.

Keyword: Kalam, Mu'tazila, Jabriya, Qadariya, al-Qadhi 'Abdul Jabbar.

1. Giriş

Hiz. Peygamberden aktarılan bir haberde, "Kaderiyye ümmetin Mecusileri" olarak lanse edilmiş ve bu habere bağlı olarak farklı ekoller, biri birilerini Kaderiyye olarak etiketleyerek, itham etme yoluna gitmişlerdir. Mu'tezilî ekolün önemli teorisyenlerinden Kâdî Abdulcebbar, ekoller arasında söz konusu ithamlara kaynaklık eden bu haberi, bir değerlendirmeye tabi tutmuş, Mu'tezile olarak kendilerine bu rivayet üzerinden yapılan eleştirilere cevap niteliği taşıyan bir metin inşa etmiştir. O bu çalışmasında söz konusu rivayetin ışığında, *Mecusi* inanç sistemi ile hem Mu'tezile'nin hem de kendilerini itham eden muhataplarının anlayışlarını, bu bağlam üzerinden ortaya koyma çabası gütmüştür.

Onun bu çabası, muhataplarını itham etme ya da kendini savunmak değil, sözü edilen dini yapı ve anlayış ile bir benzerlik tablosu üzerinden bir şablon ortaya koymak şeklinde anlaşılabilir. O, ortaya koyduğu tabloyu da okurlarının yorumuna bırakarak, gerçekte hangi tarafın Mecusilere daha çok benzeştğine, dolayısıyla Hiz. Peygamberin bu haberde kendisine işaret ettiği ekolü hangisi olduğunu tespit etmeye çalışmış, okurlarının da bu tablo üzerinden karar vermesini istemiştir. Öte yandan Kâdî, bu mukayeseyi hangi ekoller üzerinden yaptığını da gizlemez. Mecusilik ile mukayese ettiği ekolleri de metnin başında deklare etmiştir. Zira o konunun hemen başında, Mu'tezile açısından; Mecusilerle benzerlik gösterdikleri savunulan dolayısıyla da Kaderiyye oldukları

varsayılan ekollerin, *Cebrîyye* ve *Müşebbihe* olduğunu ifade eder (Kâdî, 1965, 772). Muhataplarına göre hadiste sözü edilen Kaderiyye ise Mu'tezile'dir (Kâdî, 1965, 772).

" إِنَّ مَجُوسَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمَكْدُونِ بِأَقْدَارِ اللَّهِ تَعَالَى: إِنْ مَرَضُوا فَلَا تُعْوِدُوهُمْ، وَإِنْ لَقَيْتُمُوهُمْ فَلَا تُسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ، وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تُصَلُّوا عَلَيْهِمْ "

"Allah'ın Kaderini yalanlayanlar bu ümmetin Mecusileridir..." (İbn Ebi A'sım, 1400, 1/144 (No.328)) şekliyle yer almıştır. Albanî hadisi *hasen* addettiği ifade edilmiştir. Hadisi İbn Mâce tarafından da kaydedildiği söylenmiştir (İbn Ebi A'sım, 1400, 1/144 (No.328)).

Söz konusu Hadis, Abdulcebbar'ın anlayışını haklı çıkarmaz, fakat muhalif algının yegâne olmadığını ortaya koyar. Zira İslam kültür geleneğinde kaderin önceden belirlenmiş bir senaryo olduğunu savunan cebrî, diğeri ise bir belirleme kabul edildiği takdirde insanın özgürlüğü ve edimleri sebebiyle ahiret sorgusunun riske girdiğini varsayan, tefvizci Mu'tezilî görüşüdür. Buna göre bu iki ekol söz konusu hadisin sağladığı olanaklar ile "hadiste sözü edilen Kaderiyye sizsiniz" algısı geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Hadiste vurgulanan ekolün Mu'tezile olduğuna ilişkin bir kuşkuya imkân verdiği oranda muhalif anlayışı da aynı derecede bu kuşkuda pay sahibi yapar. Çünkü her iki yaklaşım da farklı iki iddialara sahip olsalar bile "kadere" ilişkin görüş ortaya koymaktadırlar.

Suyutî, Murcietu'l-Kaderiyye'nin bu hadiste bahsi geçen grup olduğuna kanidir (Suyutî, 2005, 17/757). "Kaza ve kader bizdendir. Allah'tan değil", demeleri sebebiyle Mu'tezile'nin bu hadiste kastedildiğini söyleyenler de görülmüştür (Suğnâkî, 2001, 2/731).

İbn Battâ el-Hanbelî, İbn Ömer'in, yanında kaderi "inkâr" eden bir grup için, "onlar bu ümmetin Mecusileridir" dedikten sonra, onlarla oturup kalkmayın, hastalandıklarında ziyaretlerine gitmeyin, onlara selam alıp vermeyin, cenaze namazlarını kılmayın dediği aktarılır (İbn Batta, 1418, 4/152(No. 1601)). İbn Ömer ile yapılan tartışmanın içeriği ve kaderi inkâr ettikleri söylenen bu grubun iddialarının ne olduğunun ortaya çıkarılması, iddia sahiplerinin Mu'tezile'ye mi yoksa muhaliflerine mi daha yakın bir söylem geliştirdiklerini görmemize imkân verecek güçtedir. Öte yandan bu durum hiç değilse İbn Ömer'in atf yaptığı söz konusu hadisten ne anladığına ilişkin de bir kanaat verir.

Şerh edebiyatına gelindiğinde; "Allah'ın dışında bir yaratıcı kabul ettikleri ve fiilleri hayır ve şer olarak ayırdıkları için" Mu'tezilî ekole bu ismin verildiği görüşü öne çıkmış görünüyor (Muzhirî, 2012, 1/212 (No.85)).

İslam rivayet geleneğinde Mecusilik ile Kaderiyye arasında kurulan bu ilişkiyi içeren rivayetleri de topladığı çalışmasında, Hilmi Karaağaç, konuya ilişkin genel değerlendirmelere yer vermiştir. Karaağaç'ın ulaştığı sonuç bu nispetin Mu'tezile ya da muhalifleri için kullanmanın belirli zorlukları içerdiği (Karaağaç, 2015, 191-212).

Fakat özellikle insan fiilleri konusunda yazan âlimler, tasnifin sağladığı kolaylaştırıcı imkânlardan yararlanmak için; bu konuda Cebrîyye ve Kaderiyye olmak üzere iki yaklaşım olduğunu söyledikten sonra, Cehm b. Safvan'ın ekolünün; cebrî anlayışı temsil ettiğini söyleyince, tefvizci görüşün temsilcisi de direk Cebrîyye'nin "ötekisi" konumundaki Kaderiyye, Mu'tezile ile özdeş görülmüş olmaktadır. Oysa Gazzalî'nin konuya ilişkin algısı; Cebrîye ve Kaderiyye şeklinde değil, Cebrîyye ve Mu'tezile şeklindedir (Gazzalî 2012, 84). Zaten doğru olan da ekollerin başkalarının onlara yaptıkları nispetle değil, onların kendilerine uygun gördükleri isimler ile anılmalarıdır. Fakat ddikkat çekici bir biçimde geleneğin özellikle daha geç dönemlerinde bu konunun tartışılmasında *Cebrîyye* denilerek *Cehmiyye* kastedilmiş, *Kaderiyye* denilerek ise *Mu'tezile* kastedilmiştir. Ekollerin özgün adları olmasına karşın onların neden bu yola gittikleri ise muhtemelen meseleye ilişkin terminolojinin kodlanması temelinde analiz edilebilir bir konudur.

Bu durumda hadisten kastın *kim* ya da *ne* olduğunu ortaya çıkarmaya dönük çabasında Kâdî'in yaptığı tartışmada anahtar rol oynayacak *Cebrîyye*, *Mu'tezile*, *Müşebbihe* ve *Mecusilik* hakkında konu ile bağlantılı tanımlayıcı bilgiler vermek gerekmektedir.

1. Cebrîyye; İslam Kelam geleneği, kulun fiilleri karşısında temelde iki tutum geliştirmiştir. Bunlardan ilki *cebrî* görüş, diğeri ise *tevfizci* görüştür. cebrî ekolün en çok bilinen söylemi; kulun fiillerinin Allah'a nispet edilmesidir. Onların tüm fiilleri Allah'a nispet ettikleri, dolayısıyla kulun sorumluluğunu anlamsızlaştırdıkları söylenmiştir. Bu görüş, Cehm b. Safvan'a nispet edilmiş, dolayısıyla da cebrî yaklaşımın Cehmîyye olduğu iddia edilmiştir (Cürcânî, 2015, 3/806). İnsan fiilleri konusundaki ikinci ekol ise insana kendi fiillerini nispet eder, onun kendi eylemlerinin öznesi olduğunu savunur. Bu anlayış *tevfizci* görüş olarak ifade edilir. Bu yaklaşımın temsilcisi olan akım ise *Mu'tezile'* dir.

Cebrî ekol, fiilleri konusunda, insana faillik payesi vermemiştir (Akkirmânî, 2010, 119-148). Bu karakteristik özellikleri; onların dini algı ve anlayışlarını bir bütün olarak belirlemiştir. Kendilerine nispet edilen cebrîlik de zaten *bir şeye mecbur edilmeye* atıfta bulunur (Akbulut, 1992, 129-156). *Cehmîyye'*ye nispet edilen *cebrîlik* sebebiyle; onların kulun ne fiili, ne fiil üzerinde bir kudreti ve istitâati vardır görüşünde oldukları söylenmiştir (Cürcânî, 2015, 3/806). Dolayısıyla onlar insanın iradesini de ihtiyarını da onaylamazlar (Abdülhamid, 1994, 283). Bu yüzden de insanın fiillerinde hür değil, mecbur olduklarına kanidirler. Tüm bunlara bağlı olarak; Cebrîyye'ye, göre ne mükâfat ne de azap, teklif in sonucu değildir. Allah dilediğine azap eder, dilediğine de mükâfat verir. Bunun tek ölçüsü Allah'ın dilemesidir. Bunun dışında da bir ölçüsü yoktur. Cebrîyye, yaşamın tüm alanlarında etkin bir tanrısal gücün var olduğunu ve bu güç karşısında insanın fiile mecbur olduğunu dile getirir. Bu anlayışları sebebiyle; yapılan her fiil ki bunlar arasında *şer*, *günah* ve *zulüm* de vardır, Allah tarafından yapıldığını düşünürler. Bu algı, onların dini görüşleri sebebiyle zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu anlayışın izdüşümü olarak hesap günü anlamı ifade eden ahiret, anlamını yitirmiş olur. Çünkü söz konusu ekolün anlayışlarına göre kötülüğü yapan Allah, fakat bu fiiller sebebiyle yargılanan insandır. Bu durumda ise Allah'ın adil olduğu tartışmaya konu edilmiş olur (Kâdî, 1965, 773,774).

İslam Kelam geleneğinde sözü edilen *cebrî* anlayış, *Cehmî* ekol ile özdeş görülerek, onların Cebrîyye oldukları iddia edilmiştir (Cürcânî, 2015, 1/210). Buna göre İslam geleneğinde Cehm b. Safvan, cebrî ekolün bir temsilcisi niteliği kazanır (Akbulut, 1992, 129-156). Cehm'e, ahiret hayatına ilişkin olarak nispet edilen görüş, ahiretin sonlu olduğu, cennet ve cehennem yok edileceği şeklindedir (Cürcânî, 2015, 3/806; Hayyat, 1993, 12). Cehm b. Safvan'a nispet edilen bir diğer görüş de, onun Allah'ın ilminin *hadis* (yaratılmış, sonrandan) olduğunu savunduğudur (Hayyat, 1993, 126; Cürcânî, 2015, 3/806). Onun bu yaklaşımı; "ilim maluma tabidir" anlayışı gereğidir. Zira âlem hadis olduğuna göre, ona ilişkin ilim de hadistir, şeklindeki bir akıl yürütmeye dayalıdır denilebilir.

Tüm bunlardan sonra cebrî akım; insanların fiillerinde irade ve ihtiyarlarının hiçbir etkisi olmadığını kabul etmektedir. Bu ekole göre, insan rüzgârın önündeki bir yaprak gibidir (Korkmaz, 2016, 15-38). Dolayısıyla onun irade ve tercihinden söz edilemez. İçinde pek çok tezatları toplayan bu dini anlayış, pek çok sorunsal içinde barındıran bir dini yaklaşım görüntüsü verir.

Son olarak; onlara göre, insan gerçekte özne değildir, İnsanı özne gösteren şey dil ifadeleri, alışkanlıklardır. Dolayısıyla fiilin insana izafeti hakikaten değil, mecazendir şeklindeki yaklaşımları bu ekolün konuya ilişkin görüşlerini bir bütün olarak ortaya koyar.

2. Mu'tezile; İslam keliminde rasyonel kanadı temsil eder. Onlar irade hürriyeti çerçevesinde bir din yorumuna giderken, İslam geleneği içerisinde insana en geniş yetki ve sorumluluğu tahsis eden ekol olmuştur. Dolayısıyla onların din yorumlarının da *insan merkezci* olduğu söylenmiştir. Bu ekolde; *Allah tenzih edilen, insan ise yapıp ettiklerinde sorumlu tutulandır* görüşü ile özetlenebilir. Bu bağlamda insanın kendi fiillerinin faili olduğunu söylememize imkân veren bir irade ve kudretle donatılmış bir varlık olduğu; bu ekolün anlayışı çerçevesinde varsayılmıştır (Akkirmânî, 2010, 119-148). Mu'tezile'ye göre insan mükâfatı da cezayı da bu eylemler sebebiyle hak eder. Onların tanrı-insan ilişkisine ilişkin bu balansı, Allah'ın kötüyü yaratması mümkün değildir anlayışları sebebiyledir. Zira onlara göre Allah, adil ve ahlaklıdır. Dolayısıyla O, vaadinden dönmeyen ve zulüm yapmayandır. Allah'ın insana emir ve yasakları vardır, bunların karşılığında itaat edenler mükâfatlarını alacaklardır.

Fakat isyan eden ve itaat etmeyenler ise bu eylemlerinin sonucunda cezalarını göreceklerdir şeklinde özetlenebilecek bir anlayışın temsilcileridirler.

Mu'tezile'nin, insanı kendi eylemlerinin öznesi olarak görmesinden dolayı, yaratmakta Allah'a eş koştukları ile itham edilmişse (Akkirmânî, 2010, 119-148) de onların konuya ilişkin problemi, *sorumlu insan, yargılayan Allah* ilişkisi çerçevesinde anlaşılabilir bir yaklaşım ile çözüme çabasına girdikleri söylenebilir.

Cebrî ekol, Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurgulayarak, onun kudretini sınırlayacağı öngörülen her türlü “şey”den Allah'ı tenzih ettiğini var sayarak hareket etmiştir. Aksi durumda Allah'ı sınırlandırmak anlamına geldiği düşünülmüş olmalıdır. Diğer taraftan Mu'tezile ise Allah'ın adalet ve hikmet vasıflarını ön plana çıkararak, onun adil ve hikmet sahibi oluşuna zarar vereceğini varsayarak, özellikle *adalet, tevhid* ve *el- vâ'd ve'l- vâ'id* ilkeleri merkezinde bir kompozisyon oluşturmak istemiş görünür.

Mu'tezile, insan fiilleri bağlamında geliştirdiği tavır sebebiyle; onların *el-usûlü'l-hamse*'nin ilk ilkesi olan tevhide sadakat göstermeyip, insanı fiilinin yapıcısı, faili, özenesi ya da yaratıcısıdır dedikleri gerekçesi şirk koşmakla itham edilerek, Kaderiyye'ye nispet edilmişlerdir.¹ Onlar ise Allah'ın adil olduğunu, kötü şeyler ile nispetten münezzehe olduğunu öngörmüşlerdir. O'nun insanı belirli vaatlerle emir ve yasaklarına muhatap kıldığını, dolayısıyla onun vaadini yerine getirmek zorunda olduğunu ifade etmişlerdir. Allah'ın insana pozitif (vaad) ve negatif (vaid) bazı sözler verdiğini; dolayısıyla insanın, tanrının sözlerini yerine getirmesinin beklendiğini öngören bir dini anlayış oluşturmuşlardır (Güler, 2002, 48-53). Mu'tezilî anlayışa göre aksi durumda iyiliği motive etmeye imkân yoktur.

Tüm bu kaygıların beslediği bir anlayış ile Mu'tezile, insan fiillerinin tanrı-insan ilişkisinde ne anlam ifade ettiği, değerinin ne olduğu bağlamında, Cebrîyye ile farklı ağırlık merkezleri olan; iki ayrı dini anlayışı temsil ettikleri söylenebilir (Kâdî, 1965, 774,775). Bu iki ekolün vurguları farklı olduğu gibi, tanrı tasavvurları da farklılık gösterir (Kâdî, 1965, 775-778). Buna göre Mu'tezilî ekolün anlayışları çerçevesinde ahiret bir, “etme bulma dünyasına”, insanın konuya ilişkin algısı ise “ne ekersen aşına, o gelir kaşığına” şekline dönüşür. Bu dini yaklaşım, iyiliği motive eden bir anlayışa da kaynaklık eder (Akkirmânî, 2010, 119-148).

Cebrî anlayışta ise öngörülemeyen bir sevap ve günah çizelgesine ek olarak, dilediğini cennete dilediğini cehenneme gönderen bir Allah anlayışı olduğu için, ahiret hayatı bir anlam kaybına uğradığı gibi, teklif de bu bağlamda anlamsızlaşır. Çünkü bu dini yaklaşıma göre, itaat ve isyanın insanın akıbetini belirlemede bir etkisi yoktur. Allah insanı nereye dilerse oraya gönderir. Zira bu anlayışa göre “o dilediğini yapandır” dolayısıyla o dilediğini cennete dilediğini ise cehenneme göndermektedir. Bunun hiçbir kıstası da yoktur.

Son olarak; Cebrîyye, kadere vurgu yapan ayetleri anlayışlarının merkezine alarak, insanın irade hürriyetine kaynaklık edebilecek ayetleri yorumlama yoluna giderlerken; Mu'tezile ise kulların hür iradesine vurgu yapan ayetleri anlayışlarının merkezi ögesi haline getirerek, cebrî anlayışı çağrıştıran ayet metinlerini yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu yönüyle tarafların hiç değilse kader bağlamındaki yaklaşımları bir zıtlığı işaret eder (Kâdî, 1965, 772-778) .

3. Müşebbihe; Öncelikle bu bir ekol değil bir dini algı ve yaklaşımı ifade eden çatı bir kavramdır ve bir ekol ya da mezhepten daha fazlasını ifade eder (Çınar, 2020, 39-47). Buna göre, Müşebbihe, birden fazla ekolü ifade edebilir görünüyor. Çatı kavramı vurgumuz da zaten bunu ifade etmek içindir (Cürcânî, 2015, 3/806). Cürcânî onlara ilişkin olarak; “yaratılmışları Allah'a benzetmiş,

¹ İslam geleneğinde fiil – fail ilişkisi, kelam geleneğinde yaratmak kavramı ile karşılaşmış olsa bile fiil-fail ilişkisi yaratmayı da kapsar ve ondan daha geniş bir alanı içerir. Yani her fiil, yaratma değildir. Fakat her yaratma bir fiildir şeklindeki bir yorumu doğrular niteliktedir. Dolayısıyla iki kavram arasında bir çift gerektirmeden söz edilemez. Bu örnekte gereklilik tek yönlüdür ve her yaratma bir fiildir şeklindedir. Fakat her fiilin yaratma olduğunu söylemek zor görünüyor.

muhdes olan şeyleri Allah için örnek olarak kullanmışlardır” der (Cürcânî, 2015, 3/806). Bunlardan bazılarının ise cisme ait nitelikleri Allah’a atfettikleri söylenmiştir (Cürcânî, 2015, 3/806).

Onlar Allah’a azalar nispet etmiş ve adeta *üstün donanımlı süper varlık* muamelesi yapmışlardır. Bu akım temsilcilerinin söz konusu dini yaklaşımı sahiplenmesindeki en önemli etmenin, dini metinlerin antropomorfist (insan biçimci) dili ve anlatısı olmasıdır. Kerramiyye ekolü de bu yaklaşımın temsilcilerinden biri olarak ele alınmış görünüyor (Cürcânî, 2015, 3/806-812). Fakat gelenekte, sıfatları Allah’a ispat eden ekollere Müşebbihe denildiğine de şahid olunur.

4. Mecusilik; İslam geleneğinde dulaistler (seneviye) olarak bilinen Mecusiler, *evrende iyi ve kötünün farklı iki yaratıcısı olduğuna* kanidirler. Onlar iyiliği nurun (ehriman), kötülüğü ise karanlığın (yezdan) yarattığını öne sürerler (Beyzâvî, 2014, 184).

Başlangıçta seneviye olarak İslam geleneğinde ifade edilen Mecusilerin, bir bütün olarak, bir dini temsil ettikleri varsayılmıştır. Fakat daha sonraki Müslüman geleneğinde *senevi yapının* Mecusiler ile sınırlı olmayıp, Manihistler’in ve Deysaniler’in de bu senevi anlayışın temsilcileri oldukları tespit edilmiştir (Cürcânî, 2015, 3/74). Konuya ilişkin batı edebiyatında da düalist bu yapının farklı dini gelenekler arasında paylaşılan bir değer olduğuna, dikkat çekilmiştir (Alıcı, 2011, 224-242). Dolayısıyla Mecusî kavramının da çatı bir kavram olduğunu söylemek mümkün görünüyor. İslam geleneği içerisinde bu görüşün temsilcilerinden birinin, Ebu İsa el-Varrak olduğu söylenmiştir. Bu iddia Hayyat tarafından dillendirildiği gibi, Mâtürîdî de Seneviye’ye ilişkin eleştirilerini Ebu İsa el-Varrak üzerinden yapar (Mâtürîdî, 2010, 257-262; Hayyat, 1993, 149).

Mu’tezile, insanın fiillerinin faili olduğu anlayışı ile İslam geleneğinde yaratmayı Allah’tan başkasına da verdiği şeklinde anlaşılmış, bu yüzden seneviye ile ilintilendirilme yoluna gidilmiştir. Aslında ortadaki fiili durum; Hz. Peygamber’in “*bu ümmetin Mecusileri Kaderiyyedir*” vurgusu sebebiyle, burada Mecusilere benzetilen ekolün kim olduğu arayışıdır (Mâtürîdî, 2010, 404,405).

Hadiste bir benzetme yapıldığı açıktır. Daha sonraki Müslüman kuşaklar, bu teşbihde Resulullah’ın bu iki yapıyı hangi yönden benzeştirdiği sorununa cevap arayışları, farklı ithamları gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Mu’tezile’nin insan fiillerine ilişkin tutumu sebebiyle; Allah’ın dışında bir yaratıcı kabul ettiği varsayılmıştır. Seneviye ekolünün de iki tanrılı (dualist) bir yapı olması sebebiyle, bu iki yapı arasında bir bağ kurma çabalarını sonuç vermiş görünüyor. Mu’tezile’nin; hadiste ifade edilen; ümmetin Mecusileri olduğunu savunanlar, vurgunun “iki tanrıcılık olduğunu”, kuvvetle muhtemel görmüş olmalıdırlar (Cürcânî, 2015, 3/654; Mâtürîdî, 2010, 404,405). Bun karşı Mu’tezile ise benzetme yönünün farklı olduğuna kani olmuştur. Kâdî eserinde muhataplarının iddialarını ve kendi iddialarını konu çerçevesinde ortaya koymaktadır.

1. Kâdî Abdulcebbâr’ın Cebrîyye Ekolü Temelinde Kaderiyye’nin Kim Olduğu Tartışması

İslam kültür geleneğinde, insan fiillerinin kula mı yoksa Allah’a mı nispet edileceği konusunda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan cebrî yaklaşım; bütün fiilleri insana nispet ederken, tevfizci yaklaşımın ise Mu’tezile tarafından temsil ettiği söylenir (Cürcânî, 2015, 3/806). Onlar ise insan fiillerini insanın kendisine nispet ederler.

Ortada söz konusu bir rivayet var ve bu rivayetin kimi hedef aldığı net olmayınca, hem bütün fiilleri Allah’a nispet eden akım Kaderiyye şeklinde isimlendirilmiş, hem de onun tam karşısındaki görüş Kaderiyye olarak adlandırılabilmiştir.

Kâdî Abdulcebbâr’ın çalışmada çözümünü aradığı şey tam olarak bu hadisin, bu dini yaklaşımlardan hangisini hedef aldığıdır. Kâdî çalışmasının bu bölümünde hadisin sıhhatine ilişkin bir değerlendirmede ise bulunmaz. Bu yüzden onun rivayeti sahih kabul ettiği şeklinde anlamakta bir mahzur olmamalıdır.

Öte yandan Kâdî, önce kendilerinin muhaliflerine bu etiketi koyduklarını, muhaliflerinin de kendilerini aynı etiketle etiketlediklerini söyler (Kâdî, 1965, 772). Abdulcebbâr’ın sunumundan Mu’tezile’nin muhaliflerini Kaderiyye ya da “ümmetin Mecusileri” olarak gören bir yaklaşım içinde

olmakta kronolojik olarak daha eski olduğu anlaşılır. Muhalifler, ise Mu'tezile'nin bu tutumundan sonra, bir reaksiyon olarak kendilerine yöneltilen eleştiriyi iddia sahiplerine iade eder görünüyorlar (Kâdî, 1965, 772). Bu durum; Mu'tezile ekolünün bu rivayetin sıhhatine ilişkin pozitif bir kanaati olduğunu, bir başka açıdan ortaya koyar.

Bu rivayete ilişkin Mu'tezilî tutumun bir başka yönü de onların söz konusu hadiste kast edilen kitleye ilişkin bir kanaatleri bulunduğunu ima eder. Zira, Kâdî'nin söylediği baz alındığında, muhataplarını daha önce Kaderiyye olarak niteleyenlerin Mu'tezile olduğu görülür(Kâdî, 1965, 772). Dolayısıyla bu ithama kaynaklık eden metne ilişkin, onların bir tereddütlerinin olmaması beklenir.

Öte yandan; Mu'tezilî yöntem açısından, akaide ilişkin konularda *haber-i vahid*in delil olması sorunsalına ilişkin olarak ise; konunun bir akâid meselesi olmadığı, hadisteki maksadın *ne-kim* olduğuna ilişkin bir isimlendirme sorunu olduğu için, Kâdî'nin bu rivayete dayanması metodolojik olarak bir sorun oluşturmaz. Dolayısıyla konuyu ele alışıta bir yöntem çelişkisi olduğu da söylenemez. Buna ek olarak Muhammed Nasruddin el-Albanî'nin, hadise ilişkin değerlendirmesi; *hasen* olduğu, şeklindedir. Senette yer alan ravilerin tümünün sika, ravilerden birinin ise *müddes* (ismi atlanarak sanki yokmuş izlenimi verilmiş) olduğu söylenmiştir (İbn Ebi A'sım, 1980,1/144).

Kâdî, söz konusu tartışmaya ilişkin olarak bu kronolojik olmasa bile bazı detayları verdikten sonra, kendilerinin neden Cebrîyye'yi ve neden bu etiketle etiketlediklerinin gerekçelerini sıralar. Onları, hadiste sözü edilen grubun Cebrîyye olduğu varsayımına götüren delilleri ortaya koyar (Kâdî, 1965, 772).

Kâdî'nin metin kurgusu deskriptif bir anlatım değil, eleştirel ve savunmacıdır. O'nun metninin bir tasvir değil bir savunma metni olduğu izlenimi veren ilk cümlesi; Kaderiyye isminin bir *zem* (yergi) ifadesi olduğunu söylemesidir. Aslında *zem* ifadesi, dil felsefesi açısından tanımlayıcı bir vurgu olmasına karşın, tartışmaya bu noktadan başlanması, kullandığı yöntemin yapısalcı ve tanımlayıcı değil, savunmacı bir metin ortaya çıkarmasını gerektirmiştir denilebilir.

Öte yandan tartışmaya kaynaklık eden hadis metni de Kâdî'ya göre zaten negatif bir sunum yapmaktadır. Bu anlamda, onun konuyu tartışma biçimi ile tartışmaya kaynaklık eden hadis metni, bağlam ve sunum olarak tutarlılık gösterir. Fakat, şayet önce kadere ilişkin bir sunum yapılarak, polemik konusu isimlendirmeye gelinmiş olsa; oluşturduğu metnin daha tanımlayıcı olması umulabilirdi.

Bağlamın merkezi kavramı olarak Kaderiyye'ye dair bu ilk teşhisten sonra, bu yerginin gerekçesini ortaya koymak gerekmiştir. Buna göre; söz konusu isimlendirme; Kader konusunda yanlış olan görüşün ve zemmedilen anlayışın sahibini ortaya çıkarmak gereği, ona göre netlik kazanmıştır (Kâdî, 1965, 772). Bu gereklilik, hadiste zemmedilen bir anlayışın İslam dindarlığı içindeki temsilcilerini fahş etmek şeklindedir. Böylece Mu'tezile olarak da kendilerini aklamış olmayı ummaktadır.

Buna göre Kâdî, bir etiketin adresini tespit ederken, bir konuda (Kader) farklı görüşlere sahip olan ekollerden; anlayışlarının doğru olmadığı Hz. Peygamber tarafından tespit edilmiş olan ekolu de eş zamanlı olarak tespit etme gayesi güder. Daha doğrusu bu adreslemeyi Hz. Peygamberin bu atfını referans (ma sadak) olarak yapar.

Fakat bu rivayet, kader konusunda doğru anlayışın ne olduğunu tespit etmekte ise bize yardımcı olmaz. Sadece yanlış anlayışlardan birinin ne olduğu ve bunun kimin tarafından temsil edildiğini göstermek konusunda yardımcı olabilir görünüyor. Bu yüzden polemik halindeki iki taraftan birinin hadiste sözü edilen Kaderiyye olduğu tespit edilse bile, ötekinin doğru kader inancını temsil ettiği söz konusu hadisten yapılan bir çıkarımla söylenemez. Dolayısıyla; Kâdî, Hz. Peygamberin söz konusu hadisinde, sözü edilen Kaderiyye'nin kendileri değil, Cebrîyye olduğunu kanıtlarıyla ortaya koysa bile, bu kendilerinin doğru bir kader anlayışına sahip olduğunu ispatlamaya yetmeyecektir. Sadece hadiste bahsi geçen Kaderiyye'nin Mu'tezile olmadığını kanıtlamış olacaktır. Bu yüzden Kâdî'nin inşa ettiği metnin, Mu'tezile'nin Kader anlayışını aklayan bir metin olduğu varsayılmaz. O,

muhatabının Kaderiyye olduğunu ispatlarsa, hadiste sözü edilen Kaderiyye, Mu'tezile değil, Cebrîyedir dememize imkân sağlamış olacaktır. Metne ilişkin söylenebilecek net sonuçlardan biri budur.

Metinden çıkan diğer bir net sonuç ise bu metnin Cebrîyye eleştirisi olarak kaleme alındığıdır. Yazar metnin başındaki ifadelerinde Müşebbihe'yi (Kâdî, 1965, 772) de içeren bir ifade kullanmış olsa da, muhatap direkt Cebrîyye'dir ve Kâdî Abdulcebbar bu metninde Kader'e ilişkin bir Cebrîyye eleştirisi yapar (Kâdî, 1965, 773). Metin boyunca bu net bir biçimde görülür.

Kâdî Abdulcebbar, Hz. Peygamberin "her ümmetin Mecusileri vardır, *bu ümmetin Mecusileri de Kaderiyyedir*" hadisinden hareketle, Cebrîyye'nin sözü edilen Kaderiyye olduğunu, dolayısıyla bu hadiste sözü edilen Kaderiyye'nin, Mu'tezile olmadığını ispat sadedinde oluşturduğu metinde şu temel argümanları ortaya koymuştur:

1. Mecusiler annelerinin ve kızlarının nikâhına cevaz verenin Allah'ın kaderi olduğuna kanidirler. Bu konuda onlara iştirak eden tek ekol Cebrîyye'dir (Kâdî, 1965, 773) şeklinde bir iddiada bulunur.

Kâdî'nin İslam ümmetinin geriye kalanının bu anlayışı benimsemediği şeklindeki iddiası, muhtemelen diğer ekollerin insan fiillerinin Allah'a nispetini kabul etmediklerini vurgular. Bunu yaparken de sair mezheplerin bunu tecviz etmeyen anlayışlarına dayanıyor olmalıdır. Cebrî görüş; insanın edimlerinde bir irade ve kudretinin olmadığı anlayışıyla, olanı onayan bir yaklaşım sergiler. Söz konusu varsayımıyla o bu iddiada bulunmuş olmalıdır. Yoksa cebrî akımın böyle bir tartışmayı yaptığını ve bu yönde bir kanaat ifade ettikleri aktarılmış değildir. Öte yandan Mecusî dindarlığının sözü edilen bu anlayışa sahip olduğu değilse bile; bu inanç sisteminde var olan bir uygulamanın daha sonraki bir dönemde değiştirildiği şekliyle Şehristânî'de, değinilmiştir (Şehristânî, 1993, 276-280). Mantiki olarak olmayan birşeyin değişmesi beklenemeyeceğine göre, Şehristânî'nin aktarımının doğru olmasına bağlı olarak, Mecusilerin inest evlilikleri onayladıklarını bir olgu olarak kabul etmek zorundayız. Fakat Mecusî inanç sistemine ilişkin modern araştırmalarda bu detaya yer verilmekten kaçınıldığı görülür (Alıcı, 2011, 263-266).

Konunun çalışmamızı ilgilendiren boyutu ise Mecusilerin bu anlayışları ile kader arasında bir bağ kurmuş olmalarıdır. Muhtemelen Kâdî'nin ifade etmeye çalıştığı şey, Âdem ve Havva'dan çoğalan insanlığın "zorunlu olarak" başlangıçta inest bir biçimde çoğaldığı varsayımdır. Varsayılan bu zorunluluk onlar tarafından "kader" algısı çerçevesinde yorumlanmış ve sonraki dönemlerde bu kabul bir olgu olarak onaylanmış ve uygulamalarını legalleştirmekte bir arka plan olarak kullanılmıştır şeklinde anlaşılabilir.

2. Mecusiler, evrenin özelliği (mizaç) aynı olduğu halde, iyi (hasen) *nur* tarafından, kötü (kabih) ise *zulmet* tarafından var edilir derler. Küfür nitelik olarak iman² ile aynıdır. Allah için hasen olan, bizden biri için kötü olabilir diyenler de Cebrîyye'den başkası değildir. Zira bize göre Allah'ın yaratması hasebiyle hasen olan bir şey kulun onu kesbi ile kabih olmaktadır (Kâdî, 1965, 773).

Kâdî, eşyada iyi ve kötünün bulunmadığını, nur tarafından yaratılanın iyi hüviyeti kazandığını, zulmet tarafından yaratılanın ise kötü hüviyeti kazandığı şeklinde bir Mecusi inancını, bu ifadeleriyle dile getirmiş görünüyor (Alıcı, 2014, 67-122). Onun "evrenin mizacının aynı olduğu" vurgusunun bizde böyle bir kanaat uyandırdığını ifade etmek icap eder. Öte yandan Mecusi inanç sistemine ilişkin modern metinler mitolojik unsurları da içeren bu düalizmi, yoğun biçimde tartışmış olmalarına karşın Kâdî'nin öne sürdüğü netlikte bir bulguya rastlamanın ise zor olduğu görülmüştür (Alıcı, 2014, 67-122).

Fakat cebrî anlayışın söz konusu subjektif değerlendirmeleri yaptıkları, Allah'ın yarattıklarının insanlardan bazıları için hayır diğer bazıları için ise şer olabilir, tarzı çıkışlar yaptıkları

² Kâdî iman ifadesini kullanmaz, fakat cümlenin konteksti, onun boş bıraktığı şeyi küfrün (inkâr) zıddıyla doldurmayı gerektirmiştir ki bu da iman ve onaydır.

ise söylenebilir. Onların bu anlayışı dile getirmeleri temel varsayımları sebebiyle bizce de makul görülmüştür. Allah'ın yarattığı her şeyin *hasen* olduğunu fakat insanların bunu sübjektif değerlendirmeleri ile kubûh olarak algıladıkları şeklinde bir algı Eş'arî'nin eserlerine yansımıştır (Eş'arî, 1955, 78,79).

3. Mecusiler, “*teklif-i mâ lâ yutâk*” olan ve bireyin yapmaya ve ya kendisinden kaçınmaya güç yetiremeyeceği şeyleri, Allah'ın teklif edebileceğini onaylarlar. Buna benzer bir biçimde Cebrîyye'nin ise Allah inkârcıya, yapması mümkün olmadığı halde imanı emrediyor ve kendisinden kaçınması varsayılamamasına karşın, onu inkârdan nehy ediyor anlayışına sahip olduklarını iddia eder (Kâdî, 1965, 773,774; Alıcı, 2014, 67-122).

Cebrî anlayışın dilemede sınırı olmayan bir tanrı tasavvurları olduğu, dolayısıyla güç yetirilemeyen emretmesinin önünde de hiçbir engelin bulunmadığı şeklinde bir söylemi sahiplendikleri bilinir (Akkirmânî, 2010, 119-148). Onların bu anlayışları, ahirette insanın hangi kritere göre yargılanacağı da Kâdî'nin ortaya koyduğu bağlamla ilişkili olarak tartışılmıştır (Kâdî, 1965, 774). İslam kelam geleneğinde insanın eylemleri sebebiyle ahirette ceza ve mükâfat alacağı algısı yaygın bir kabul görmüştür. Fakat Allah'ın dilediğini yapan olduğu varsayımı bazı ekoller tarafından askıya alınarak, amel ile ceza ve mükâfat arasında varsayılan ilişki Allah'ın fiillerinde zorunlu olmadığı ilkesi çerçevesinde zorunlu değil mümkün görülmüştür. Bu algının bilinen temsilcisi ise Eş'arî ekolüdür (Cuveynî, 1978,102). Bu ekolün önemli temsilcilerinden Gazzâlî'ye göre “Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilme hakkı vardır” şeklinde yansımıştır (Gazzâlî, 2012,137-166).

4. Mecusiler; hayra güç yitirenin, onun zıddına (hilaf) ise güç yitiremeyeceğini, bunun onun doğası gereği olduğunu iddia eder (Alıcı, 2014, 67-122). Buna göre Cebrîyye imana güç yitiren, inkâra güç yitiremez, dolayısıyla da birey doğası gereği (bit'tab') güç yitirebildiği şeye tabi olur derler (Kâdî, 1965, 774).

Mecusi inancının çoğu mitolojik unsurlarla dolu evren algısına yapılan bu atıf, kaotik kozmolojik tartışmaları gerektiren bir konu olup ispatı ise güç bir konudur (Alıcı, 2014, 67-122). İslam kelam geleneğinde *kudret* ve *istitaatin* zıddına taalluku yoktur, o ne için var ise onun içindir şeklinde algı geliştiren ekollere rastlanır. Bu konuda görüşlerini belirgin bir biçimde ortaya koyanlar Eş'arî'ler'dir (Eş'arî, 1955, 94,95).

Kâdî, söz konusu rivayetin sonunda; onlar Rahman'ın hasımları, yalanın (zûr)³ şahidleri ve iblisin ordularındırlar. İfadelerini hareket noktası olarak belirleyerek, iddialarını daha da güçlendirme çabasıdadır (Kâdî, 1965, 774). Buna göre; Cebrîyye bir günahından dolayı, ikab'a uğrayıp, kendilerinden bu iddialarının hesabı sorulduğunda; onlar Allah'a hasım olurlar ve şöyle derler; “Allah'im! Bunu bizde yaratan ve bunu bizden isteyen sensin. O halde bizi neden cezalandırıyorsun” diyeceklerini kaydeder (Kâdî, 1965, 774).

Mu'tezilî âlim, cebrî anlayışın temel dini yaklaşımlarını birer argümana dönüştürüp, konuya ilişkin muhtemel sorun alanı ekseninde varsayımsal (farazi) mantıkla; bir kurgu yapar. Onun bu kurgusunun cebrî anlayışla mutabakatının ise tam olduğu görülür. Bu durum, onun metnini başarılı bir kurgu üzerinden sürdürdüğünü söylememize imkân verir.

Kâdî onların ahirette; şeytanlara da dayanaktan yoksun bir biçimde şahitlik edecek yegâne grup olduğunu bu bağlamda ifade eder. Konuya devamla Kâdî; Allah, şeytanlara “kullarımı neden

³ *Kavlu'z-zûr'*, ifadesi yalandan farklı, daha ince bir anlamı var. Bu anlam mesnetsiz, dayanaktan yoksun söz anlamına gelir. Bu yönüyle daha geniş bir anlam dağarcığı olan, yalan olarak günlük dilde kullanılabilir ise de teknik bir kullanım olan din dilinde bu ayrıntı önemlidir. Kaynak ve dayanaktan yoksun bir söz yalan olmayabilir fakat bu söz yine de *kavlu'z-zûr'*dur. Gerçekte bu sözün bir dayanağı da olabilir fakat biz bunu bilmiyor ve iddia ediyorsak da bu söz *kavlu'z-zûr'*dur. Burada mesajı verilen şey, muhtemelen kişinin bilip bilmeden, her duyduğuna itibar etmemesi ve delile dayalı olmayan bir söylem geliştirmesidir. Konuya ilişkin Hac suresi 30. Ayette; “*Zalike ve men yuazzim hurumatillahi fe huve hayrun lehu inde rabbihi, ve uhillet lekumul en'amu illa ma yutla aleykum fectenibu'r-ricse mine'l-evsani vectenibu kavle'z-zur.*”

yoldan çıkarıp saptırdınız” diyecek, onlar da “bizim bunda hiçbir günahımız yok, bunların tümünü yapıp eden sensin” diyecekler. Allah onlardan bu iddialarına delil istediğinde ise bu topluluğun şahitliğinden başka yolları yoktur der (Kâdî, 1965, 774,775). Kâdî, burada cebrî ekolün; bir şey kudreti olanın zıddını yapmaya kudreti olmadığı anlayışına atıfta bulunuyor görünür. Öte yandan Cebrîyye’nin tabiatının gereğini yapmak şeklinde ifade edilebilecek anlayışları sebebiyle, şeytanın isyandan kaçınmaya imkânları yoktur. Bu yüzden, onların yaklaşımına göre; şeytana kaçınamayacağı bir şey teklif edilmiştir ki bu; “teklif-i mâ lâ yutâk” şeklinde dini literatürde formüle edilmiştir. Buradan; Kâdî, cebrî anlayışın Allah’ı, zulümle itham etmiş olduğuna da vurgu yapıyor görünür.

Konuya devamla nitekim; biz günah işleyenleri ve şeytanları kötümeye kalktığımızda bize “sadece mecazi⁴ olarak günah izafe edilmiş olan kişileri neden lanetliyorsunuz(?)” derler; şeklinde bir söylem ile iddiasını kuvvetlendirme yoluna gider (Kâdî, 1965, 774,775). Kâdî, burada cebrî anlayışın, Allah dışındaki sair varlığa fiillerin nispeti *mecazendir* yönündeki anlayışlarını eleştiriyor görünür. Bu ifadeleri ile onların bu söylemlerinin doğurduğu bir diğer problem alanına işaret eder.

Ahirette ise Allah onları (şeytanları ve asileri) cezalandırmak istediğinde; onlar da “sapkınlığı sen yarattın, onlara sapma kudretini de sen verdin, onları neden bundan ötürü cezalandırıyorsun(?)” derler (Kâdî, 1965, 774,775). Kâdî, bu ifadeleri ile de cebrî anlayışın ahireti anlamsızlaştıran, yönüne de vurgu yapmış görünüyor. Zira Kâdî’ye göre; itaat etmeye takati olmayanlardan itaat talebi, doğal olarak kula haksızlık olacaktır. Mu’tezilî âlim de bu yüzden, tam olarak cebrî anlayışın; Allah’ı, kuldan imkânsız istemekle itham ettikleri yönüyle eleştirir (Kâdî, 1965, 774,775).

Kâdî daha sonra; Hz. Peygamberden aktarılan, “Kaderiyye’ye; Allah yetmiş peygamberin diliyle lanet eder” (Herevî 1998, 1/68)⁵ şeklindeki bir başka rivayet ile durumu netleştirmek istemektedir. İbn Ebi A’sım’ın da yer verdiği rivayet, “...Kaderiyye’ye ve *mürciyye*’ye; Allah yetmiş peygamberin diliyle lanet eder” lafızlarıyla aktarılmıştır (İbn Ebi A’sım, 1400, 1/142(No.325)). Hadisin metni merfu olmakla birlikte Beyhakî ve Albanî, senedinin zayıf olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan hadis iki tarikten aktarılmıştır (Ubeydullah b. Said, 2002,337).

Bu rivayet önceki rivayetten farklıdır. Mu’tezilî âlim burada her iki rivayetin ortak paydası olan “Kaderiyye” anahtar kavramının sağladığı imkânlardan faydalanır görünüyor. Resulullah’ın bu aktarımı yaptığı sırada orada bulunanlar ise Kaderiyye kimdir ya Resulullah diye sorduklarında ise: “Allah’a asi olup (isyân edip) bu Allah’ın kaza ve kaderi ile oluyor diyenlerdir şeklindeki bir rivayetle, konuya ilişkin iddialarını sürdürür (Kâdî, 1965, 775).

5. “Kaderiyye olarak isimlendirmeye daha layık olan; yöneliş ve yaklaşımları Kader ile yorumlanmaya daha yakın olandır” kanaatine varır. O halde temel yaklaşımları; “Allah’ın kaza ve kaderinden bağımsız, ne bir yaprak düşer, ne bir bitki yetişir ne de bir olay olur” diyen Cebrîyye, bu isimle anılmaya daha uygun görünüyor der (Kâdî, 1965, 775).

Kâdî isimlendirmeye ilişkin olarak, dil felsefesinin sağladığı imkânlar ile bir ekole verilen ismin; o ekolün en çok öne çıkan vasfının belirleyici olduğu sonucuna ulaşır.

Çalışmasının bu noktasında; Kaderiyye nispetinin bir *ispat* ismi olduğunu ifade ederek; söz konusu rivayetlerin kendileri ile ilgili olmadığı tezini daha da güçlendirme çabasını sürdürür. Buna göre; kendileri (Mu’tezile) nin; fiillerin Allah’ın kaza ve kaderi ile olduğundan Allah’ı tenzih ettikleri,

⁴ Kâdî’nin burada vurguladığı şey muhtemelen, onların (Cebrîyye’nin) fiillin, insana nispeti hakikaten değil, mecazendir. Fail-i hakiki ise Allah’tır anlayışları olmalıdır.

⁵ Herevî’nin, Acufî’den naklederek, Zemmu’l-Kelam’ında 55 numaralı hadis olarak bu metne yer verir. Bu rivayette; “Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki bir işte uzlaşa sağlanacağı zaman Mürciye ve Kaderiye o ümmetin işlerinde karmaşa oluşturmaları. Dikkat edin; Mürciye ve Kaderiye Allah yetmiş peygamberin lisanıyla lanet eder ve ben bunların sonuncusuyum” şeklindedir. İbn Ebi A’sım’ın da *es-Sunne*’sinde 325 ve 952 numarasında yer verir. Fakat, Kâdî polemik edebiyatının bir gereği ve muhatabının “Mürciyye” değil “Kaderiyye” olması hasebiyle metni bütünüyle aktarmaz. Zaten bu aktarımdaki amaç tartışmanın geldiği noktanın bir gereğidir. Metni bütünüyle aktarmaması bu açıdan anlamlı bulunabilir.

dolayısıyla Cebrîyye'nin iddia ettiği bir kaderi ise reddettiklerini, dolayısıyla bu isimin Mu'tezile'ye değil Cebrîyye'ye verilmesinin daha uygun olacağını tekraren ifade eder (Kâdî, 1965, 775,776).

Kâdî böylece muhaliflerinin kendilerine dönük olarak siz “kader yoktur” diyerek, kaderi inkâr ettiğinizden dolayı Kaderiyye, sizsiniz şeklindeki eleştirileri de anlamsızlaştırmış olur. Çünkü ona göre Kaderiyye, söz konusu hadis metinde geçtiği şekliyle, bir inkâr nispeti (negatif bir nitelik) değil, bir ispat nispeti (pozitif nitelik)'dir (Kâdî, 1965, 776). Oysa kendileri söz konusu nispeti Allah'a yapıyor degillerdir. Dolayısıyla kendileri böyle bir ithamla muhatap edilemezler şeklindedir.

Mu'tezile'nin bu savunusuna karşı muhaliflerin ise; “Hayır! Siz bu isme bizden daha layıksınız; zira siz, kaderi kendiniz için ispat ettiniz” şeklinde bir çıkışta bulduklarını da yine Kâdî kaydeder.

Cebrî ekol, insanın fiilleri dâhil, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu anlayışıyla kaderi bütünüyle Allah'a nispet ederken, Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin öznesi olduğu anlayışı ile muhatapları tarafından, kaderi insana nispet etmekle itham edilmiştir. Kâdî ise muhaliflerinin kendilerine yönelttiği bu eleştirileri bir savunma stratejisi haline getirmiştir..

Muhaliflerin dile getirdiği ve vurgusunu yaptığı; insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır diyerek Mu'tezile ekolünün, Allah'ın kaderini reddettiklerini; fakat alternatif bir kaderi de benimsediklerini dile getirmek istemektedirler. Kâdî, kudretin, kaderden farklı olduğunu ifade ederek, kendilerinin insana kudret nispet ettiklerini, fakat bunun kader olarak görülemeyeceği anlayışıyla, bu yaklaşıma itiraz eder (Kâdî, 1965, 776).

Muhaliflerin Mu'tezile'ye yaptığı bir diğer eleştiri ise onların insan fiilinin öznesi (hâlık) dır diyerek; Allah dışında bir yaratıcı olduğunu iddia etiniz dedikleri yönündedir. Mecusiler de *karanlık* ve *ışık* gibi iki tanrı olduğunu iddia ettiler. Onların bu eleştirileri, her iki yapının da iki yaratıcılı (düalist)⁶ bir anlayışı öngörmeleri sebebiyledir. Bu da; Hz. Peygamber'in tarafları benzetme sebebidir (Kâdî, 1965, 776) şeklinde bir iddiada bulunmuş ve Mu'tezile'yi itham etmişlerdir.

Kâdî konuya ilişkin savunmasında, insan fiillerine ilişkin olarak; insana bir özne (fail) lik verdiklerini, bu yönde bir benzerlikleri olduğunu onaylasa bile; insana Mecusilerin karanlık ve ışığa yükledikleri tanrılık vasfını insana vermediklerini de ifade eder. İnsanın fiillerinin öznesi olduğunu kabul etmekte Mecusilere benzeseler bile, bu benzerlikte, Hristiyan ve Yahudilerin de insanın kendi fiillerinin faili (mucid)⁷ olduğunu kabul ettiklerini, dolayısıyla bunun makul olmadığını ifade eder.

Onun bu yorumu, Hz. Peygamber, Kaderiyye'yi, Mecusilere benzetmiş ise bu benzerliğin, başka paydaşları olmamalıdır (Kâdî, 1965, 776,777). Çünkü Hz. Peygamber'in hakkında benzerlik kurduğu unsurlar arasında varsayılan ilişkinin, başkaları tarafından paylaşılmasına imkân vermeyen bir yapı olmalıdır. Burada başka paydaşlardan söz ediliyor ise benzetme eksik ya da kusurludur. Hz. Peygamber ise bu kusurlardan uzaktır; dolayısıyla ona göre bu sağlıklı bir akıl yürütme değildir. Kâdî, iki şey arasında kurulan bir benzetmede, üçüncü ve dördüncü taraflar da aynı benzetme öğelerini paylaşıyorlarsa, benzetme amacına ulaşmaz. Onun Yahudi ve Hristiyanları, konuya ilişkin ifadelerinde araçsallaştırması onların da bu tutumda Mu'tezile ile aynı anlayışı savduklarını dolayısıyla söz konusu benzetme yönünün bu olamayacağını ifade etme amacına dayanır. Buna göre benzetme yönünün iddia edilen şey olamayacağı, çünkü neden Yahudi ve Hristiyanlara değil de Mecusilere benzetti denilecektir. O halde ya peygamber benzetmede kusur yaptı, ya da yorum ve anlayışta kusur vardır demek kaçınılmazdır. Kimsenin Hz. Peygamber, benzetmede kusur yaptı diyemeyeceğini farkında olduğu için de o halde biz benzetme yönünün bu olduğu konusunda

⁶ Yaratıcılı demek yerine tanrılı demek daha kullanışlı görünmesine karşılık, Mu'tezile, insana kendi fiillerinin yaratıcısı olarak görmesine karşılık, insana tanrılık vasfı vermez. Mu'tezile ile muhaliflerinin bu konudaki farklılıkları, muhalifleri Allah'ı yegâne yaratıcı olarak görürlerken, Mu'tezile; Allah yaratmada yegâne değil, başka varlıkların da yaratma özelliği vardır şeklindedir. Onlar bu anlayışta farklılaşırlar.

⁷ Kâdî, burada yaratıcısı demekten imtina eder ve *mucidi* ifadesini kullanmayı tercih eder. İlahiyat literatüründe hâlık, yaratıcı... şekliyle harcı alem bir kullanım görülse bile Mu'tezile'nin bu kullanımlarda daha ölçülü davrandığı söylenebilir.

kusurluyuz demek imkânı ortaya çıkacaktır ki Kâdî, bu ihtimali hesapta tutarak, yeni bir benzetme yönünün aranması gerektiğine işaret etmiş olmaktadır. Konuya ilişkin kendi önerisi ise fiilleri bir bütün olarak Allah'a nispet ederek, insana mecazi bir fiil nispet edenlerin kastedildiği şeklindedir.

Bundan sonra ise Kâdî; Cebrîyye'nin ezeli belirlenmişlik anlayışlarını eleştirir. Buna göre; Allah bir kişi hakkında hayır dile(n)miş ise onun şerre gücünün yetmeyeceği, şer dilemiş ise de onun hayra gücünün yetmeyeceği anlayışlarına dönüktür. Dolayısıyla bu anlayışlarının bir gereği olarak, onlar zulmü de yalnızca Allah'a izafe ederler. Kâdî'nin bu konuya ilişkin eleştirisi; cebrî anlayışa göre şeytan, şerre mecbur kılınmış olur. Zira durum “şayet denildiği gibi ise şeytanın bundan ayrılma, şerri terk etme imkânı da yoktur” der (Kâdî, 1965, 777). Onun tartışmayı sınırlarda tutma çabası, zihinsel argümanların yanında duygusal tahrik ve ajitasyonlarla başarısızlığı muhataba ihale etmek çabası olarak görülebilir.

Konunun devamında ise Mu'tezilî imamlardan Cafer b. Harb'ın, cebrîlere ilişkin olarak; “onların durumu diğer bütün din mensuplarından daha kötüdür”, cümlesine Kâdî; “zira onlar hariç; tüm diğer din mensupları kendi mabutlarına sadece güzel gördükleri fiilleri isnat ederler” diyerek sürdürür (Kâdî, 1965, 777). Onun bu aktarımı ve Mu'tezilî imamın görüşüne sağladığı katkı, okurun kafasında şüphe yok ki; Cebrîyye'nin şer fiilleri Allah'a nispet ettiklerine ilişkin bir tasavvura da kaynaklık eder.

Mu'tezile'nin rızıklar eceller ve fiyatların belirlenmesi konusunda tavırlarını Allah'ın fiilleri olarak görmek yönündeki tavırları sebebiyle de Mu'tezile'ye; eleştiriler yöneltilmiş görünüyor. Onlara bu bağlam çerçevesinde sözü edilen Kaderiye eleştirisi yöneltildiğinde ise Kâdî; bu adlandırmanın Hz. Peygamber'in yaptığı biçimiyle yergi anlamı taşıdığına; oysa kendilerinin yalnızca hasen olan fiilleri Allah'a nispet ettiklerini ima ederek, bu eleştirinin yersizliğini dile getirir (Kâdî, 1965, 789). Zira ona göre Allah'ı tenzihte bir sınır aşmak, haddi çiğnemek mümkün değildir. Çünkü temel İslami doktrin, kul Allah'ın ne denli överse övsün, hiçbir zaman onu hak ettiği biçimiyle övmüş olamayacaktır. Bu yönüyle söz konusu her övgü hep eksik kalacaktır şeklindeki anlayış çerçevesinde, bu eleştiriye anlamsızlaştırma çabası gütmüş görünüyor.

2. Kâdî Abdulcebbar'ın bu değerlendirmeleri Bir Eş'arî Apologisi olabilir mi?

Tartışmanın tam da bu noktasında; Kâdî Abdulcebbar, öncesi döneme ait bir figür olan Eş'arî ise; Kaderiye nisbesinin, kendi fiillerini yarattıkları iddiasında olanlara verilmesi gerektiğini ifade eder (Eş'arî, 1955, 90). O, “çünkü sizler kendi fiillerinize kadir olduğunuzu ve onu yarattığımız iddia ettiniz. Allah'ın ise sizin bu fiillerinizde bir dahil olmadığını söylediniz” diyerek fiillerini insanın kendisine nispet edenlerin Kaderiye denilmeye daha layık olduğunu söyler (Eş'arî, 1955, 90).

Fakat Eş'arî bu ifadelerinde Mecusilik ile Kaderiye arasında kurulan geleneksel ilişkiye, dolayısıyla söz konusu Hadis'e her hangi bir atf yapmadan bu tespitlerde bulunur.

Ona göre; Kaderiye nisbesi, Allah'ın kaderi dışında bir kaderi kendilerine nispet edene verilmelidir (Eş'arî, 1955, 90). Eş'arî'nin; bu iddiada bulunmayan sair insanların durumun Allah'ın kaderini kabul eden ve buna razı olanlar şekliyle yorumladığı, insanın kendi fiillerinin öznesi olduğunu iddia edenlerin ise Allah'ın kaderine razı olmayıp, kendilerini “*sahibu'l-kader*” olarak gördükleri, yorumuna gittiğini gösterir.

Öte yandan o, Kaderiye nisbesinin pozitif bir nisbe olduğu konusunda ise Kâdî'ye muvafakat ettiğini gösterir. Zira o, “kuyumcu, kendisini kuyumcu olarak niteleyendir, kuyumcu olduğu iddia edilen değil”; örnekleme üzerinden bu isimlendirmeyi pozitif bir nisbet olarak gördüğünü ima eder (Eş'arî, 1955, 90,91). Marangoz ise marangoz olduğunu söylemesine gerek olmaksızın, tahta cinsi bir şeyi yontandır diyerek, İnsanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyenler ister ifade etsin isterse eylemleriyle bunu gösterebilirler, Allah'ın kaderi dışında bir kader ihdas ettikleri için, Kaderiye'dir demeye getirir (Eş'arî, 1955, 90,91).

Eş'arî, söz konusu bu nispetin; pozitif oluşunu kabulüne dayalı olarak; İnsanın kendi fiillerini yarattığı görüşünde olanların; kendilerine, siz kaderi ispat ettiğiniz, yani kabul ettiğiniz için,

Kaderiyye sizsiniz şeklinde bir eleştiriye de bu bağlamda cevap verir. Kâdî'nin de aynı eleştiriye muhaliflerine yaptığına yukarıda değinilmişti. Eş'arî, söz konusu eleştiriye; "Biz; Allah'ın fiillerimizi takdir ettiğini ve onları yarattığını ispat ediyoruz." Eleştirisine karşı "Biz kendimize kader nisbet etmiyor, Allah'ın kaderini kabul ediyoruz" diyerek cevaplar. "Fiillerini, Allah'a nisbet eden ve fiillerinin rableri tarafından takdir edildiğini iddia eden, Kaderiyye olamaz. Tıpkı kuyumculuğu ve marangozluğu kendisinde değil başkasında ispat edenin marangoz ya da kuyumcu olmadığı gibi" şekliye cevap verir(Eş'arî, 1955, 91).

Konuya devamla Eş'arî; "Fiillerimizi bir bütün olarak; Allah'ın insan için takdir ettiğini söyleyerek bizler Kaderiyye oluyorsak, onlar da Allah da fiillerini kendisi için takdir eder demelerinden dolayı Kaderiyye'dir" şekliye bu tartışmanın bitirilmesinin mümkün olmadığını adeta ifade eder (Eş'arî, 1955, 91). "Bizler, Allah ma'siyetleri takdir eder dediğimizden dolayı, Kaderiyye oluyorsak onlar da Allah itaati takdir eder demelerinden dolayı Kaderiyye'dir" der.

Bu son cümlede sanırım Eş'arî, kendilerinin; Allah'ın fiilleri insan için takdir ettiğini, muhaliflerinin ise onun fiillerini kendisi için takdir ettiklerini iddia etmeleri ile bağlantılıdır. Buna göre Allah itaati kullar için değil, kendisi için takdir etmiş olur gibi bir anlama kavuşur. Eş'arî; "durum böyle olmadığına göre muhaliflerin bizim Kaderiyye olduğumuza ilişkin iddiaları anlamsız olur" diyerek konuya ilişkin analizlerini sonlandırır (Eş'arî, 1955, 91).

Eş'arî, kendilerine yapılmış bir itham ve eleştiriye cevap verdiğini metnin özellikle son bölümünde ortaya koyar. Onun metninin bir özelliği de Kaderiyye'nin sadece kendileri olmadığını söylemekle yetinmeyip, aynı ithamı muhaliflerine yöneltmesidir. "Fiillerimizi bir bütün olarak Allah'ın insan için takdir ettiğini söyleyerek bizler Kaderiyye oluyorsak, onlar da Allah fiillerini kendisi için takdir eder demelerinden dolayı Kaderiyye'dir. Bizler Allah ma'siyetleri takdir eder dediğimizden dolayı Kaderiyye oluyorsak; onlar da Allah itaati takdir eder demelerinden dolayı Kaderiyye'dir " ifadeleri net bir biçimde muhatabının kendilerini itham ettikleri şey ile itham ettiğini gösterir (Eş'arî, 1955, 91).

Onun bu tavrı sıradan bir savunma refleksi değil, tam bir düello görüntüsüdür. Eş'arî'nin tavrı haksız bir eleştiriye uğradığını düşünen birinin, konuya ilişkin yapılan eleştirileri hesaba katarak kendini ve muhatabını aynı terazide tartma tavrıdır.

Eş'arî'nin metnin Kâdî'nin yorumladığı metne olan mutabakatının tam olması, sebebiyle metni yeniden yorumlama gereği duydum. İtiraf etmeliyim ki bu iki metnin bir biri ile ilişkili olabileceği aklıma hiç gelmemişti. Kâdî'nin yaşamının bir döneminde Eş'arî akideyi benimsediği varsayıldığında, onun İmam Eş'arî'nin eserlerine vakıf olması doğaldır. Öte yandan, Kâdî konuya ilişkin metnin başında ifade ettiği fakat benim metnin geri kalanında izine rastlamadığım için gözlerden uzak tuttuğum; onun bu yazıda Cebrîyye ve Müşebbihe'ye bir reddiye olduğuydu. Özellikle Kâdî'nin metnin geri kalan bölümünde Müşebbihe'ye ilişkin bir ize rastlamadığım için, bunun *cebr-î mahz* olarak görülen asıl Cebriye'ye ilişkin bir metin olduğu yorumuyla metinleri analiz etme yoluna gittim. Oysa özellikle, insan fiilleri konusundaki tavırları sebebiyle Eş'arî ekolün *cebr-î mutavassıt* olarak görüldüğü; bu yüzden onların da bu metne konu olabileceklerine ihtimal vermedim.

Fakat anlaşıldığı kadarıyla, gerek kendi yaşamında savunduğu görüşler sebebiyle gerekse söz konusu günlerde içerisinde bulunduğu grup sebebiyle, Eş'arî, Kaderiyye'ye nisbet edilmiş, o da Kaderiyye'nin kendileri olmadıkları, Kaderiyye'nin insana fiil nisbet edenler olduğunu ifade eden bir metin kaleme almıştır. Kâdî da adeta bunu doğrularcasına, " muhaliflerini önce Kaderiyye'ye nispet edenlerin, kendileri olduğunu" ifade eder. Bu nispetin hangi yüzyılda yapıldığına ilişkin ise bir bilgi vermez. Fakat bu iki metni birlikte ele aldığımızda ve Eş'arî'nin geride bıraktığı bu metni hesaba kattığımızda, durum daha net bir hal alır. Buna göre Mu'tezile IX. yüzyılın sonu X. Yüzyılın başında muhaliflerine böyle bir eleştiride bulunmuş olması muhtemel görünüyor. Fakat net bir cümle söyleyebilmek için tüm kelam müktesebatını yoklamak ve konuya ilişkin en erken metinlere ulaşmak icap eder. Bu detayın ortaya çıkarılmasını Kelam alanında mesai sarf eden alan uzmanlarına bırakarak, muhtemel olan bir durumu eleştirilerinize açıyorum. Kâdî Abdulcebbar, bu ümmetin Mecusileri

Kaderiyye'dir hadisi üzerinden Cebriye eleştirisini Eş'arı'nın, Lum'a'sındaki bu metni hedef alarak mı yazdı?

Öte yandan Eş'arı metninde söz konusu hadise her hangi bir atıf yapmaz; şayet Kâdî bu metni, Eş'arı'yi muhatap alarak ve onu kast ederek, yazdı ise ki öyle görünüyor; o halde söz konusu hadis ile bağlantılı bu bağlamı kendisi inşa etmiş görünüyor.

Konuyu ele almaya değer kılan yönü de benim açımdan *fiten hadisi*, olarak da görülebilecek bu metnin, geleceğe ilişkin bir yorumda bulunmasıdır. Müstakbele ilişkin bir haberin, muhatabını bulmakta geleneğin reflekslerini görme fırsatı sunması, bu çalışmaya ilişkin yegâne beklentimdir. Hadis'in *mâ sadakı*'nın tespitinde geleneğin kullandığı agrümanları görmek de bu metni oluştururken kendi adıma fayda umduğum temel noktalardan bir diğeri olduğunu söyleyebilirim.

Öte yandan Eş'arı, metninde Mu'tezile ismini kullanmaz. Onun vurgusu; “insanın kendi fiillerinin faileri olduğunu iddia edenler” şeklindedir. Kâdî'de, Eş'arı'ye ilişkin en küçük bir ima ve ifade bulunmaz. Fakat Eş'arı'nın bu metnini Mu'tezile'ye armağan ettiği kesindir. Zira hem kendi döneminde hem de sonraki dönemde, insana fiillerinin faili olduğu yönündeki bir iddiayı İslam kelimeleri arasında dillendiren başka bir ekole rastlanmaz. Dolayısıyla Eş'arı'nın muhatabı net tir. Tereddüt ettiğimiz ve kuşkulu olan ise Kâdî'nin metninin Eş'arı'yi muhatap alıp almadığıdır. Şimdilik bunun muhtemel olduğunu söylemekle yetinebiliriz. Zira metin bize daha kesin bir dil kullanma imkânı bahsetmemektedir.

2. Sonuç:

Kâdî Abdulcebbar; *efâl-i ibad*'ın Allah'a nispeti üzerine kurguladığı tartışmada, *cebrî* anlayışın insan fiillerini, bir bütün olarak Allah'a nispet etmelerinin doğurduğu sorunlar temelinde konuyu tartışır.

Onun tartıştığı konu Hz. Peygamberden gelen “ümmetimin Mecusileri Kaderiyye'dir” hadisinde, Hz. Peygamberin kastının, kadere ilişkin bütün fiillerin Allah'a nisbetini öngören *cebrî* anlayış mı; yoksa insan kendi fiillerinin failidir anlayışındaki tefvizci görüşün temsilcileri olan Mu'tezile'nin mi kastettiğini belirlemektir.

Ulaştığı sonuçlar; Allah'ı itham eden ve onu tenzih etmekten uzak ve önemli oranda İslam'ın ahiret inancı gibi alanlarda sorun oluşturan anlayış olan *Cebriyye*'nin kastedilmiş olduğu şeklindedir. Onun konuya ilişkin temel argümanı ise bu isimlendirmenin bir inkâr nispeti değil, bir ispat nispeti, olduğu gerekçesiyle muhaliflerinin kendilerinden bu isme daha yakın olduğudur.

İnsanı fiillerinin faili görmeyen, onlara kudret ve irade nispet etmeyen *cebrî* görüş, ahiret âlemine ilişkin önemli sorun alanları ortaya çıkarabilecek bir anlayış geliştirmiş, bu durum da onların savunulma imkânlarını zayıflatmıştır. İnsanın kader karşısındaki konumunu, rüzgâr karşısında yaprağın durumu gibi algılayan bu anlayış, görünüşte Allah'ın sınırsız irade ve kudretine vurgu yapıyor görünse bile, tanrının ahlakiliği sorununa ilişkin önemli handikapları içerisinde barındırır.

Cebrî tanrı tasavvuru, *keyfe ma yaşa keyfa ma yurid* bir Allah algısı olarak, teklifi de anlamsızlaştıran yönüyle; söz konusu ekolün İslam dindarlığında neden temsilcisi kalmayan bir akım olduğuna ilişkin de bu tartışma önemli ipuçları barındırır. Zira teklif, bir yönüyle tanrı-insan ilişkisinin bir boyutu olarak, Allah ile kul olarak insanın bir konsensüs metnidir. Allah insana emir ve yasaklar koyar. Kendisine itaati ödüllendireceği, kendisine karşı isyanı ise cezalandıracağı şeklinde vaad ve vaidlerde bulunur. Hesap görme ya da hesaplaşma alanı olarak ahirette ise itaat edenlerin mükâfatlarını, isyan edenlerin ise cezalarını görmeleri beklenir. Oysa sözü edilen *cebrî* anlayışın Allah tasavvurunda, verilen sözler unutulmuştur. Onların algısında Allah hiçbir kurala bağlılık hissi duymaksızın, kendi vaatlerini de unutmuş olarak, dilediğini cennete dilediğini cehenneme göndermektedir... Bu durumun kullar açısından pozitif davranışlara ilişkin bir motivasyon kaybı ve isteksizlik yaratacağı açıktır. Zira bu durumda iyi olmak ile mükâfat arasında bir bağ yok ise iyi olmak için gerekçe de yoktur. Öte yandan bütün kötülüklerine karşın söz konusu anlayış gereği hala ödül

beklemek cüretinin de var olması engellenemez. Bu teoriye göre şeytanın bile cennete gitme imkânı saklıdır.

Buna ek olarak söz konusu algı tanrının Ahlakiliği sorununu da gündeme getirir. Tanrının dışardan irade ve kudretinin belirlenmesi beklenmese bile, onun kendi kendine verdiği sözlerde bulunması ise kullar tarafından onun ahlakiliği çerçevesinde beklenmektedir. Fakat cebrî anlayışın bu sorunları giderme potansiyelinden ne denli uzak bir anlayışı temsil ettiği ise Kâdî'nin bu tartışmasında açıkça görülmüştür.

Çalışmayı tamamladıktan sonra farkına vardığım bir noktayı, burada izah etmek gerekiyor. Eş'arî, Kâdî'dan yaklaşık bir asır önce kaleme aldığı bir çalışmasında Kaderiyye oldukları yönündeki eleştirilere Lum'a adlı eserinde yer vererek konuyu tartışır. Metinler arası okumalarım Mu'tezilî âlimin, çalışmasında Eş'arî'yi hedef almış olabileceği ihtimalini belirginleştirdi. Kâdî'nin bu tartışmasında Eş'arî'nin söz konusu metnine yönelik bir tartışma yaptığı izlenimi uyandırdı. Dolayısıyla ben de konuyu tartışılmak üzere alan uzmanlarının eleştirisine açma gereği duydum.

3. Kaynakça

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M.Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Akbulut, Ahmet. "Allah'ın takdiri- Kulun Takdiri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/1 (1992), 129-156.

Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa el-. "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi, sad. Abdulhamid Sinanoğlu." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2010), 119-148.

Alıcı, Mehmet. *"Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi."* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2011.

Alıcı, Mehmet. "Şehristânî'nin "el-Mecûs" Tasnifinin Mecûsî Kutsal Metinlerinden Hareketle Tahkiki ." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 67-122.

Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l- Envâr*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh thk. Abdülazim ed-Dib*. Devha: Câmîatu Katar, 1978.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çınar, Bayram. "Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis." *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020), 39-47.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *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 Mısıriye, 1955.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad* Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Güler, İhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku's- Şarkiya, 1993.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Zemmul-Kelam ve Ehlihi*, thk Ebu Cabir Abdullah b Muhammed. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1998.

İbn Batta, Ubeydullâh b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Rıdâ Mu'tî, vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye li'n-neşr ve't-tevzî, 1418.

İbn Ebi A'sım, Ebu Bekr. *es-Sunne*, thk. Nasruddin Albanî. Beyrut: Mektebetu'l-İslamî, 1400.

İbn Ebi A'sım, Ebu Bekr. *Kitabu's-sünne ve maahu zilâlu'l-cenne fi tahrîci's-Sünne bi kalemi Muhammed Nâsruddin el Albanî*. 2 Cilt. el-Mektebetu'l- İslamiye, 1980.

- Kâdî, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerh 'ul-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.
- Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları". *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 191–212.
- Korkmaz, Sıddık. "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi-Kulların Fiileri ve Yedi Mezhep Risalesi Örneği." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/ 41 (2016), 15-38.
- Mâtûridî, Ebu Mansûr el-. *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi. Beyrut, İstanbul: Dâru's-Sâdır, Mektebetul İrşad, 2010.
- Muzhirî, Hüseyin b. Mahmud. *el-Mefâtiḥ fî Şerhi'l-Mesalih*, thk.Nuru'd-din Tâlib. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Suğnâkî, Husemu'd-din. *el-Kâfi Şerhu'l- Pezdevî*, thk. Fahru'd-din Seyyid. 5 Cilt. Mektebetu'r-Ruşd, 2001.
- Suyûtî, Celâlu'd-din. *Cemu'l- Cevâmî*, thk. Abdulhamid Muhammed Nida, Hasan İsa Abdu'z-Zâhir. 25 Cilt. Kahire: El-Ezheru's-Şerif, 2005.
- Şehristani. *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1993.
- Ubeydullah b. Said, Es-Seczî. *Risaletu's-Seczî ile Ehli Zebid fî'r- Reddi alâ men Enkere el-Harf ve 's-Savt*. thk. Muhammed b. Kerîm. Medine: Câmiatu'l-İslamiye, 2002.