

**Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet
-Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-**

The Framework Principle in the Mu'tazilite Conception of God: Justice
-An Evaluation in the Context of Religious and Philosophical Foundations-

Galip TÜRCAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
Prof. Dr., Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
galipturcan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2486-4431

Ayşe TURHAN

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi
Suleyman Demirel University Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Science
Isparta/Türkiye
ayseturhan@sdu.edu.tr | orcid.org/0000-0002-3850-5368

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16 Aralık / December 2022

Yayın Tarihi | Published: 20 Aralık / December 2022

Atıf | Cite as: Galip Türcan, Ayşe Turhan, "Mu'tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet -Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 316-334.

İntihal | Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

Mail: ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr

Mu‘tezilî Tanrı Tasavvurunda Çerçeve İlke: Adalet -Dinî ve Felsefî Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme-*

Öz

Mu‘tezilî kelamcılar kendilerini tevhid, adalet, va‘d ve va‘d, menzile beyne’l-menzileteyn ve emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker’den oluşan beş ilkeyi (usûl-i hamse) benimseyen kimseler olarak tanıtmışlardır. Adalet ilkesi bu beş ilke içindeki hiyerarşide ikinci sırada yer almış olmasına rağmen tevhid ile eşdeğer hatta mezhebî tercihlerin belirlenip kurgulanmasındaki işlevsellik bakımından ve diğer üç ilkeyi de kapsamaması nedeniyle Mu‘tezile kelamında etkin konumdadır. Adaletin bir prensip olarak tesisi, tevhidin dışındaki diğer üç ilkeye zemin oluşturacak şekilde Mu‘tezile’nin sistematik döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim adalet erken dönemde kaderle ilişkilendirilmiş buna göre Tanrı’nın adaleti, insanların fiillerini kendi irade ve kudretleriyle gerçekleştirmeleri ve tüm fiillerinden sorumlu olmalarını gerektirmiştir. Aksi halde ahiretteki hesap yani sevap ve ikab geçersiz hale gelir ve bu da Allah’ın adaletine aykırı bir durum olarak ortaya çıkardı. Mu‘tezile’nin erken döneminde doğrudan insanın fiillerini Tanrı’nın değil kendisinin gerçekleştirdiğine işaret eden adalet, teorik tartışmalarla beraber daha geniş bir anlama karşılık gelmeye başlamış ve mu‘tezilî ideoloji ile içeriklendirilerek bir doktrine dönüşmüştür.

Müslüman kültürde Allah’ın âdil olduğuna ilişkin icma bulunmakla birlikte Mu‘tezile ilahî adaleti ahlakî bir boyuta taşımıştır. Mu‘tezilî kelamcılar Tanrı’nın zâtını tevhid, alemle ve insanla irtibatını ifade eden fiillerini de adalet çerçevesinde ele almışlar, bu bakımdan iyi ve kötü gibi değerlerin tayini, bu değerler ölçüsünde Tanrı’nın yaratması ve aleme müdahalesi, peygamberleri aracılığıyla insanlara haber göndermesi, insanların eylemlerindeki sorumluluğu ve sorumluluğun getirdiği sonucun gerçekleşmesini de ilahî adalet teorisi ile izah etmişlerdir. Mu‘tezile’ye nispet edilen tanımdan anlaşılacağı üzere adalet, Tanrı’nın tüm kötülük ve eksikliklerden tenzih edilmesini ifade etmektedir. Böylece mu‘tezilî tanrı tasavvurunun inşânda tenzih belirlenimliliği, yalnızca zâtın tenzihini esas alan tevhid ilkesinden ziyade daha kapsamlı bir tenzih ifadesi haline gelen tanımlı bir adalet ilkesini de gerekli kılmaktadır.

Mu‘tezile adalet ilkesini naslara dayanarak temellendirmiş ve bunu kuvvetlendirmek için kendi inşâ ettiği adalet prensibini mu‘tezilî niteliğinin ötesinde dinî bir doktrin olarak sunmuştur. Öyle ki Mu‘tezile kelamcıları adaletin, tanımındaki mu‘tezilî içeriği de ihmal etmeden, kabulünü vâcip, reddini küfür olarak değerlendirmişlerdir. Adaletin bu içeriğiyle vücûbiyetine hükmetmek, onu naslarla desteklemenin dışında ona ayrıca bir dinî nitelik hasretmek anlamına gelecektir. Dinî temellerinin yanı sıra adalet Mu‘tezile’ye özgü içeriğiyle aynı zamanda felsefî nitelikli bir anlayıştır. Adaletin Mu‘tezile’deki aklı/felsefî niteliğiyle birlikte kavramsal olarak kullanımı Antik Yunan felsefesine uzanmaktadır. Mu‘tezile kelamının Antik Yunan felsefî kaynaklarıyla irtibatı takip

* Bu makale “Mu‘tezile Kelamında Adalet İlkesi -Tanrı-Alem-İnsan İlişkisi Bağlamında-” başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

edildiğinde özellikle Platon ve Aristoteles'in adalet anlayışları ile mu'tezilî adalet kavramının tanımlanması ve içeriklendirilmesi arasındaki benzerlik ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda Mu'tezile'nin, adaleti aklî bir zeminde kurguladığı bilinmekle beraber mu'tezilî aklın oluşumunda da felsefenin etkisi yadsınamaz. Böylece hem kavramsal tanımı hem de içerdiği temel mu'tezilî kabuller adalet ilkesinin felsefi bir zemine sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Adalet, Tenzih, Din, Felsefe.

**The Framework Principle in the Mu'tazilite Conception of God: Justice
-An Evaluation in the Context of Religious and Philosophical Foundations-**

Abstract

Mu'tazilite theologians introduced themselves as people who adopted the five principles (usul hamsa) consisting of tawhid, justice, va'd and vaid, manzila bayn al-manzilatayn and amr bi'l-maruf nahy ani'l-munkar. Although the principle of justice is in the second place in the hierarchy among these five principles, it is equivalent to tawhid and also is in an effective position in Mu'tazila theology in terms of its functionality in determining and constructing sectarian preferences and because it includes the other three principles. The establishment of justice as a principle took place in the systematic period of the Mu'tazila, laying the groundwork for the other three principles apart from tawhid. As a matter of fact, justice was associated with destiny in the early period, according to which God's justice required people perform their actions with their own will and power and to be responsible for all their actions. Otherwise, the account in the hereafter that is reward and punishment will become invalid and this has emerged as a situation contrary to God's justice. Justice, which in the early Mu'tazila period directly pointed out that man's actions were performed by himself not by God, started to correspond to a broader meaning with the theoretical discussions and turned into a doctrine by being content with the Mu'tazila ideology.

Although there is a consensus in Muslim culture that God is just, the Mu'tazila carried divine justice to a moral dimension. Mu'tazilite theologians have dealt with God's essence within the framework of tawhid, and his actions expressing his connection with the world and man within the framework of justice. In this respect, mu'tazilite theologians explained the determination of values such as good and bad, God's creation and intervention in the world in accordance with these values, sending news to people through his prophets, the responsibility of human actions and the realization of the result brought by responsibility with the theory of divine justice. As it can be understood from the definition attributed to Mu'tazila, justice means that God is free from all evil and deficiencies. Thus, the decisiveness of tanzih in the construction of the mu'tazilite conception of God necessitates principle of justice, which has become the expression of a more comprehensive tanzih rather than the principle of tawhid, which is based solely on the tanzih of God's essence.

Mu'tazila based the principle of justice on the basis of verses, and in order to strengthen this, he presented the principle of justice which built himself, as a religious doctrine beyond its mu'tazilite

character. So much so that mu'tazilite theologians considered the acceptance of justice as obligatory and its rejection as blasphemy, without neglecting the mu'tazilite content in its definition. To rule necessity of justice with this content will mean devoting a religious quality to it, apart from supporting it with verses. In addition to its religious foundations, justice is also a philosophical understanding with its mu'tazilite specific content. The conceptual use of justice with its mental/philosophical quality in mu'tazilite theology extends to Ancient Greek philosophy. When the connection of Mu'tazila theology with the Ancient Greek philosophical sources is followed, the similarity will emerge between the understanding of justice of Plato and Aristotle and the definition and content of the concept of mu'tazila justice. At the same time, although it is known that Mu'tazila constructs justice on a rational ground, the influence of philosophy in the formation of mu'tazilite mind is undeniable. Thus, both its conceptual definition and the basic mu'tazilite assumptions it contains show that the principle of justice has a philosophical ground.

Keywords: Mu'tazila, Justice, Tanzih, Religion, Philosophy.

Giriş

el-Adl, Arapça bir mastar olup Arap dilinde mastarların bazen fiil bazen de fail anlamını yüklediği görülmektedir. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) adlin fiil kastedildiği durumda 'başkasına ait hakkı vermek ve ondan alınması gerekeni almak' şeklinde tanımlandığını, fail kastedildiğinde ise mübalağa ifade ettiğini ve 'bütün fiillerin hasen (iyi/güzel) olması ve kabih (kötü/çirkin) hiçbir şey yapmamak' anlamına geldiğini belirtmiştir.¹ Mu'tezile kelamı bakımından adlin Allah için her iki anlamda da kullanıldığı görülmektedir. Allah'ın kabih fiili yapmaması gibi kabih olanı tercih etmemesi de adlin tanımına dahildir.² Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah kabih fiilin çirkin olduğunu bildiği için ve aynı zamanda ona ihtiyaç duymadığı için kabihini tercih etmemektedir. Burada Allah'ın bilmesi (ilim) ve müstağni/ihtiyaçsız olması önemlidir. Çünkü mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın iyi fiillerin faili olduğunu ve ihtiyacı olmaksızın yalnızca iyi olduğunu bildiği için bu fiilleri tercih ettiğini düşünmektedir.³ Nazzâm (ö. 231/845) da Allah'ın adaletli davranmasını fiilini seçmesi ile ilişkilendirmiş bu bağlamda Allah'ın zulmetmeyeceğini çünkü zulmün eksik cisimlerde meydana geldiğini ve Allah hakkında eksiklikten söz edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴ Mu'tezilî klasik kaynaklarda adalet, tanzih kavramı merkeze alınarak 'Allah'ı tüm kötülüklerden tanzih etmek' şeklinde tanımlanmıştır.⁵ Kötülükten tanzih, iyilikle vasıflanmayı beraberinde getireceği için bu manada hasen (iyi/güzel) kavramı da mu'tezilî kelamcılar tarafından adaletin tanımına dahil edilmiştir. Yani adalet

¹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996, 301.

² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 302 vd.; Sarıca, A. İskender-Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler İbn Şervîn'in Hakâ'iku'l-Eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader*, 2021, cilt: 19, sayı: 2, 845.

³ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 307; *el-Muğni -et-Ta'dil ve't-Tecvir-*, tahkik: Mahmûd Muhammed Kâsım, (by) (ty), VI/I, 128; er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mejâtilhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, (by) 1981, X, 223.

⁴ Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., Ankara 1978, 93.

⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, Mektebetu's-Sâdeti'l-Eşraf, (by) (ty), 198.

aynı zamanda Allah'ın bütün fiillerinin hasen olması anlamına gelmektedir.⁶ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) adaletin hasen fiilleri kapsadığını⁷ Kâdî Abdulcebbar ise Allah'ın hasen dışında bir fiil yapmadığını ve ilahî adaletten maksadın da bu olduğunu belirtmiştir.⁸ Yine Kâdî Abdulcebbar Allah'ı kendine vâcip olanları yerine getirmemekten tenzih etmeyi de adaletin tanımına dahil etmiştir. Dolayısıyla mu'tezilî kelamcıların adaleti Allah için vâcip gördükleri söylenmelidir. Nitekim Allah'ın adaletli olmaması zalim olması anlamına gelecektir. Adaletin zıttı olarak tanımlanan zulmün Allah'a nispeti Mu'tezile'de küfür olarak değerlendirilmiş ve Kâdî Abdulcebbar ümmetin bu konuda ittifakı olduğunu belirtmiştir.⁹ Adaletin vücûbunu iddia etmek ve zulmün Allah'a nispetini küfür olarak nitelemek kendi içinde bir tutarlılık barındırmaktadır. Mu'tezilî kelamcılara göre Allah'ın adaletli olmaması imkan dahilindedir ancak caiz değildir. Tanrı mükemmel bir varlıktır ve mükemmel varlığın adaletsiz davranması kendi ile çelişmesi anlamına gelecektir. Mu'tezile, Tanrı'nın, kendi ile ters düşmeyeceği gerçeğini esas alarak adaletsizliğin O'na nispet edilemeyeceğini ileri sürmüştür.¹⁰

Mu'tezile'ye göre Tanrı fiillerini adaleti gereği yapmakta ve adalet Mu'tezile tarafından güzel bir fiil (hasen) olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Burada bir fiilin güzellik ya da çirkinlik niteliğini tespit etmemizi sağlayan kaynağın ne olduğu öne çıkmaktadır. Tanrı, Kitab'ı ve Peygamber'i aracılığıyla adaletin güzel bir fiil olduğunu söyler ancak Mu'tezile'ye göre Tanrı bunu bize söylemeseydi de insan, adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunu bilirdi. Yani güzellik (husun) ve çirkinlik (kubuh) şeriatin belirlemesi ile olmayıp fiilin kendindedir.¹² Bu, bütün mu'tezilî kelamcılar tarafından kabul gören, Tanrı'nın da insan için geçerli ahlakî ölçütlere tâbî olduğunun en açık ifadesidir. İnsana göre iyi-kötü ya da güzel-çirkin gibi değerlerin Tanrı için başka türlü olabileceğini düşünmek Mu'tezile bakımından kabul edilemez bir şeydir. Ebû Ali el-Cübbâî aynı şeyin bizim için hasen, Allah için kabih olması durumunda aklen hasen ve kabihin eşitleneceğini böylece bizim için zulüm olan şeyin Allah için adalet olabileceğini söyleyerek bunu reddetmiştir.¹³ Dolayısıyla Mu'tezile, Tanrı'nın fiillerini adaletle vasıflamak yerine Tanrı'nın adaletli fiilleri yaptığını iddia etmiştir. Bu ikisi arasında fark bulunmakla birlikte ilki Eş'arîler, ikincisi Mu'tezile ve aynı zamanda Mâtürîdîler tarafından savunulmuştur. Ancak Mu'tezile bunu Allah hakkında zorunlu görürken Eş'arîler ve Mâtürîdîler bir şeyin Allah için zorunlu olmasını O'nun iradesini kısıtlamak olarak yorumlamış ve reddetmişlerdir.¹⁴

⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, tahkik: Faysal Bedir Avn, Meclisu'n-Neşri'l-İlmî, Kuveyt 1998, 69.

⁷ Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXIV, TDV Yy., Ankara 2020, XXXI, 396.

⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -et-Ta'dil ve't-Tecvir-*, VI/1, 3.

⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 348.

¹⁰ Hourani, George F., "Mu'tezilî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Mu'tezile Gelenek-i II* içinde, hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, 16.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 132.

¹² el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 309-310; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 39, 68; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 223.

¹³ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -el-Mahlûk-*, tahkik: Tevfik et-Tavîl-Saîd Zâyid, (by) (ty), VIII, 209 vd.

¹⁴ er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Neşr: Tâhâ Abdurraûf Sâd, Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire (ty), 204; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013, 434.

Adalet tanımıyla, kelimeler sistematikliğinde mevcut temel problemlere dair yaklaşımlarını belirleyen Mu'tezile, Tanrı tanımı ve tasavvurunda olduğu gibi kötülüğün ortaya çıkışına ilişkin problem yani şer problemi ve irade hürriyeti meselesinde kendi yaklaşım tarzını ya da çözüm iddiasını bir anlamda adalet kavramının tanımına yerleştirmiştir. Nitekim prensip belirleme ve bu prensipleri tanımlama düzeyinde bir sistematikleşme aşaması, belirli meselelerde tartışmaların pratik düzeyde yaşanmasından sonraki bir aşama olacaktır. Dolayısıyla bir kavram tanımlanırken bu tanımlamayı yapan ekole ait genel yaklaşımların söz konusu tanımda belli ölçüde yer aldığı, daha açık bir ifadeyle yapılan tanımın hangi ekole ait olduğunun anlaşılabilceğini belirtmekte fayda vardır. Adalet kavramının tanımlanmasına geri döndüğümüzde söz gelimi Ehl-i Sünnet'in adaletle ilişkin tanımı ile Mu'tezile'nin tanımı kolayca ayırt edilebilecektir. Mu'tezile'nin aslında bir doktrin düzeyinde olan adaleti kavramsal olarak tanımlamasında dahi adaletten yola çıkarak ulaşmak istediği başka sonuçların olduğu görülmektedir. Örneğin adaleti Tanrı'nın tüm fiillerinin hasen olması ve O'nun tüm kötülüklerden tenzih edilmesi şeklinde tanımlamak,¹⁵ adaletli olan Tanrı'nın alemdeki kötülüklerden sorumlu tutulamayacağı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Yine adaletli olan Tanrı insanı kendi fiillerinde özgür kılacak ve onu fiillerinden sorumlu tutacaktır. Diğer yandan Ehl-i Sünnet'in adaletle ilişkin tanımı, Allah'ın mülkünde bulunan varlıklara dilediği şekilde hükmetmesidir.¹⁶ Allah'ın adaletini böyle tanımlamak Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet kelimasında ilahî iradenin mutlaklığına yönelik bir vurguya işaret etmektedir. Nitekim sünnet kelamcılarının özellikle Eş'arîlerin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı da adaletle dair tanımları ile örtüşmektedir.

Mu'tezile'nin ilahî fiilleri kapsayan tüm tartışmaları adalet ilkesi bağlamında ele aldığı ve Allah'ı ayrıca fiilleri üzerinden tenzih etmeye çalıştığı görülmektedir.¹⁷ Bu bakımdan adalet zâtın ve ilahî fiillerin tüm kötülüklerden tenzihini ifade eden bir çerçeve ilke konumundadır. Tevhid, Tanrı'nın kadim zâtı itibarıyla birleşip sıfatlarında yaratılmışlara benzemekten tenzihini amaçlarken adalet, tanrı tasavvurundaki tenzih alanını genişletmiş ve teşbih ya da tecsim kaygısının ötesinde Tanrı'nın kabih olan her şeyden tenzihini asıl almıştır. Yani tevhid ilkesinde teşbihten, adalet ilkesinde ise kabihten tenzih söz konusudur. Bu yönüyle adalet, Tanrı'nın kabih herhangi bir şey ile ilişkilenmesi mümkün olan insana benzemesinin reddini de içine alan daha geniş bir tenzihi ifade etmektedir. Mu'tezile genel tenzihî adalet doktrinini aklın mutlaklığı üzerinden kurgulamış ve adaleti Tanrı'nın yaratmasında ve tüm eylemlerinde bir ölçüt olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin aklî bir zeminde kurguladığı adalet ilkesini dinî delillerle de temellendirdiği görülmektedir.

1. Adalet İlkesinin Dinî Temelleri

Mu'tezile İslam kelamının rasyonel yönünü temsil etmekle birlikte iddialarını güçlü dinî referanslar üzerine inşa etmiştir. Adaleti temellendirmek için dinî metinlerden referans bulmak zor

¹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, 69.

¹⁶ eş-Şehristânî, I, 37; en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008, I, 496.

¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, 302; Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1983, 155.

olmayacaktır. Nitekim Allah'ın âdil olduğuna ve adaleti emrettiğine yönelik açık naslar bulunmaktadır.¹⁸ Ancak Mu'tezile adaletin kapsadığı kelâmî tartışmalara yönelik kendi iddialarını Kur'an ayetleri ile doğrudan delillendirirken aynı zamanda söz konusu iddialara karşı ortaya konulan yaklaşımların kendilerine referans gösterdiği ayetleri de mu'tezilî prensipler çerçevesinde yorumlamak zorunda kalmıştır.

Adaletle dinî kaynaklarda adl kelimesinin yanı sıra kıst, mîzan, vasat, hak gibi kavramlar üzerinden ulaşılmaktadır.¹⁹ Kur'an'da adaleti ifade etmesi bakımından daha ziyade kıst kelimesi kullanılmakta özellikle 'kâimen bi'l-kıst'²⁰ ve 'kavvâmîne bi'l-kıst'²¹ ifadeleri 'adaleti ayakta tutmak' manasında Allah'ın adaletine ve aynı zamanda zulmetmeyeceğine işaret etmektedir.²² İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanların adaletle ödüllendirilmesinden bahsedilen Yûnus Sûresi 4. ayette adalet manasında kıst kelimesi kullanılmıştır. Nitekim kıst, ölçü anlamında Allah'ın uygun karşılığı adaletli bir şekilde vermesi ve haksızlık yapmamasını ifade etmektedir.²³ Rahman Sûresi 7. ve 8. ayetlerde yer alan mîzan kelimesi de 'herkese hakkını vermek' anlamında adaleti ifade etmektedir.²⁴ 'Siz insanlara şahit olasınız, peygamberler de size şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet kıldık'²⁵ şeklindeki bir başka ayette ümmeti niteleyen vasat kelimesi dengeyi sağlanması manasında 'adaletli kimseler' olarak anlaşılmıştır.²⁶ Söz konusu ayette Hz. Peygamber'in kıyamet günü ümmetinin âdil kimseler olduğuna şahitlik edeceği bildirilmektedir. Yine Kur'an'da hak kelimesinin de adalet anlamında kullanıldığına rastlanmaktadır.²⁷ Mu'tezile'nin adalet konusunda çoğu görüşünü 'Rabbim adaletle hüküm ver' anlamındaki 'Rabbihküm bi'l-hak'²⁸ ifadesinin zahiri ile temellendirdiği görülmektedir. Ayette yer alan bu ifade Hz. Peygamber'in Allah'tan adaleti ile hükmetmesini istediği duasıdır. Allah'ın adaletten başka hükmü olmadığına inanan Mu'tezile, Hz. Peygamber'in Allah'ın adaletle hükmedeceğini bildiği halde bunu istediğini ve bu şekilde dua etmenin caiz olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Diğer yandan Mâtürîdî (ö. 333/944) de böyle bir duanın 'Rabbim zalim olma, âdil ol' demekle aynı anlama geleceğini, halbuki Mu'tezile'nin inandığı şekilde mecbur değil de Allah'ın şayet dilerse bunu yerine getireceğine inanarak dua etmenin caiz olduğunu ifade etmiştir.³⁰

¹⁸ Nisâ, 4/58, 135; Mâide, 5/8, 42; Âraf, 7/29; Nahl 16/90; Enbiyâ 21/47; Şûrâ, 42/15; Mümtehine, 60/8.

¹⁹ Apaydın, H. Yunus, "Adalet Nedir Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, 2018/1, sayı: 35, 461-465.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/18.

²¹ Nisâ, 4/135.

²² el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, I, 254; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvâz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998, I, 534; Kur'an'da kıst kelimesinin adalet anlamında kullanıldığına ilişkin bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 92.

²³ el-Mâtürîdî, II, 463.

²⁴ el-Mâtürîdî, V, 7; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX, 91.

²⁵ Bakara, 2/143.

²⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 338; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IV, 107.

²⁷ Haddurî, Macid, *İslam'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Ekin Yy., İstanbul 2018, 33.

²⁸ Enbiyâ, 21/112.

²⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut (ty), 267.

³⁰ el-Mâtürîdî, III, 353.

Mu'tezile'nin adalet kapsamındaki en temel iddiası Allah'ın âdil olduğu ve adaletin zıddı olan zulüm başta olmak üzere çirkin hiçbir fiille nitelenemeyeceği konusundadır. Mu'tezilî kelamcılar bu temel iddiayı Kur'an ile delillendirmiş, Allah'ın benzeri hiçbir şeyin olmadığını ifade eden ayeti³¹ tenzihî tanrı tasavvurunun temel dayanağı olarak belirlemişlerdir. Tenzihî tavır Allah'ın yaratılmış her şeyden soyutlanmasıyla birlikte çirkin fiillerin O'ndan nefyini de kapsamaktadır. Allah'ın, çirkin fiillerin en başında gelen zulmü '*Ben kullara zulmedici değilim*'³² ayetinde kendinden nefyettiği açıkça görülmektedir. Adalet, zıddı olan zulüm (cevr) kavramı ile birlikte ele alındığı için Kur'an'da zulmü kötileyen ifadeler Mu'tezile tarafından adaletin vücûbuna işaret olarak anlaşılmıştır.³³ Aynı şekilde zulmün Allah'tan tenzihini vurgulayan ayetler de adaletin Allah'a vâcip olduğuna delalettir. Kur'an'da yer alan '*Allah zerre miktarı zulmetmez*'³⁴, '*Rabbim kimseye zulmetmez*'³⁵, '*Rabbim kullarına asla zulmetmez*'³⁶ gibi ifadelerde Allah'ın zulümden münezzehe olduğu görülmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ifadelerden yola çıkarak Allah'ın vereceği sevabı azaltması veya azabını zerre miktarı da olsa arttırmasının zulüm olacağını, kimseyi suçsuz yere cezalandırmayacağını, hak edenlere hak ettiklerinden fazla azap etmeyeceğini ve zulme kudreti olduğu halde bundan münezzehe olduğunu belirtmiştir.³⁷

Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemek zulme kudreti olmadığı anlamına gelmeyecektir. Allah'ın adalete ve onun zıddı olan zulme güç yetirmekle vasıflanması konusunda mu'tezilî kelamcılarının çoğu, O'nun her iki fiile de kudreti olduğunu ancak zulmü yaratmayacağını ifade etmişlerdir. Yukarıdaki ayetlerden de anlaşılacağı üzere zulmün Allah'tan nefyedilerek Allah'ın kendi zâtını övdüğü görülmektedir.³⁸ Kâdî Abdulcebbar bu övgünün Allah'ın zâtından nefyettiği şeye kudreti olmasını gerektireceğini, aksi durumda bir şeye kudreti olmayanın o şeyi terk etmekle kendini övmesinin manasız olacağını dile getirmiştir.³⁹ Dolayısıyla Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemek zulme kudreti olduğu halde zulmetmeyeceği anlamına gelmektedir.⁴⁰ Diğer yandan Allah'ın zulmetmeyeceğini söylemekten daha etkili bir şey varsa o da zulmü irade etmeyeceğini söylemektir. Zemahşerî Kur'an'da Allah'ın zulmü irade etmeyeceğine ilişkin ayeti⁴¹ tefsir ederken zulmü irade etmekten tenzih edilen bir kimsenin zulümden daha çok uzak olacağını belirtmiştir.⁴² Nitekim Allah'ın

³¹ Şûrâ, 42/11.

³² Kâf, 50/29.

³³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 464; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 145.

³⁴ Nisâ, 4/40.

³⁵ Kehf, 18/49.

³⁶ Hâc, 22/10.

³⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 78; III, 591.

³⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 192.

³⁹ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 315, 316; Sönmez, Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslâm'da Adalet*, Ensar Yy., İstanbul 2018, 185-186.

⁴⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, X, 231.

⁴¹ Mü'min, 40/31.

⁴² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 345-346.

kötü olanı irade etmesi onu yapması gibidir ancak O, iyiyi emredip kötüyü yasaklamıştır.⁴³ Başka bir açıdan bakıldığında insanların zulmünü irade etmemesi de Allah'ın zulümden tenzihi için yeterli görülmektedir. Mu'tezile insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını söylerken Allah'ın zulmü irade etmeyeceğine ilişkin söz konusu ayet⁴⁴ ile istidlal etmiştir. Allah'ın insanda inkarı yaratıp sonra inkar ettiği için ona azap etmesi adaletine aykırıdır.⁴⁵ Çünkü Allah'ın zulmü irade dahi etmeyeceği Kur'an'ın açık ifadesi ile sabittir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kullarına adaleti emredip⁴⁶ onlar için küfre rızası olmadığı da belirtilmiştir.⁴⁷ Ayrıca “Eğer şükreder ve iman ederseniz Allah size niçin azap etsin”⁴⁸ ayeti ile Allah'ın kabih fiil işlemeyeceğine ve bunun yanında insanın kendi fiilini yapma kudreti olduğuna ilişkin mu'tezilî iddianın temellendirildiği görülmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın azap etmesi O'na bir fayda sağlamadığı gibi O'ndan bir zararı da gidermeyecektir çünkü O, tüm bunlardan münezzehtir.⁴⁹ Mu'tezilî kelamcılar adalet ilkesi gereği ilahî fiillerin bir maslahata yönelik olduğunu iddia ederken ‘Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yaptığını’⁵⁰ ifade eden ayet ile istidlalde bulunmuş ve Allah'ın her şeyi hikmet ve maslahatın gerektirdiği şekilde yaptığını belirtmişlerdir.⁵¹ Söz konusu ayet, çirkin/kabih olan şeylerin Allah'tan ve O'nun isim ve sözlerinden nefyedilmesi şeklinde yorumlanmış ve çirkin olan şeylerin sûreten değil aklen çirkin olduğu, dolayısıyla sûreten çirkin gibi görünen şeylerin güzel/hasen olarak nitelendiği ve bir hikmeti kapsadığı ifade edilmiştir.⁵² Ayrıca burada husun ve kubhun aklî olduğuna ilişkin mu'tezilî kabul de çirkinliğin aklen bilinmesine yönelik ifade ile temellenmektedir.

Mu'tezile adalet prensibi çerçevesinde insanların kendi özgür iradeleriyle fiillerini yaptıklarını ve Allah'ın insanların fiillerine karşılık hak ettikleri sevabı ya da cezayı vermek zorunda olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile, ‘hiç kimsenin hiçbir şekilde haksızlığa uğratılmayacağı’ ifadesinin yer aldığı Enbiyâ Sûresi 47. ayeti delil getirerek kişi bir hardal tanesi kadar iyilik etmiş olsa bile Allah'ın onun karşılığını vermemesi halinde zulmetmiş olacağını belirtmiştir.⁵³ Ayrıca Mu'tezile, Allah'ın ‘emaneti ehline verin ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmedin’⁵⁴ şeklindeki emrini de insanların fiillerini Allah'ın yaratmayıp kendilerinin yaptığına ilişkin yaklaşımları bağlamında anlamıştır. Kâdî Abdulcebbar insanın fâil olduğunu aksi halde Allah'ın adaletle hükmetmeyi emretmesinin bir manası olmayacağını belirtmiş, şayet insanların fiillerinde Allah

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, tahkik: Abbas Huseyin İsâ Şerifuddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, San'a (ty), 12.

⁴⁴ Mü'min, 40/31.

⁴⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII, 61.

⁴⁶ Nisâ 4/58; Nahl, 16/90.

⁴⁷ Bkz. Zümer, 39/7.

⁴⁸ Nisâ, 4/147.

⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 90; Sönmez, 232.

⁵⁰ Secde, 32/7.

⁵¹ el-Kâ'bî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, tahkik: Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî, Dârü'l-Feth, İstanbul 2018, 322-323.

⁵² el-Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 329.

⁵³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 177.

⁵⁴ Nisâ, 4/58.

yaratıcı (hâlık) olsaydı zaten O'nun emaneti ehline vereceğini ve adaletle hükmedeceğini dolayısıyla bunu emretmesinin anlamsız olacağını ifade etmiştir.⁵⁵ Aynı şekilde adalet ilkesi gereği insanların özgür iradeleri ile yaptıkları fiillerinden sorumlu olduğunu vurgulayan Mu'tezile, Kur'an'da insanların sorguya çekileceklerini belirten açık ayetler ile bu yaklaşımını temellendirmiştir. 'Yaptıklarınızdan sorguya çekileceksiniz'⁵⁶ 'Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez ancak insanlar kendilerine zulmederler'⁵⁷ ya da 'Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehine, kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara zulmetmez'⁵⁸ şeklindeki ayetlerde Allah'ın zulümden tenzih edildiği ve insanların kendi fiillerinin sonuçlarından sorumlu tutulduğu görülmektedir. Allah insanları fiillerinde mecbur kılsaydı sorgunun bir anlamı kalmayacak ve kendi tercihleri ile yapmadıkları, zorunlu oldukları işlerden sorguya çekilmeleri haksızlık, adaletsizlik anlamına gelecekti.⁵⁹ Diğer yandan mu'tezilî kelamcılar çoğu, Allah'ın adaleti gereği insanların fiilleri sonucunda sevap ve ceza cinsinden elde edecekleri karşılığın birbirini götürüleceğine yani sevap ve cezadan çok olanın az olanı düşüreceğine inanarak 'iyilikler kötülükleri yok eder'⁶⁰ şeklindeki ayete referansta bulunmuşlar⁶¹ ancak böyle olmakla birlikte Allah'ın adaleti gereği kimsenin mükafatını zâyî etmeyeceğini de vurgulamışlardır.⁶² Dolayısıyla bu husustaki genel mu'tezilî yaklaşımın da adalet temelinde belirlendiği görülmektedir.

Mu'tezile'nin adalet iddiasına ilişkin dinî referanslarına İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde nakledilen bir rivayet üzerinden ayrıca ulaşılabilir. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/850), tevhid ve adaleti hocası Osman et-Tavîl'den aldığına yönelik bu rivayete göre Osman et-Tavîl tevhid ve adaleti Vâsıl b. Atâ'dan (ö. 131/748), Vâsıl b. Atâ, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den (ö. 98/716), o da babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den (ö. 81/700), Muhammed b. el-Hanefiyye de babası Hz. Ali'den, Hz. Ali de Hz. Peygamber'den, Hz. Peygamber ise vahiy yoluyla Cebrâil'den almıştır.⁶³ Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin, en temel ilkesi olan tevhid ve adaleti doğrudan ilahî bir zemine indirgemesi bu iki ilke üzerine inşa ettikleri yaklaşımlarını da büyük ölçüde güçlendirmiştir. Diğer yandan mu'tezilî kelamcılar ilahî adaletle yalnızca kendilerinin şahitlik ettiğini ileri sürmüştür. Nitekim Zemahşerî Allah'ın, meleklerin ve ilim sahiplerinin adaleti ayakta tutarak Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmelerine ilişkin Âl-i İmrân Sûresi'nde yer alan ayetin⁶⁴ tefsirinde 'ilim sahipleri' ifadesini, Adalet ve Tevhid Ehli olarak isimlendirdiği Mu'tezile'ye hamletmiştir. Zemahşerî'nin bir anlamda adalet ve tevhidi ispatladığı gerekçesiyle Mu'tezile'yi

⁵⁵ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 99.

⁵⁶ Nahl, 16/93.

⁵⁷ Yûnus, 10/44.

⁵⁸ Fussilet, 41/46.

⁵⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 470.

⁶⁰ Hûd, 11/114.

⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 243.

⁶² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, 185; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 244-245.

⁶³ İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2019, 526-527.

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/18.

yücelttiği görülmektedir.⁶⁵ Böylece dinin tevhîd ve adaletten ibaret olduğuna yönelik bir yaklaşımı da Zemaşerî'nin ilgili ayeti tefsiri üzerinden Mu'tezile'ye nispet edebiliriz. Buradan yola çıkarak Zemaşerî bir sonraki ayette⁶⁶ 'Allah katında dinin İslam olduğu'na ilişkin ifadede yer alan 'din' kavramını adalet ve tevhitten başka bir şeyin karşılamayacağını söylemiştir.⁶⁷ Dinin adalet ve tevhitten ibaret olduğu iddiası bu kavramların İslam düşüncesindeki yeri esas alındığında bir tereddüt oluşturmamakla birlikte söz konusu adalet ve tevhidin mu'tezilî ilkelere karşılık geldiğini iddia etmek genel dinî kabule aykırı olacaktır. Mu'tezile'nin adalet ve tevhidi benimsemeyenlere yönelik küfür ithamı da söz konusu ayete ilişkin yorumlarında kendine zemin bulmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla dinin mu'tezilî anlamda adalet ve tevhitten oluştuğunu ileri sürmek, prensiplerin dinî düzeyde temellendirilmesinden ziyade dini, kurgusal niteliği belirgin ve üzerinde çeşitli çevrelerce anlaşılmamış olan prensipler üzerinden temellendirmek anlamına gelecektir.

2. Adalet İlkesinin Felsefi Temelleri

İslam dünyasının başka kültürlerle etkileşime geçmesi coğrafi sınırların genişleyip farklı din ve düşüncelerle karşılaşması sonucunda gerçekleşmiştir. Özellikle felsefi kültürün İslam dünyasına tercüme faaliyetleri aracılığıyla doğrudan taşınması söz konusudur. Halife Me'mûn (198-218) tarafından Bağdat'ta kurulan, kütüphane ve araştırma merkezi olarak faaliyet gösteren Beytül-Hikme'nin kuruluş ve işleyişi, mu'tezilî düşüncenin yaygın olduğu zaman ve zeminle ortaklık göstermektedir. Halife Me'mûn, sonra Mu'tasım (218-227) ve Vâsık (227-232) dönemlerinde mu'tezilî kelamcılarının devlet idaresi tarafından destek bulması, kültürel faaliyetlerden habersiz olmaları ihtimalini zayıflatmaktadır. Nitekim Mu'tezile Basra ve Bağdat merkezli olup mu'tezilî kelamcılarının hemen hepsi hayatlarının bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, tercüme faaliyetlerinin yoğun bir şekilde gerçekleştiği zaman Bağdat'ta olduğu, Me'mûn döneminde saraya yakınlığı ve Beytül-Hikme başkanı Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) ile arkadaşlığı bilinmektedir.⁶⁹ Nazzâm'ın da Me'mûn'un daveti üzerine Bağdat'a gittiği, dayısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ile birlikte devlet idaresine yakın olduğu, Yunan felsefesinden yapılan tercümeleri incelediği hatta Aristo'nun (ö. m.ö. 322) bazı eserlerine reddiyeler yazdığı görülmektedir.⁷⁰ Nitekim Me'mûn döneminde Aristo'ya ait eserlerin Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir.⁷¹ Aristo'ya yönelik Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin

⁶⁵ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/19.

⁶⁷ ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*, I, 537.

⁶⁸ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 125, 348.

⁶⁹ Yurdagür, Metin, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 330; Aydın, Osman, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11, 22.

⁷⁰ el-Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Neşr. Fuad Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, (by) (ty), 264; Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, XXXII, 466; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yy., İstanbul 2015, 76, 80, 81; Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Arslan, 2002, Sayı: 4, 235-236; Kâdî Abdulcebbar Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın da felsefi eserleri incelediğini belirtmiştir; el-Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 254.

⁷¹ Gutas, 40.

de bir reddiye yazdığı aktarılmakta⁷² ve söz konusu reddiyeler bizi, mu‘tezilî kelamcılarının Aristo felsefesinden haberdar olduğu bilgisine ulaştırmaktadır. Yine halife Me‘mûn’un Câhız’ın (ö. 255/869) kitaplarını okuyup onu methettiği, Câhız’ı Bağdat’a davet ettiği ve Bağdat’ta kaldığı süre boyunca Câhız’ın Aristo’nun eserlerinden faydalandığı nakledilmektedir.⁷³ Ayrıca Kâ‘bî’nin (ö. 319/931) de Yunan felsefesine dair eserler yazdığı bilinmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla mu‘tezilî bakışın hâkim ideoloji olarak kabul gördüğü dönemde felsefi kültüre büyük ölçüde ulaşıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Beytü’l-Hikme özelinde, tercüme edilen eserler üzerinden farklı kültürlerle etkileşim sağlanmıştır. Ancak burada bizi ilgilendiren, Antik Yunan felsefi eserlerinin Arap diline aktarılmasıdır. Mu‘tezilî kelamcılarının tercüme edilen felsefi eserlerden ve Antik Yunan’daki felsefi anlayıştan haberdar olduğunu anlamak için Kindî’nin (ö. 252/866) felsefi temelli yaklaşımlarını örnek gösterebiliriz. Çünkü İslam filozoflarının ilki kabul edilen Kindî tercüme faaliyetlerinde bizzat rol almış, o dönem İslam düşüncesine aktarılan felsefi kültürden büyük ölçüde yararlanıp bunu eserlerinde yansıtmış olmasının yanı sıra mu‘tezilî kültürün hakim olduğu bir ortamda yetişmiştir. Hatta Kindî’nin mu‘tezilî düşünceden etkilendiği söylenebilirken onun mu‘tezilî olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır.⁷⁵ Nitekim Kindî’nin adalet ve tevhide ilişkin risalelerinden bahsedilmektedir.⁷⁶ Kindî *itidal*⁷⁷ adını verdiği, Platon’un (ö. m.ö. 347) adaletini ifade eden bir erdemden söz ederek eserlerinde felsefi adalet kavramı ile İslam düşüncesindeki adalet kavramını bir arada ele alan ilk düşünür olarak kabul edilmektedir.⁷⁸ Şu halde Kindî’nin Antik Yunan felsefi düşüncesinden yararlandığına ilişkin kesin bilgi bulunmasının yanında Mu‘tezile ile etkileşimi de göz önüne alınca onun ulaştığı felsefi kültürden Mu‘tezile’nin en azından haberdar olduğu söylenebilir.

İslam dinî düşüncesi içinde mu‘tezilî kelamın felsefeye dönük bir yönü olduğu ifade edilebilir ki dinî/kelamî yaklaşımlarının daha ziyade akıl temelli olması da bunu desteklemektedir. Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ve’n-Nihal* adlı eserinde mu‘tezilî kelamcılarının halife Me‘mûn döneminde neşredilen felsefi eserleri okuduklarını ve felsefenin metodu ile kelamın metodunu birleştirdiklerini söylemiştir.⁷⁹ Şehristânî ayrıca Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın ilahî sıfatlarla ilgili görüşlerini Aristo’dan aldığını belirtmiştir. Şehristânî’den daha önce Eş‘arî (ö. 324/935) de *Makâlât*’ında, mu‘tezilî kelamcılarının ilahî sıfatlara ilişkin belli bazı görüşlerini filozoflardan aldıklarını ifade ederek özellikle Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın zât-sıfat birlikteliğine dair yaklaşımını Aristo’nun kitaplarından iktibas

⁷² Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2011, 67; İlhan, Avni, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 147.

⁷³ İbn Nedîm, 548; Şeşen, Ramazan, “Câhız”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 20; Haddurî, 229.

⁷⁴ Bebek, Adil, “Kâ‘bî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 27.

⁷⁵ Bozkurt, Nahide, *Mu‘tezile’nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2020, 104.

⁷⁶ Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yy., İstanbul 2018, 74; Ebû Rîde, “Kindî ve Mutezile”, çev. Numan Konaklı, *Mu‘tezile Gelen-ek-i I* içinde, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014, 136.

⁷⁷ Bkz. Kaya, 188.

⁷⁸ Haddurî, 110; Özturan, Hümeýra, *Éthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yy., İstanbul 2020, 289.

⁷⁹ Bkz. eş-Şehristânî, I, 23, 44, 47.

ettiğini belirtmiştir.⁸⁰ Felsefi eserlerin İslam düşüncesine taşınması Mu‘tezile’nin sistematik dönemine denk düşmüş böylece klasik kaynakların da aktardığı üzere Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ve ondan sonraki mu‘tezilî kelimcilerin yaklaşımları Yunan düşüncesi ile ilişkilendirilmiştir.

Mu‘tezilî kelim kültürü özellikle tenzihî tanrı tasavvuru, alemin oluşumuna ilişkin atom inancı ve insan iradesi konusundaki özgürlükçü tavrı bakımından Antik Yunan düşüncesinde kendine temel bulabilecek düzeydedir. Goldziher (ö. 1921), Mu‘tezile’nin Yunan felsefesinden ve Doğu Hristiyan Kilisesinin dinî tartışmalarından etkilenecek Allah’ın mutlak adalet olduğuna ilişkin bir düşüncüyü savunduğunu belirtmiştir.⁸¹ Bize ulaşan mu‘tezilî eserlerde kelimcilerin adaletle dair görüşlerini Antik Yunan felsefesi ile ilişkilendiren herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Ancak Goldziher’den nakledilen bu ifade, mu‘tezilî adalet anlayışının Antik Yunan ile irtibatına işaret eden önemli bir tespittir. Adaletin, hikmet ya da lütuf gibi tamamen dinî nitelikli bir kavram olmayıp aynı zamanda felsefi nitelikli bir kavram olması da ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda hikmet, İslam düşüncesinde felsefeye karşılık gelen bir kavram olarak kullanılsa⁸² bile esasen dinî niteliklidir. Akılcı tavrı temsil etmesi bakımından Mu‘tezile’ye en yakın mezhep olan Maturidiyye’nin adaletle ilişkin konularda hikmet kavramını öne çıkardığı, Mu‘tezile’nin de zaman zaman ilahî adaletle işaret etmesi bakımından bu kavramı kullandığı bilinmektedir.⁸³ Mu‘tezilî kelimciler tarafından hikmetin yanında söz gelimi zulmün Allah’tan sâdır olmayacağına yönelik alemdeki kötülüğün izahı yapılırken lütuf kavramı kullanılmaktadır.⁸⁴ Ancak hikmet ya da lütuf, içerikleri ile birlikte dinî niteliği haiz olan kavramlardır. Bu iki kavram bir kenarda dururken Mu‘tezile’nin kendi dinî/kelamî prensiplerine isim olarak adalet kavramını seçtiği görülmekle birlikte bizim bulunduğumuz yerden bakınca ne hikmetin ne de lütfun mu‘tezilî adaleti tam olarak karşılamadığı da ortadadır. Ancak Mu‘tezile haricindeki kelamî yaklaşımların söz gelimi Maturidîlerin kendi adalet anlayışlarını hikmet kavramıyla isimlendirmeleri bizi, Mu‘tezile’nin prensiplerini adlandırmada neden benzer dinî bir kavram veya başka bir ilahî isim ya da sıfat kullanmayıp adalet kavramını tercih ettiği sorusuna sevk etmektedir. Mu‘tezile’nin söz konusu prensibine adalet demek için Allah’ın el-Adl isminden yola çıkmış olması ihtimaline gelince, mu‘tezilî kaynaklarda adaletin tanımı ya da kapsamından bahsedilirken el-Adl ismi ile alaka kurulmadığı görülmektedir. Nitekim prensibe isim verilirken Allah’ın el-Adl isim/sıfatı esas alınsaydı, adalet prensibini geniş biçimde ele alan mu‘tezilî kaynaklarda buna yer verilmesi beklenebilirdi. Dolayısıyla Mu‘tezile kelamının sistemleştirip ilke haline getirdiği, dinî temellerinden de söz ettiğimiz adaletin Antik Yunan’daki kavramsal kullanımına bakmak gerekebilir.

⁸⁰ el-Eş’arî, Ebu’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, I-II, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990, II, 178.

⁸¹ Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yy., İstanbul 2019, 89.

⁸² Kaya, 185.

⁸³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 538.

⁸⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni -el-Lutuf-*, tahkik: Ebu’l-Alâ Afifi, (by) 1962, XIII, 85, 86; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011, 393, 394.

Adaletin bir kavram olarak kullanımına ve hem tanrısal hem insanî yönü bakımından içeriklendirilmesine Antik Yunan'da rastlanmaktadır. Adalet Antik Yunan'da Tanrı ve insan için en önemli erdem olarak kabul edilmiştir. Mu'tezile'nin de ilahî sıfatlar bakımından adaleti öne çıkardığı ve insanî bir nitelik olan adaleti Tanrı için de en önemli nitelik olarak kabul edip Tanrı'nın tüm fiillerini adalet ile ilişkilendirdiği bilinmektedir.⁸⁵ Mu'tezile'de bunun insanî nitelikler için de böyle olduğu, toplumsal hayatta insanın (dinî) görevleri ve devleti idare edecek imamın özellikleri konusunda adaleti öne çıkaran tavrına bakıldığı zaman görülecektir.⁸⁶ Esasen mu'tezilî yaklaşımda adaletin Tanrı'da olduğu gibi insan davranışlarını da belirleyen en önemli erdem olarak kabul edildiği anlaşılabilir. Mu'tezile'nin, tüm bunları ifade edecek bir kavram olarak kabul edip aynı zamanda bir prensibe isim tayin etmek için adaleti seçmiş olması ve bu kavramı felsefi yaklaşıma benzer biçimde içeriklendirmesi söz konusudur. Her ne kadar Kur'an'da yer alan ilahî adaletle ilişkin ifadeler bile Mu'tezile'nin bunu savunması için yeterli gözükse de söz konusu prensibi neden adalet kavramı ile isimlendirdiklerini anlamak için başka saiklere ihtiyaç olabilir. Çünkü Kur'an'da ve dinî literatürde yer alan adaletle ilişkin ifadelerde Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi bir kavramsallaşmadan söz edilememektedir. Kaldı ki Kur'an'da ilahî adaletle işaret etmesi bakımından el-adl kavramından daha çok kıst, mizan, hak gibi diğer başka kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.

Mu'tezilî tanrı tasavvuru adalet prensibi temelinde şekillendiği için mu'tezilî adaletin Antik Yunan felsefi kültürdeki izlerine, tenzihî tanrı anlayışı üzerinden ulaşmak mümkündür. Tanrı'nın kötü olan her şeyden soyutlanmasına ilişkin yaklaşım Mu'tezile kelamında tenzih doktrini olarak yer almakta ve mu'tezilî tanrı tasavvurunun tamamen tenzih fikri üzerine inşa edildiği bilinmektedir. Tanrı'yı O'nun ne olmadığı üzerinden tanımlamak anlamına gelen tenzih'in diğer adıyla negatif teolojinin Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) Harran kültürü ile ilişkisi üzerinden Mu'tezile kelamına geçişi kaynaklardan takip edilebilecek niteliktedir.⁸⁷ Harran'da hakim olan Yeni Platoncu felsefi anlayışa göre Tanrı mutlak iyi olarak tanımlanmaktadır. Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos (ö. m.s. 270) Tanrı'nın sadece Bir ve İyi niteliklerini kabul ettiğini ve söz konusu iki nitelik dışında O'nun ne olduğunu değil yalnızca ne olmadığını bilebileceğimizi söylemiştir.⁸⁸ Tanrı tanımlamasında tenzihi merkeze alan tavrı, Tanrı'nın ve tüm fiillerinin kötü olan her şeyden soyutlanıp sadece iyi/güzel ile nitelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu da insanın fiillerindeki kötülüğü Tanrı ile ilişkilendirmeyip fiilleri konusunda tek fail olan insanın kendisine nispet etmeyi ve onu yaptıklarının sonuçlarından sorumlu ve fiillerinde özgür kılmayı beraberinde getirmiştir. Bütün bunları adalet ilkesi kapsamında ele alan Mu'tezile bakımından tenzih'in adaleti doğurduğu söylenebilir. Diğer yandan Yeni Platonculuğun temellerini Platon ve Aristo'da bulabileceğimiz için tenzihe ve dolayısıyla adaletle ilişkin felsefi yaklaşımları doğrudan onların, tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü dönemde İslam dünyasına aktarılan

⁸⁵ Gardet, Louis-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015, 81.

⁸⁶ Bkz. Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 7.

⁸⁷ Türcan, Galip "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2019, Sayı: 43, 61 vd.

⁸⁸ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yy., İstanbul 2010, V, 185.

eserleri üzerinden takip etme imkanımız da vardır. Sözünü ettiğimiz tercüme sürecinde Platon'un *Devlet* diyalogu, Aristo'nun ise *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri Arapça'ya çevrilmiştir.⁸⁹ Felsefî kültüre dair birçok eser ve hatta Platon ile Aristo'nun başka eserleri de tercüme edilmiş olmasına rağmen yalnızca bu eserlerden söz etmemizin nedeni adalet kavramına yer vermeleridir.

Tanrı'dan kötülüğün sadır olmayacağı, O'nun ve fiillerinin yalnızca iyi/güzel olarak nitelenebileceğine ilişkin tenzihî iddianın bu şekliyle Antik Yunan'da bulunduğunu belirtmek için Platon'un şu ifadeleri bize yardımcı olacaktır: "*Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir... İyi şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli.*"⁹⁰ Platon Tanrı'ya kötülüğün nispet edilemeyeceğine ilişkin açık bir ifade ile Tanrı'nın her şeyin değil ancak iyi olan şeylerin sebebi olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Bununla birlikte Platon'un Tanrı'yı adaletin kendi, mutlak adalet⁹² olarak nitelenmesi de Mu'tezile'nin aynı şekilde Tanrı'nın adalet niteliğini öne çıkarıp ilahî fiilleri adalet temelinde ele alması ile benzeşmektedir. Yine *Devlet* diyalogunda Platon'un 'herkese hakkını vermek'⁹³ olarak tanımladığı adaletin Kâdî Abdulcebbar tarafından 'başkasına ait hakkı ona tam anlamıyla vermek ve ondan alınması gerekeni de ondan tam anlamıyla almak'⁹⁴ şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Mu'tezile'de adalet tanımı yapılırken 'başkasına fayda vermek' niteliği öne çıkmıştır. Öyle ki mu'tezilî kelamcılar Allah'ın fiillerini adalet kapsamında değerlendirerek fiillerinde kendinden başkasına fayda verme amacının bulunduğu işaret etmişlerdir.⁹⁵ Bu bağlamda Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'te adaleti diğer erdemlerden ayrı bir yerde tutarak onun erdemlerin en önemlisi olduğunu belirtmiş ve "*adalette bütün erdemler bir arada bulunur. Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir çünkü kendi amacını kendinde en çok taşıyan, erdem kullanılmasıdır. Tamdır, bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranamazlar*"⁹⁶ demiştir. Adaleti diğer erdemlerden ayırıp öne çıkaran, onun kendinden başkasıyla ilişkide faydayı gözetken bir tarafı olmasıdır. Bu bağlamda Aristo "...erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğu düşünülüyor, çünkü bir başkasıyla ilişkide söz konusudur. Çünkü o, başkasına -bu ister yönetici, ister ilişkide olan insan olsun, başka birine- yararlı olan şeyler yapar. Böylece hem kendine hem dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasına erdemle davranan insan en iyi insandır, çünkü bu güç iştir. O halde adalet erdem bir parçası değil, erdem

⁸⁹ Ülken, 96 vd.; Starr, S. Frederick, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç, Kronik Yy., İstanbul 2020, 199.

⁹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2017, 68-69, 379c.

⁹¹ Platon, 70, 380c.

⁹² Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yy., İstanbul 1998, 64.

⁹³ Platon, 7, 332c.

⁹⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 301.

⁹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 131-132.

⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yy., Ankara 2018, 92.

bütünüdür, karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür” diyerek adaletin diğer erdemlerden farkını kısaca şöyle izah etmiştir; “*Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda erdemdir.*”⁹⁷

Mu‘tezilî tanrı tasavvurunda adaletin Tanrı’yı belirleyen en temel nitelik olarak tespit edildiği bilinmektedir. Bu tasavvurda Tanrı’nın zâtından ayrı olarak alemle ve insanla irtibatını sağlayan fiilleri daha belirleyicidir. Nitekim Mu‘tezile, adalet ilkesi altında Tanrı’nın kendinden başkasıyla irtibatını ele almıştır.⁹⁸ Diğer bir deyişle Mu‘tezile’de adalet, Tanrı’nın başkasıyla ilişkisindeki fiillerinin en temel niteliğidir. Dolayısıyla Aristo’nun, adaleti kendinden başkasıyla ilişkide ortaya çıkan bir erdem olarak tanımlaması ile Mu‘tezile’nin Tanrı’yı fiillerinde yani kendinden başkası ile ilişkisinde adaletli olarak nitelendirmesi arasında bir benzerlik söz konusudur. Ancak bütün bunlardan mu‘tezilî adalet anlayışının tamamen Yunan felsefesinden aktarıldığı çıkarımında bulunmak doğru olmayacaktır. Yapılan alıntılar üzerinden kavramsal tanımlamalarda belli ölçüde benzerliklere rastlanmıştır. Yine de Mu‘tezile’nin kendi kelimâ yaklaşımını herhangi bir kültüre ya da felsefî anlayışa nispet etmediği, ayrıca mu‘tezilî kelimâcılarının karşılaştıkları felsefî düşünceye yönelik birtakım reddiyeler yaptıkları da belirtilmelidir. Mu‘tezile’nin referansları göz önüne alındığında onlar adaletin Tanrı tarafından Cebrail ve Peygamber aracılığıyla kendilerine verildiğine inanmaktadırlar.⁹⁹ Ancak din ve düşünce tarihi söz konusu olduğunda çeşitli kültürel aktarımların yaşanması tabii olarak değerlendirilmelidir. Yunan felsefî eserleriyle karşılaşma imkanı bulan mu‘tezilî kelimâcılarının da kendi kelimâ yaklaşım tarzlarını belirlerken bu eserlerden kavramsal ve metodik anlamda faydalanmış olmaları imkan dahilindedir.

Sonuç

Tevhid ve adalet mu‘tezilî tanrı tasavvurunu belirleyen iki temel ilkedir. Tevhid daha ziyade Tanrı’nın varlığı ve zâtî sıfatlarıyla ilgili olup adalet Tanrı’nın fiillerini dolayısıyla insan ve alemle ilişkisini konu almıştır. Mu‘tezilî tevhid anlayışı zâtın tenzihini ifade ederken adalet bu tenzihin daha geniş bir anlamına işaret ederek zâtın ve ilahî fiillerin bütün kötülük ve noksanlıklardan tenzihi şeklinde tanımlanmıştır. Aynı zamanda Tanrı’yı niteleyen sıfatlardan biri olan adaletin Mu‘tezile kelimâcılarının tarafından tüm sıfatlarıyla birlikte Tanrı’yı ve O’nun insan ve alemle ilişkisini tanımlarken başvurulan en temel kavram olarak belirlendiği ve teolojik problemlere yönelik ortaya konulan hemen hemen bütün mu‘tezilî çözüm iddialarının temeline yerleştirildiğinde bir doktrin haline dönüştüğü görülmektedir. Nitekim alemin yaratılmasındaki amaçlılık, alemdeki kötülüğün Tanrı’yla ilgili olmayan izahı, eşyadaki nitelik olarak iyilik ve kötülüğün eşyanın tabiatıyla ilişkilendirilmesi, eşyadaki bu niteliğe ulaşmada insana verilen aklın yetkisi, aklın yetki alanı dışında kalan şeylere dair insanı bilgilendirme konusunda peygamberliğe yüklenen anlam, insanın fiillerinde özgür olması, özgürlüğün tutarlı bir sonucu olarak insanın fiillerindeki sorumluluk, bu özgürlük ve sorumluluğu

⁹⁷ Aristoteles, 92-93.

⁹⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -en-Nazar ve'l-Meârif-*, tahkik: İbrahim Medkûr, (by) (ty), XII, 420.

⁹⁹ İbn Nedîm, 526-527.

anlamli bir şekilde sonuçlandırarak sevap ve ceza sistemi Mu'tezile'de Tanrı'nın adaleti üzerinden değerlendirilmiştir.

Adaletin mu'tezilî içeriği ve adalet tartışmaları bağlamında ileri sürülen iddialar dinî delillerle kuvvetlendirilmiştir. Kur'an'da ilahî adalete karşılık gelen ifadeler, Mu'tezile kelamcıları tarafından adalet ilkesi kapsamındaki tüm iddialarını desteklemesi bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre adalet daha ziyade Tanrı'nın zulmetmeyeceğini belirten ayetler üzerinden anlaşılmıştır. Esasen Allah'ın âdil olduğu konusunda tüm kelamcılar ittifak etmiş olmakla birlikte Mu'tezile adaleti, Tanrı tasavvuruna yönelik bütün yaklaşımlarında belirleyici bir ilkeye dönüştürmüştür. Adaletin dinî delillerle desteklenebilmesi, mu'tezilî tanımı esas alındığında onun sadece dinî nitelikli bir kavram olduğu anlamına gelmeyecektir. Mu'tezile'nin bir ilkeyi adlandırmak için niye adalet kavramını seçtiğine ve onu nasıl tanımladığına yöneldiğimizde rasyonel bir yaklaşım ile karşılaşırız. Böylece Mu'tezile'nin adaleti kavramsal olarak tanımlamasında yalnızca dinî kaynaklara başvurmadığı ancak adalet bağlamında ileri sürdüğü kelamî yaklaşımlarını temellendirmek için dinî delillere ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Adaletin Antik Yunan felsefi eserlerinde insanın ve Tanrı'nın en önemli erdemi olarak yer alması onun aynı zamanda felsefi nitelikli bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Zamana yayılmış bir şekilde seyreden felsefi kültür aktarımı ve daha ziyade mu'tezilî kelamın hakim olduğu dönemde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri aracılığıyla kelamcılar felsefi eserlerin içeriğine ulaşabilmiş böylece mu'tezilî adalet vurgusunun tarihî ve felsefi temelleri takip edilebilir hale gelmiştir. Bu bağlamda mu'tezilî adalet anlayışına benzerliği bakımından daha ziyade Platon ve Aristo'nun adalete ilişkin yaklaşımları öne çıkmaktadır. Mu'tezilî adalet ilkesinin Platon ve Aristo'nun yaklaşımlarıyla örtüşen yönleri, bu ilkenin ve kapsamına giren konuların Mu'tezile'nin karşılaştığı felsefi kültürde nasıl anlaşıldığına ilişkin bir fikir vermektedir. Dolayısıyla adalet ilkesinin kavramsal zeminini felsefi kültürde bulmak mümkün olmakla birlikte kelamî bir ilke olarak kapsamına aldığı mu'tezilî yaklaşımlar da dinî delillerle temellendirilmiştir.

KAYNAKLAR

- Apaydın, H. Yunus, "Adalet Nedir Mahiyet ve Keyfiyet", *Bilimname*, 2018/1, sayı: 35.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yy., Ankara 2018.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I-V, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yy., İstanbul 2010.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, 2000, cilt: 3, sayı: 7.
- Aydınlı, "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11.
- Bebek, Adil, "Kâ'bî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 2001.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara Okulu Yy., Ankara 2020.
- Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, çev. Hulusi Arslan, 2002, Sayı: 4.

- Çelebi, İlyas, “Mu‘tezile”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., Ankara 2020.
- Çelebi, “Nazzâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 2006.
- Ebû Rîde, “Kindî ve Mutezile”, çev. Numan Konaklı, *Mu‘tezile Gelen-ek-i I* içinde, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- el-Eş‘arî, Ebu‘l-Hasen, *Makâlâtü‘l-İslâmiyyîn*, I-II, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü‘l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Gardet, Louis-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ayrıntı Yy., İstanbul 2015.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yy., İstanbul 2019.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yy., İstanbul 2015.
- Haddurî, Macid, *İslam‘da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Ekin Yy., İstanbul 2018.
- Hourani, George F., “Mu‘tezilî Kelâmî Ahlakta İlâhî Adâlet ve Beşerî Akıl”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Mu‘tezile Gelen-ek-i II* içinde, hazırlayan: Recep Alpyağıl, İz Yy., İstanbul 2014.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yy., İstanbul 2019.
- İlhan, Avni, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1994.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yy., Ankara 2013.
- el-Kâ‘bî, Ebu‘l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbu‘l-Makâlât*, tahkik: Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî, Dâru‘l-Feth, İstanbul 2018.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu‘l-i‘tizâl ve Tabakâtu‘l-Mu‘tezile*, Neşr. Fuad Seyyid, Dâru‘l-Kutubi‘l-Mısriyye, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -et-Ta‘dîl ve‘t-Tecvîr-*, tahkik: Mahmûd Muhammed Kâsım, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -el-Mahlûk-*, tahkik: Tefîk et-Tavîl-Saîd Zâyid, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -en-Nazar ve‘l-Meârif-*, tahkik: İbrahim Medkûr, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî -el-Lutuf-*, tahkik: Ebu‘l-Alâ Afîfî, (by) 1962.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli‘d-Dîn*, Mektebetü‘l-Sâdeti‘l-Eşrâf, (by) (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu‘l-Kur‘an ani‘l-Metâin*, Dâru‘n-Nahdati‘l-Hadîse, Beyrut (ty).
- el-Kâdî Abdulcebbâr, *el-Usûlu‘l-Hamse*, tahkik: Faysal Bedir Avn, Meclisu‘n-Neşri‘l-İlmî, Kuveyt 1998.
- Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleler*, Klasik Yy., İstanbul 2018.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler‘in Kelâm Sistemi*, İsam Yy., İstanbul 2011.
- Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu‘l-Adl fî Tefsîri‘l-Mu‘tezile li‘l-Kur‘âni‘l-Kerîm*, Dâru‘n-Nahdati‘l-Arabiyye, Beyrut 1983.

- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, I-V, tahkik: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kahire 2008.
- Özturan, Hümeýra, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yy., İstanbul 2020.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2017.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, (by) 1981.
- er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mutekellimîn*, Neşr: Tâhâ Abdurraûf Sâd, Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire (ty).
- Sarıca, A. İskender-Serkan Çetin, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler İbn Şervîn'in Hakâ'iku'l-Eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", *Kader*, 2021, cilt: 19, sayı: 2.
- Sönmez, Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslâm'da Adalet*, Ensar Yy., İstanbul 2018.
- Starr, S. Frederick, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç, Kronik Yy., İstanbul 2020.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şeşen, Ramazan, "Câhız", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1993.
- Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yy., Ankara 1978.
- Türcan, Galip "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2019, Sayı: 43.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yy., İstanbul 2011.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yy., İstanbul 1998.
- Yurdagür, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, TDV Yy., İstanbul 1994.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, I-VI, tahkik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998.
- ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, tahkik: Abbas Huseyin İsâ Şerifuddin, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekafî, San'a (ty).