



## MU'TEZİLE'DE KALP MÜHÜRLENMESİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ

Hüseyin MARAZ

Dr., İnönü Ü. İlahiyat F.

[huseyinmaraz78@hotmail.com](mailto:huseyinmaraz78@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

### Öz

İslam, kalbi sadece bir organ olarak telakki etmez. Kalp aynı zamanda insanın anlama ve idrak etme merkezini oluşturur. Bu sebeple hakikati görme veya hakikate kör bakma kalbin bir hareketi olarak ifade edilir. Anlamak istemeyen kalbin felaketi ise bu durumda mühürlenme/hatm olmaktadır. Mu'tezilî düşüncede her ne kadar mühürlenme bir akıbet/ceza, alamet veya diğer insanlar için maslahat kabul edilse de insanın iman etme özgürlüğüne engel olan bir belirlemeyi ifade etmez. İnsan, teklifin son anına kadar kendisi hakkında nihaî kararı verebilme yeti ve kudretine sahiptir. Hem adli ilahi hem de insana verilen tercih etme imkânı gerçeğe ulaşmayı engelleyecek faktörlere müsaade etmemektedir. Bu sebeple hatm, bir sebep değil; bireyin kararıyla ilintili sonuçtur. Buna göre özgür bireyin kendisi hakkında verdiği net ve sabit karar mühürlenme olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalp, Hakikat, Teklif, Mühürlenme, Özgürlük.

## THE MATTER ON SEALING OF HEART AND CONTINUITY OF FREEDOM IN MU'TAZILA

### Abstract

Islam doesn't consider the heart only as an organ. The heart comprises the center of understanding and comprehending of the humankind too. Thus, it is stated as an act of heart to see a truth or to look blindly to the truth. The disaster of heart which doesn't want to understand is to seal or be sealed in this case. Even if Mu'tezilî is accepted as a sealing consequent, punishment, sign or benefit for the other people in an opinion, it doesn't state the designation which is an obstacle for the man's freedom to have faith in god. The man has got the power and capacity to make the final decision on themselves to the last moment of responsibility. The opportunity to prefer which is a forensic divine one and is given to the man doesn't permit the factors to prevent to reach the truth.

**Keywords:** Heart, Truth, Responsibility, Being Sealed, Freedom.

**Atf:** Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 594-614.

## Giriş

Kur'an'ı Kerim, "yeryüzünde dolaşmadılar mı ki düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Onlar elbette dolaştılar) Esasında gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör (akleden kalp) olur"<sup>1</sup> derken insanın idrakine hakikatin apaçık sunulduğunu, doğru bir bakışla gerçeğe ulaşabileceğini bildirmektedir. Özellikle vurguyu kalbe yaparak, kalbin sadece yaşamı sürdürmeyi sağlayan bir organ olmadığını<sup>2</sup> belirtmekte aynı zamanda algı ve idrak merkezi olduğuna işaret etmektedir.<sup>3</sup> Mâverdî bu ayetin farklı yorumlarıyla birlikte aklın bilgi; kalbin ise bilgiye mahal olduğunu zikretmektedir.<sup>4</sup> Buna göre akletme ile kalp arasında doğrusal bir ilişkinin varlığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla salt episteme olan akıl ile bu epistemenin mevcudiyetine olanak tanıyan kalp arasındaki uyum, insanın hakikati tespit ve teyidinde önemli bir rol üstlenmektedir. Bu doğrultuda akıl, "kalpte ayırt etmeyi (temyîz) sağlayan kuvve" olarak da tanımlanmıştır.<sup>5</sup>

Görülen ve duyulandan hareketle hakikatin kalp ile tasdîki (bilişsel doğrulama) imanı oluşturmakta; bunlara rağmen tekzîbi (yalanlama) inkâra neden olmaktadır.<sup>6</sup> İslam düşüncesinde akıl ve idrak etme fonksiyonunun pasifize edilerek gerekli değişimin sağlanamaması kalbin (manevî) ölümü ile eşdeğer görülmüştür. Bu yönüyle kalbin görebilmesine ve akledebilmesine ek olarak dönüşebilen ve değişebilen bir yapısının olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in: "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım kalbimi dinin üzerine sabit kıl"<sup>7</sup> duası bu hususa işaret etmektedir. Kalp mühürlenmesi ise bütün delillerin müşahade edilmesine rağmen kalpteki hareketi bilinçli durdurmaz. Esasında mühürlenme görememek ve anlamamak değil; bilinçli ve kasıtlı olarak görmek ve anlamak istememektir. Buradan hareketle makalemizde kalp mühürlenmesinde insan faktörünü Mu'tezilî bakış açısıyla tasvirî bir yöntem ve ilave yorumlarla irdelemeye çalışacağız. Araştırmamız kavram çalışması değildir. Bu sebeple kalbe ârız olan diğer olumsuz etkenlere makalemizde yer vermeyeceğiz. Mu'tezile

<sup>1</sup> Hacc 22/46.

<sup>2</sup> Tarihin çok erken dönemlerinden itibaren duygu ve düşünme merkezinin kalp mi yoksa beyin mi olduğu tartışılmıştır. Aristo, duygu ve düşüncenin kalpte oluştuğunu savunurken; Hipokrat, düşünme, görme, işitme, ayırt etme, sevinme ve üzülme gibi duyguların beyinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bugün ise bilim, duygu ve düşünce kaynağı olarak beyni görmektedir. Dolayısıyla kalp, sadece yaşamsal devamlılığı sağlayan bir organdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Tayfun Uzbay, "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim İle Mümkün mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar Yeni Yaklaşımlar" *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy. 1 (ts.): 124.

<sup>3</sup> Şerif Murtazâ kalbi, bir şeye bilgi veya zan ile ulaşmak için itikatların ve zanların tertibi olarak tanımlar. Bkz. Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilu's-Şerif el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: h. 1405), 287.

<sup>4</sup> Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, tlk. es-Seyyid Abdulsûd b. Abdurrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 4: 32.

<sup>5</sup> Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 277.

<sup>6</sup> Bir yönüyle bu durum, varlık ile Allah arasındaki ilişkinin epistemolojik boyutuna işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan, "Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2011): 59.

<sup>7</sup> Tirmizi, "Da'avât", 3533.

özelinde insan odaklı mühürlenme ile özgürlüğün sürekliliği arasındaki bağıntıyı izaha çalışacağız.

## 1. Hatm ve Tab' Kavramları

Kalbin iman ve inkârın mahalli olması İslam'daki değerini ortaya koymada önemli bir faktördür. Hatta bütün İslam âlimleri imanın en önemli şartı olarak kalbin tasdikini zikretmişlerdir. Dolayısıyla iman, nasıl kalbin bir fiili ise inkâr ve red de ona ait bir fiildir. Hatta vahyin mahalli olarak kalp gösterilmektedir. Bunun yanında kalbin, olumlu veya olumsuz yönde değişme ve dönüşebilme fonksiyonu da vardır. Akleden, hidayete ulaşan, şefkat ve merhameti taşıyan ve takva üzere olan vb. olumlu hasletlere sahip olabilen kalp; körleşen, katılaştan, sapan, görmeyen, düşünmeyen vb. olumsuz bir hale de dönüşebilmektedir.<sup>8</sup> Fakat insan için basiretsizliği ve durağanlığı ifade eden en önemli kalp olayı mühürlenmedir. Dinî terminolojide kalbin mühürlenmesi genelde "hatm" ve "tab'" kavram çiftiyle ifade edilmiştir. Öncelikle burada her iki kavramın lügavî anlamına ve aralarındaki farka kısaca değinmekte yarar vardır.

Tab', sözlükte "vurulduğu şeyde kalıcı ve ayrılmaz bir iz bırakma" anlamına gelmektedir. Bu niteliğiyle tab'da, kalıcılık ve süreklilik anlamı daha baskındır. Buna göre "dirhemi bastı" (tabaa'd dirheme tab'an) demek, metal üzerinde kalıcı bir iz bırakmayı ifade etmektedir. Yine kalıcı ve değişmez olan insan karakteri için tab'/tabiat ifadesi kullanılmaktadır. Tab'ın bu niteliğine rağmen 'hatm'in yapısında kalıcılık ve süreklilik anlamı söz konusu değildir.<sup>9</sup> Hatm, genel olarak bir şeyin tamamlandığını, amel ve eylemin sona erdiğini bildiren bir sözdür. Örneğin "Kur'an'ı hatmettim" diyen biri ezberlemeyi veya okumayı sona erdirdiğini kastetmektedir. Burada ezber için yapılan en son şey 'hatm' olmaktadır. Bu sebeple "o gün onların ağızlarını hatmederiz"<sup>10</sup> ayeti bir engelleme; Allah "onların kalplerini hatmetti"<sup>11</sup> ayeti ise gerçeği kabul etmenin engellendiği düşüncesinin kınanmasıdır.<sup>12</sup> Bu bağlamda Zemahşerî, hakikatin üzerini örtme veya ona mühür vurmanın mümkün olmadığını; hatm'in mecazî bir anlatı olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup> Ayrıca ona göre "bir şeyin kapalı olması için mühür vurma" hatm olmaktadır. Dolayısıyla hatm, bir şeyin içerisine başka bir şeyi alamayacak şekilde örtülmesidir. İnanç yönüyle hakikatin kalbe nüfuz edememesi hatm olarak ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, insanın tercih edimine etki etmeyecek olan yazının, kâfir ve müminin kalbine yazılmasını mühürleme olarak izah eder. Buna göre müminin kalbine iman; kâfirin kalbine küfür yazılır. Kâdî

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, "Kalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26; (İstanbul: TDV Yay., 2001), 230.

<sup>9</sup> Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 73.

<sup>10</sup> Yasin 36/65.

<sup>11</sup> Bakara 2/7.

<sup>12</sup> Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, 72.

<sup>13</sup> Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: 1998), 1: 164.

<sup>14</sup> Bu tarz bir kapallık ile ne kendisine ulaşılabilir ne de bilgi sahibi olunabilir. Bu teşbihten hareketle hatm, kalbe hakikatin nüfuz etmesinin zorlaşmasıdır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 164-165.

Abdulcebbar, bunun hem mümin hem de kâfir için lütuf ve maslahat olduğunu söyler.<sup>15</sup>

Kâdî Abdulcebbar, tab' ile hatm arasında insana etki etme bakımından bir fark görmez. Her iki kelimeye de alamet, iz ve belirti anlamında yer verir.<sup>16</sup> Teknik tabirle 'hatm'i, yüzüğün nakşıyla meydana gelen alamet veya nakışla meydana gelen iz anlamında ele alır. Bu anlamıyla kelime, bir şeyin karara bağlandığını, son aşamasına veya uç noktasına gelindiğini ifade eder. Diğer yönden insanın tercihleri söz konusu olduğunda bir işin sonuna gelindiği ve artık bireyin faydalanma imkânının kalmadığı durumlara işaret eder. Çünkü böyle bir durum kesinleşen hükümlerin varlığı anlamına gelmektedir. Zira uzun tartışmalar neticesinde delillerin ortaya konularak meselenin etraflıca izahından sonra yine de ikna olmayan birine "senin kalbin mühürlenmiş artık sen anlamazsın" denilir. Esasında bu aşama, inat eden kimse adına fikrin sabitleştiği ve tartışmanın faydasız olduğu bir noktayı bildirir. Yine de Kâdî Abdulcebbar bu fikrî sabiteyi, özgür bireylerin imana veya inkâra kudretleri olmadığı şeklinde anlamaz.<sup>17</sup> Çünkü mühürleme, insanın irade ve kudretini pasifize ederek onu aciz kılmak değildir. Hatm, bu anlamıyla zorunlu ve sürekli bir kapalılık değil; bireyin kararı ile doğru orantılı bir kapalılıktır. Sonuçta insan kalbinin dış bir müdahale ile kalıcı olarak gerçeğe kapalı olması teklifin kabih olmasını gerektiren bir faktördür.

## 2. Kalp Mühürlenmesi ve İnsanın Sabit Kararı

Kâdî Abdulcebbar, bir şeyin kendisini veya zıddını tercih edebileceğini bilen kimseyi kâdir olarak niteler.<sup>18</sup> Bu tanım ile o, insanın kudretini aşan fiilleri kapsam dışı bırakır. Buna ilaveten fiilin, insanın kasıt, irade ve planına göre bilinçli olarak meydana geldiğini vurgular.<sup>19</sup> Bu durumda inkâra güç yetirebilen biri aynı şekilde imana da güç yetirebilir. Bu yönüyle mühürleme, insanın özgür tercihini gösteren bir bilgi ve delil niteliği taşımaktadır. Birey adına inkâra zorlayıcı veya inkârı sabitleştirici bir etken değildir. Öyleyse insan, özgür tercihiyle kendisine biçtiği rolü yaşam haline getirebilmektedir. Daha doğrusu mühürleme, kişinin kendisi için tercih ettiği 'sabit kararı'nı bildirmektedir.

Mu'tezile'nin genel kanaatine göre tab'/mühürleme, kalbi mühürlenmiş kimsenin kınama, övgü, ceza veya mükâfatı hak ettiğine dair kalbinin üzerindeki alamettir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur (Kahire: Dâru't-Turas, 1966), 1: 289.

<sup>16</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 51-54- 211, 289, 342, 343, 379.

<sup>17</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 51.

<sup>18</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 50; Ayrıca bkz. İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Uşûli'd-Dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mirasun Mektûbun, 2012), 862.

<sup>19</sup> İnsan iradesi mümkün şeylere taalluk ettiği gibi imkânsız şeylere de taalluk edebilir. Örneğin insan ölmeyi istememesine rağmen böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü burada ihtiyara aykırı bir arzu söz konusudur. Bu sebeple ihtiyar, iradeden daha özeldir. Bu durumda her ihtiyar irade iken; her irade ihtiyar değildir. Bkz. Davud, Abdulbârî Muhammed, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiati, 1996), 51.

<sup>20</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi-Evâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (el-Lutf), thk. Muhammed Khodor Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 13: 111.

Kâdî Abdulcebbar bu anlamın Kur'anî olduğunu söylemekte fakat yorumunda ihtilafın varlığına da işaret etmektedir. Örneğin Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre kalbin mühürlenmesi inkâr eden için ceza (ukûbet) anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> O, bu cezanın kınama ve aşağılama ile benzer olduğunu düşünür. Çünkü inkâr ve günah, dünyada kınama ve azarın hak edilmesi; ahirette ise büyük bir azabın varlığı anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre tab'ın ukubet olması, önceden mevcut olan küfrün cezası olması itibariyledir. Bunu imana engel olmanın neticesi olarak anlaşılmasına gerektiğinin altını çizer. Burada o önemli bir tespit de yapmaktadır. "Bir fiilin karşılığı, o fiilin kendisi" değildir. Dolayısıyla ceza olan mühürlemenin karşılığı yine kendi cinsi ceza ile izah edilemez.<sup>23</sup> Böyle bir durumda 'cezaya karşılık ceza' gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ceza ise teknik ifadesiyle mühürlenen kalbin karşılaştığı ahlakî sonuçtur.

Ebu Haşim el-Cübbâ de mühürlemenin ceza olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre mühürleme, sadece lütuftur.<sup>24</sup> Lütf olması, hem mühürlemenin lütf olduğunu bilen hem de kalbi mühürlenen kimseyi kapsar. O, mükellef için ise bunun aynı zamanda bir alamet olduğunu düşünür. Çünkü bu sayede mükellef, bu halden uzak durma ve bu hali kınama yetisi kazanır. Dolayısıyla mühürleme, kınamayı gerektiren bir hal olduğu gibi mükellefi gınahtan yüz çevirip itaate yönlendirdiğinde vaîd konumundadır. Bu nedenle o, tab' ile engellerin izale edilmesi kastedilirse bunun maslahat olacağını söyler. Bununla birlikte benzeri bir duruma düşmekten kaçınmayı sağlaması itibariyle de lütf ve maslahat olduğunu düşünür.<sup>25</sup> Burada Ebu Haşim, mühürlemenin nesnel gerçekliğine işaret etmek istemektedir. Daha doğrusu insanın tecrübe alanında tanık olduğu olumsuz figürler, mühürlemenin pratik yansıması olarak görülebilir. Bu ise benzeri bir yaklaşım içerisinde olmayı engellediğinden insan için bir lütf ve maslahata dönüşmektedir.

Kâdî Abdulcebbar ise mühürlemenin tek başına kalbi mühürlenen için lütf olmasını kabul etmez. Ona göre söz konusu kimse içinde bulunduğu durumu bilmez. O, aynı zamanda Ebu Ali'nin düşüncesini de doğru bulmaz. Çünkü mühürleme ne elemdir ne de eleme sebep olan bir haldir. Üstelik kınamayı gerektiren vech/neden tarzında bir üzüntüyü de gerektiren bir durum da değildir. Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar mühürlemeyi ceza anlamının verilmesini doğru bulmaz. Kâdî'nin düşüncesinde mühürlenme bir alamettir. Bu alamet bilgi değerine sahip olduğu yönüyle lütf ve maslahat olmaktadır. Çünkü bu sayede kınama, övgü, ceza ve mükâfatın hak edildiği bilinir.<sup>26</sup> Özellikle o, övgü ve yergi ehlinin bilgisini hatm'in alamet olan anlamıyla ilişkilendirir. Fakat bu alameti,

<sup>21</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

<sup>22</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 54, 213; Arap dilinde küfrün aslı örtmek, gizlemek (tağtıye) tir. Kâfir, Allah'ın kendisine olan nimetini inkâr etmedeki ısrar ve inadıyla gizlediği için bu adla anılır. Bkz. Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 1: 71.

<sup>23</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 289.

<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

<sup>25</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 54, 213.

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

iman etmemenin kalıcı belirtisi olarak da görmek istemez. Ona göre hatm, iman fiiliyle etkisini yitirecek ise bir engel olarak görülmemelidir.<sup>27</sup>

O, her ne kadar tab' veya hatm'in engel olmayı çağırırsa da bunun teşbihi bir anlatım olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda iman ve idrake kapalı bir kalbin mühürlenmiş bir nesneye benzetildiğini düşünür. Kâdî Abdulcebbar, mühürlemenin mecazî bir söylem olduğu noktasında da şüphe duymaz. Bu düşüncesini, "onlar sağırdır, dilsiz, kördürler..."<sup>28</sup> ayetiyle destekler. Ona göre mükellef, canlı ve akıllı bir varlık, herhangi bir arıza olmadığı sürece görme, duyma ve konuşma yetisine sahiptir. Fakat içerisinde buldukları durum algılama ve ayırt etme yeteneklerinin pasif olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla hakikatin tüm belgelerini gördüğü ve işittiği halde inkârda ısrarla direnen biri, işitmeyen, görmeyen ve anlamayan olarak nitelenmektedir.<sup>29</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, yukarıda zikredilen ayetin iki farklı yorum şekline söz eder. İlk olarak, Allah, görmek istemeyen kimsenin halini gözlerini, üzerinde görmeyi engelleyici bir perde metaforuyla nitelemiştir. Çünkü görmeyi sağlayacak bütün illetlerin bertaraf edilmesine rağmen hakikati kabul etmemektedir. O, bütün delillere rağmen kabule yanaşmayan biri için eşek veya ölü niteliğini uygun görür. Dolayısıyla kendisine seslenildiği halde işitmeyen birinin canlı olarak nitelenemeyeceğini belirtir.<sup>30</sup>

Ancak inkârda direnenlerin bu halinin, kendi hallerine bırakılmış birey tipolojisi ile izahına da karşı çıkar. Çünkü Allah onların bu halini kınamıştır. Kınamanın varlığı Allah'ın böyle bir sonucu hem irade etmediğine hem de razı olmadığına işaret etmektedir.<sup>31</sup> Dahası kınama, ancak özgür bireylerin değere konu olan fiilleri üzerine bina edilen ahlakî bir tespittir. Şu halde kınama, inkâr edenlerin içerisinde buldukları trajik durumdan ziyade kötü tercihlerine yöneliktir. Çünkü mevcut hali tersine çevirebilecek irade ve ihtiyar hatm gibi geçici bir hal değildir. Üstelik algı kapallılığı, haklarındaki kınamaya engel oluştursaydı Allah'ın asla onları kınamayacağını altını da çizer. Zira kınama, tersi durum olan övgünün de hak edilebileceğini bildirmektedir. Ona göre mühürleme, insanın akıllı ve mükellef olmasına etki edecek bir güç değildir.<sup>32</sup>

İkinci yorumda ise mühür, Allah'ın inkâr edenlerin kalplerine koyduğu bir âlâmet olarak resmedilmektedir. Böylece melekler onların iman etmeyeceği bilgisiyyle hareket ederler. Daha doğrusu bu âlâmet ile kınamanın hak edildiğini bilirler. Bu ise hem melekler için hem de kâfirlerden bu hali bilen veya zannî bilgiye sahip olan için lütuf olur. Bu sayede zulüm ve küfürden vazgeçmeye daha yakın olurlar. Kâdî Abdulcebbar, bu düşüncenin Hasan'a ait olduğunu söyler.<sup>33</sup> Önemli olan

<sup>27</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>28</sup> Bakara 2/18.

<sup>29</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 289; Ayrıca bkz. *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 611.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin* (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Hadîse, ts.), 14.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14.

<sup>32</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14.

<sup>33</sup> Hasan el-Basrî olması ihtimaliyle bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

husus, Kâdî'nın, alameti, sadece yazı veya haber türü bir bilgi olarak anlamasıdır. Bunların engelleyici bir güce sahip olmadığından hareketle de insanın özgür tercihiyle bağlantısını sürekli hatırlatmasıdır.<sup>34</sup>

Bu iki yorumdan hareketle Mu'tezile düşüncesinde mühürleme, bireyi imanı tercihten alıkoyan bir engelleyici değildir. Üstelik Allah, böyle bir yöntemi imana engel olmanın aracı da kılmamıştır. Çünkü onlar, teklif devam ettiği sürece mühürleme gibi bir yolun seçilerek insanın özgürlüğüne engel olmayı kabih görmüşlerdir. Bu nedenle insan iradesi göz ardı edilerek mühürlemenin doğrudan Allah'a izafesini mümkün görmemişlerdir.<sup>35</sup> Öyle ki insanın süregelen sorumluluğu ile karara bağlanmış bir hükmün bağdaşması, Mu'tezilî düşünceye aykırıdır. Bu sebeple insan, teklif sona erene kadar kendisi hakkında nihaî karar verebilme hürriyetine (temkîn) sahip olabilmelidir.

Bunun yanında Kâdî Abdulcebbar, mühürlenen bir kalbin tevbesinin kabul edilmeyeceği düşüncesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre mühürleme hiçbir surette 'tövbeye engel olmak' değildir.<sup>36</sup> Çünkü onun düşüncesinde teklifin varlığıyla tövbeye engel olmanın birlikteliği mümkün değildir. O, kalp mühürlenmesi tövbeye engel ise başlangıçta teklifte bulunmanın da kabih olacağı kanaatinde. Bu düşüncesini desteklemek için şu ayete işaret eder. "...Hayır, inkârları nedeniyle Allah, o kalplerin üzerini mühürlemiştir. Pek azı hariç iman etmezler."<sup>37</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre ayetin zahiri yapısı, iman etmekten engelleme anlamındadır. Fakat o, hatm ve tab'ın alamet olduğunu tekraren vurgulayarak, mühürlemenin azlık veya çokluk ile ilişkisini doğru bulmaz. Çünkü azınlık için geçerli olan kuralın çoğunluk için de geçerli olacağını düşünür. Bu doğrultuda hatm, iman etmeye engel olsaydı iman etmeyi tercih eden azınlık için de aynı etkide olması gerekirdi.<sup>38</sup> Burada Kâdî Abdulcebbar önemli bir kural koyar. 'Engel umum ifade derse engellenen için de umum bildirir'.<sup>39</sup> Dolayısıyla hatm, değişmez bir engel ise, engellenen kalp için değişim ve dönüşüm mümkün değildir. Bu durumda men', bütünü kapsadığından engelleme de bütünü içerisine almalı ve az bir kısım da inanmamalıdır.

Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar tövbeye engel olmayı, teklif edilen şeyin bizzat kendisine engel olmak olarak anlar. Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar mühürlenmeyi, küfre karşılık gelen bir ceza olarak görmektedir. Daha doğrusu mühürlenme, inkâr fiilinin zorunlu sonucu olarak tezahür etmektedir. İnsan adına Allah'ın verdiği nihaî bir karar değildir. Çünkü ona göre Allah'ın iman hürriyetine mühürleme yoluyla engel olması bir de bunun üzerine cezalandırması adalete aykırıdır.<sup>40</sup> Buradan hareketle Mu'tezilî düşüncede kalbin mühürlenmesi sebepten ziyade

<sup>34</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

<sup>35</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 290.

<sup>36</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349; *el-Muğnî*, 13: 111; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

<sup>37</sup> Nisa 4/155.

<sup>38</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l- Metâin*, 14.

<sup>39</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 212.

<sup>40</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 212.

sonuç olarak görülmektedir. Hakikati görmek istemeyen kalbin ısrarı neticesinde sabitleşen bir karara işaret etmektedir. Mühürleme, iman etme kudret ve iradesini sona erdiren bir müdahale değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre inkâr eden için imanı tercih etmeyi engelleyecek şeyleri izale etme imkânı sürekli mevcuttur. O, daha çok bireyin *temkîn* niteliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü akıl, irade ve kudrete sahip olan bir varlık engelleri aşabilecek donanuma sahiptir. Ona göre bireyin özgürlüğü yanında engeller (savârif) pasif konumdadır. Kâdî Abdulcebbar, bu durumu birtakım örnekler üzerinden de izaha çalışır. Örneğin üzerine kapının kapatıldığı birinin içinde bulunduğu durum 'çıkma engeli' olarak anlaşılamaz. Çünkü birey, kapıyı açma iradesini ortaya koyarak çıkmayı veya kalmayı tercih edebilir. Yine kitaba vurulan mühür, okuma yasağı anlamına gelmez. Burada mühür söküp kitabı okuyacak olan bireyin tercihi esas etkindir.<sup>41</sup>

Bir kimsenin cebine "artık iman etmeyecektir" notunun yazılarak konması iman etmeye engel olacak bir duruma işaret etmez. Çünkü burada da pasif bir etmeden söz edilmektedir. Üstelik mevcut yazı, kişinin kudret ve iradesine etki edecek türde bir güç değildir. Ona göre Allah'ın levh-i mahfuzda insana dair yazısı onların kudret ve iradelerini kullanamayacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik insanlar içeriğini bilmedikleri yazıya göre seçimlerini yapmamaktadırlar.<sup>42</sup> Yani insan, kendisi hakkında yazılan yazının etkisiyle hayatına yön tayin etmemekte, tercihiyle farklı kararlar alabilmektedir.

Ancak Allah'ın mutlak ilmi insan idrakine kapalıdır. Daha doğrusu Allah'ın bilgisi, insan irade ve ihtiyarını pasifize eden bir etken değildir. Fakat insan, kendi fiilleri hakkında kesin bilgiye ve fiillerinin değer yüklü olduğunu bilme imkânına sahiptir. Bu bilgi sayesinde insan özgürce davranabilmekte ve seçenekler arasında karar verebilmektedir.<sup>43</sup> Açıkçası insan, özgür olduğunun aynı zamanda irade ve kudretinin farkındadır. Bir eylemde bulunurken varoluşsal yeteneklerini aktif şekilde kullanmaktadır. Hatta özgürlüğü kısıtlandığında ontolojik bir tepki ile karşılık vermektedir. Bu durumun izahına dair Kâdî Abdulcebbar: "Biz özgürce tercih edebildiğimiz farkındayız; fakat Allah'ın ilmi hakkında bilgimiz yoktur. Bu sebeple Allah'ın adil oluşu insanın hür olduğu görüşüne ve bütün ahlakî meselelerin bu hürriyetin varlığıyla ilişkili olduğuna bizi zorluyor, demektedir."<sup>44</sup>

Çünkü Mu'tezile düşüncesinde insanî fiil, ancak hür, akıllı ve irade sahibi birinin tasarrufu olduğu zaman bir kaide ve hüküm ifade eder. Aksi halde ihtiyâren gerçekleşmeyen bir fiile mükâfat veya ceza takdiri âdil değildir. Dolayısıyla Mu'tezile, bir eylemin metafizik kaynağı ile pek ilgilenmemiştir. İnsan özgürlüğü söz konusu olduğunda onlara göre 'sorgulanamaz eylem' türü olmamalıdır. Bu sebeple onlar, eylemin ilahî irade ile bağıntısını kurmaktan çok, eylemi sorgulamayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle irade ve kasıttan yoksun bırakılmış bir varlığın eylemini sorgulamanın abes olacağını söylemişlerdir. Verilen örneklerde

<sup>41</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>42</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. İsmâuddîn Muhammed Ali (ys.: 1985), 113.

<sup>44</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, 113.



de görüldüğü üzere mühürleme, insanın karar verme imkânını sonlandıran bir hal değildir. Mühürlenme daha çok insan iradesiyle uyum içerisinde oluşan bir tespite işaret etmektedir. Fakat bu belirleme, değişim ve dönüşüm etkisinden uzak değildir. Dilediği takdirde olumlu veya olumsuz yönde kalbi dönüştürebilme gücü, insan için temkîn konumundadır. İnsan sorumluluğunun yasal formu olan temkîn insanın özgürce yapabilmesinin bir bakıma aslını oluşturmaktadır.<sup>45</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'ın mealini vereceğimiz ayete yaptığı yorum bu düşünceye işaret etmektedir. *"Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de bir perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır."*<sup>46</sup> Ona göre ayet, mükellefin nazar ve istidlâli terk etmesiyle bilgidan faydalanma imkânının kalmadığından söz etmektedir. O, ayette örtü/perde anlamına gelen 'gışâve'yi algı kapalılığı olarak ifade etmektedir. Çünkü bireyin kendisiyle işitip gördüğü fakat algılayamadığı hakikat arasında bir engel oluşmuştur. Dolayısıyla kendi ihtiyarıyla inkârda ısrar etmesi, hakikat ile kendisi arasında manevi bir örtüye dönüşmüştür. Bireyin kararıyla ulaştığı bu sonuç/hatm nedeniyle Allah, mühürlemeyi kendisine izafe etmemiştir.<sup>47</sup> *"Sen ölümlere işittiremezsin"*<sup>48</sup> ayeti de bu hususa işaret etmektedir. Bütün uzuvların sağlam ve sağlıklı olmasına rağmen kendi tercihiyle nazar ve istidlalden kaçınma ölü sembolüyle ifade edilmiştir.

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın inkârcıları bu şekilde kınamasını hakikatin elde edilmesine bir engel görmez. O, bu ayetten inkâr edenlerin haklarında katî bir hükmün verildiği şeklinde bir yargıya ulaşılmasını doğru bulmaz. Ona göre Allah'ın inkârda ısrar edenleri ölüye benzetmesi iman etmeme sebebi değildir. Ayrıca kınama, onların mevcut hallerini asla değiştiremeyeceği anlamına da gelmemektedir.<sup>49</sup> Başka bir ayette Allah'a izafe edilen saptırma (zeyğ) ifadesi de burada zikredilmelidir. Ayette mealen şöyle denilmektedir. *"İşte onlar eğrilip sapınca Allah da onların kalplerini eğriltilip saptırdı."*<sup>50</sup> Kâdî Abdulcebbar ayetin zahiri anlamından hareketle "Allah'ın küfrü ve günahı yarattığı söylenemez" der. Bu ayette Allah sapmayı öncelikle fâile izafe etmiştir. Fâil sapmayı istemiş, Allah da onun bu kararına uygun hareket etmiştir.<sup>51</sup> Bu sapma, iman etmeyi sağlayacak bütün çağırıcıların (devâî) varlığına rağmen bireyin tercihi ile gerçekleşmiştir. Kâdî Abdulcebbar'a göre de iman etmeyi kolaylaştıracak bütün yolların açık olduğu bilgisi, insan için en kapsamlı ve nesnel bilgidir.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Şerif Murtazâ, teklif edileni mükellefin yapmasına imkân tanyacak her şeyin temkîn olduğunu söyler. Bkz. Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 266; Kâdî Abdulcebbar'a göre temkîn, kendisi olmaksızın fiilin olmadığı şeydir. Bkz. İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret (Beyrut: 1981), 2: 328.

<sup>46</sup> Bakara 2/7.

<sup>47</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 54.

<sup>48</sup> Neml 27/80.

<sup>49</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>50</sup> Saff 61/5.

<sup>51</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 653.

<sup>52</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 13.

Bu cümleden hareketle hakikate ulaşmada insan idrakine kapalı bir unsurun varlığı Mu'tezile teolojisinde teklifi geçersiz kılar. Teklif, insan için bir imkânlar alanının sürekli açık olmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda teklifte mükellefin eşitliğini ifade etmede odak kavramlardan biri 'ta'riz'dir. Şerif Murtazâ, ta'rizi, "bir kimsenin, elde edemeyeceği ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etmeyi veya bir zararı uzaklaştırmayı sağlayacak şeyi bir başkasına bildirmesi olarak tanımlar."<sup>53</sup> Nasîruddîn Tûsî, kapsayıcılık yönüyle bu kavramı "ta'rizu's-sevâb" terkihiyle ifade eder. Bunun anlamı mükâfata ulaşma imkânı, mükelleflerin tamamına tanınmıştır. Öyleyse teklif sürecinde müminin bir ayrıcalığı olmadığı gibi kâfire özel bir haksızlık da söz konusu değildir. Bu açıdan hem kâfir hem de mümin için teklifin hasen olmasının illeti, mükelleflerin mükâfatı hak etme noktasında varoluşsal olarak eşit imkânlarla sahip olmasıdır.<sup>54</sup> Bu imkânın mühürleme yoluyla insanın elinden alınması teklifin varlığı ve de aslî gayesiyle çelişen bir durumdur. Ayrıca ta'riz, bir şeyi elde etme imkânı ise aynı zamanda değişim ve dönüşüm isteği anlamına da gelmektedir. Çünkü imkân tanıma ile değişimin fâili olma, ortak bir çağrışıma sahiptir. Bu da insana çift yönlü bir hareket imkânı sağlamaktadır. Böylece insan, irade ve ihtiyarıyla ya mükâfatın ya da cezanın hak edeni olmaktadır.

Bunun yanında Kur'an'ı Kerim, "...din konusunda üzerinize bir zorluk-güçlük yüklemeyen O'dur..."<sup>55</sup> ayeti ile insanın aşması mümkün olmayan kapasitesine işaret etmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu ayetin yorumunda, güç yetirilemeyen şeyin kula teklifi mümkün değildir, der. Çünkü Kâdî'nin düşüncesinde kulun gücünü aşan bir istekle sorumlu kılınması veya mühürlemede olduğu gibi dönüştürme gücünün olmadığı bir sabiteyle teklifi sürdürmesi nassa terstir.<sup>56</sup> O halde Allah'ın kuldan iman isteği sürekli bir imkânın varlığı ile doğru orantılıdır. Diğer yönden Allah'ın böyle bir isteğe engel olacak bir sürece insanı sevk etmesi, insana zarar verme olduğundan kabihtir.

Oysaki Allah, mükellefin küfrü tercih edip bununla zarara uğrayacağını bildiği halde iman etmesini irade etmektedir. Burada Allah'ın iradesi ile bilgisi arasında çelişkinin farkında olan Kâdî Abdulcebbar çözüm olarak kulun yararına olan ve imana yaklaştırmayı sağlayan şeylere işaret eder. Ona göre Allah'ın mükellefe yönelttiği emirler, iyi ve güzele teşvik etmesi (terğib), kolaylıklar sağlaması ve lütuf ile desteklemesi imana yaklaşımcı unsurlardır. Bunun karşısında nehiyeler, yasaklar, korkular, kötü ve zarar olan ile caydırma, tehditte bulunma vb. fiiller yine küfürden uzaklaştırıp imana yaklaştırma amacıyla. Kâdî Abdulcebbar' göre bütün bunlar Allah'ın irade ettiği imanı gerçekleştirmeye yönelik ihsan ve ikramlardır. Ayrıca Allah'ın imanı irade etmesi aynı zamanda küfrü kerih gördüğünün kanıtıdır.<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar'ın paradigmasında Allah, bütün

<sup>53</sup> Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 2: 265.

<sup>54</sup> Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fi-Şerhi't-Tecrîdî'l-İtikâd*, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte) (Beirut: Müessesetü'l-Alemî, 1988), 302; Karşılaştırma için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 187, 381 vb.

<sup>55</sup> Hacc 22/78.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 514.

<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 199-201.

fiilleriyle küfre engel olan; imana da çağırandır. Mükellefe yüce mevki ve menfaatlere ulaşma imkânı vermesi de O'nun sadece faydalandırmayı irade ettiğini belgeler niteliktedir.<sup>58</sup> O, bu idealin kapsamı noktasında inanan ve inkâr eden için mühürlemeyi engel olarak görmemektedir.

Nitekim Mu'tezile, insanın fiillerinin kendi tasarrufları olduğunu ve Allah'ın kendilerine ihsan ettiği güç sayesinde eylemde bulduklarını savunmakta ve insan özgürlüğünü kısıtlayan her türlü yaklaşımı reddetmektedir.<sup>59</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdulcabbar, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir, demektir.<sup>60</sup> Ona göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah değildir. O, kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, kulun güç yetirmekte aciz kaldığı eylemleri de Allah'ın var etmesi gerektiğini söyleyerek, bir fiilin meydana gelmesi için tek bir kâdirin yeterli olacağını düşünmektedir.<sup>61</sup>

Diğer yönden insanın fiile yönelik kudreti, yaratılış kanunlarına bağlı fitrî bir zorunluluktur. Çünkü insanın fiilleri insan ile ilintilidir ve Allah'ın ihsan ettiği irade ve kudret sayesinde ihtiyârî fiilleri yerine getirebilmektedir. Bu itibarla iman ve inkâr da insanın ihtiyar alanında yer almaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre insanın yapabileceği fiilleri Allah'a ait kılmak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu engelleyici bir unsur oluşturmaktadır. Böyle bir durumda iyi ve kötüyü Allah yaptığı için iyi ve kötü diye bir değerden söz edilmesi de mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan bir fiilin iki fâil tarafından yerine getirilmesi Mu'tezile düşüncede olası değildir. Yani bir fiilin iki kudretin eseri olması mümkün gözükmemektedir. Bir fiilin iki muhdes veya biri muhdes diğeri kadîm iki fâil veya sadece kadîm bir varlık tarafından yapılması imkânsızdır.<sup>62</sup> Bu doğrultuda Süname b. Eşres kulların fiilleriyle olan ilişkiyi, kategorik olarak üç farklı tavırla izah eder.

1. Fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda kullara ait bir fiil olmadığı için onlar, ceza, mükâfat, zem (yergi) ve medhi (övgü) hak etmezler.
2. Fiillerin yaratıcısı hem insan hem de Allah'tır. Bu durumda övgü ve yergiyi birlikte hak ederler.
3. Fiillerde tasarruf yetkisi sadece insana aittir. Bundan dolayı mükâfat, ceza, övgü ve yergiyi kendi tercihleri sonucunda hak ederler.<sup>63</sup>

Mu'tezile'ye göre üçüncü madde insanın özgür olduğunu ve bu sayede eylemleri adına hesap verebileceğini belirtmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın, insanın zıddını yapabildiği fiillerin sorumluluğunu kendisine bıraktığını ve bu sorumluluğu paylaşma iradesinin olmadığını ifade eder. Bu yüzden bir fiilin tek bir fâili ve sorumlusu vardır. O da insanın kendisidir.<sup>64</sup> İnsanların eylemleri

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 11: 202.

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25-26.

<sup>60</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25.

<sup>61</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 168.

<sup>62</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 28.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Munye ve'l-Emel*, 55; Zühdi, Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beirut: 1974), 96.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25.

neticesinde kendilerine nispet edilen iyi, dürüst, cömert, adil, zalim, cimri, kötü vb. nitelikler özgür fiillerinin ürünüdür.<sup>65</sup> Görüldüğü üzere Mu'tezile, insanın ihtiyarı fiillerinin kendisine ait olduğunu kabul eder. Bu açıdan tek fiilin, iki güç arasında paylaştırılmasını tutarlı bulmaz. Çünkü onlara göre her ma'lulun bir illeti, her fiilin de bir fâili vardır. Bir fiili varlık sahasına çıkararak da bu durumda sadece o fiilin fâilidir. Öyleyse iman ve inkârın fâili bu durumda insanın kendisidir.<sup>66</sup>

Buradan hareketle denilebilir ki, insanın özgürlüğüne dair bilinçlilik hali geri dönülemez mutlak bir mühürlemeye imkân tanımamaktadır. Bu açıdan mühürlenme, sadece tercih ve hürriyetin zorunlu sonucu olarak tezahür etmektedir. Diğer yönden insan, işlediği günahta ne kadar ısrar ederse etsin, mükellef olması içinde bulunduğu durumu değiştirme imkânı tanımamaktadır. Dolayısıyla günahkârın tövbesine mühürleme veya başka bir şekilde engel olma, teklifî emrin engellenmesi ile eşdeğerdir. Kısacası kalp mühürlenmesi, kâfir veya günahkârın iradesine engel ise varoluşsal sorumlulukların söz konusu birey için geçerli olmadığı anlamını çağrıştırmaktadır.<sup>67</sup>

### 3. Bireyin Özgürlüğü ve Engellerin Pasif Etkisi

İnsan ontolojik olarak yetilerini iman için de inkâr için de kullanabilen bir varlıktır.<sup>68</sup> Bu itibarla iman ve inkâr kalbin bir eylemi olarak cins itibarıyla benzerdir. İnsanın aynı cins olan iki şeye güç yetirebilmesi her halükarda mümkündür. Allah da mükellefe sadece itaat etme imkânı tanımamıştır. Çünkü temkîn, tek bir şeye tanınan imkân değildir. Kâdî Abdulcebbar, bir şeye güç yetirmeyi hasen ve kabih bir yön üzere var etme kudretiyle izah eder.<sup>69</sup> Ona göre Allah, ancak tercih üzere fiili var etmeye gücü yeten ve fiilin keyfiyetini bilen birine teklifte bulunmaktadır.<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, hasen olan taatin varlığı için kabih olan inkâra engel olmayı, teklifin sona ermesi veya kabih olmasıyla ilişkilendirir. Zira iyi veya kötünden birini tercih etme imkânı olmayan biri mülce (eyleme zorlanan) kimsedir. İkinci bir şeye kudreti olmayan biri için teklifin buna bağlı olarak hak ve özgürlüğün bir değeri kalmamaktadır.<sup>71</sup>

Buna mukabil insan fiillerini ilahî bilginin zorunlu uygulayıcısı olarak mekanikleştiren Mücebbire gibi gruplar, insanın itikâdî konumunun Allah'ın ezeli iradesiyle sabitlemektedir. Bu durumda Allah'ın bilgi ve iradesi mükellefin tercih

<sup>65</sup> Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu) trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 147.

<sup>66</sup> Kâdî Abdulcebbar, ilahî ve insanî fiil ayrımı yaparak insan kapasitesine vurguda bulunur. İlk olarak fiil, insanî yeti ve yeteneklere göre veya beşeri kudret ve iradenin dışında meydana gelmiştir. İnsanın özel yetileriyle meydana gelen fiiller kendisine aitken, güç ve iradesini aşan fiiller Allah'a aittir. Diğerleri ise fiillerin ahlakî niteliğine göre yapılan ayrımdır. Kötülük özelliği taşıyan fiilin faili insan iken; iyi ve hikmet içeriğine sahip fiillerin faili Allah'tır. Ayrıntı için bkz. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6, sy. 16 (2003): 59.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349.

<sup>68</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 181.

<sup>69</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 182.

<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 311.

<sup>71</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 182.

etme yetisini statikleştirmektedir. Böylece mükellef, Allah'ın iradesinin zorunlu uygulayıcısına dönüşmektedir. Oysaki Allah, inkâr edenleri büyük bir azabın varlığı ile tehdit etmiştir. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın inkâr edende küfrü kalıcı kılması halinde bu tür tehditlerde bulunmasını abes olmakla niteler. Onun düşüncesinde zorunlu olan bir fiil nedeniyle bir kimseyi kınayıp cezalandırmak iyi ise rengi, boyu veya şekli sebebiyle kınamak da iyidir.<sup>72</sup> Zira ihtiyârî fiiller ile ızdırârî fiillerin aynı hükme tabi olması övgü ve yergiyi her iki halde mümkün hale getirmektedir. İnsanı özne kılan da ihtiyâr sahibi olmasıdır. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde Allah'ın bazı inanç ve eylemlerin hesabını sorması ve buna bağlı olarak cezaya başvurması insanın kendi kararıyla ilişkilidir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da Mücebbire'yi kâfirin küfre kâdir olduğu fakat imana kâdir olmadığı görüşünden dolayı ilzam eder. Ona göre kâfirin iman etmeye gücü yoksa muhtar ve fâil olmasının bir anlamı kalmamaktadır. Hatta kâfir, bilinçli olarak küfre zorlanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'e göre iki zıttı kudreti olmayan biri, ne inkâr ne de iman edebilir. Mücebbire ise kudretin ancak zıt olan iki şeyden birine taallukunu iddia etmektedir. Bu durumda küfür üzere olan birinin iman etmeye güç yetirmesi imkânsız olmaktadır. Ebu'l-Huzeyl, bir şeye güç yetirenin zıddına da yetireceğini, bir şeye güç yetiremeyen zıddına da güç yetiremeyeceğini söyleyerek Mücebbire'nin savunusunu saçmalık ve tutarsızlıkla ilzam eder.<sup>73</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre "Allah'ın kalbi mühürlemesi iman etmeye engeldir" cümlesinde inkârcılar arasında tahsise gidilmesi onun düşüncesinde mümkün değildir. Dolayısıyla bu cümlelerin tutarlı olması için bütün inkârcıların iman etmekten men olunması gerekir.<sup>74</sup> İnsanın alternatifler arasında seçim yapabilmesi ise kalbin dönüşme ve değişme anlamını çok net bir şekilde yansıtmaktadır. Fakat bu değişimin çok da kolay olmadığı yine şahit âlemden hareketle tecrübe edilmektedir. Zira dinî veya dünyevî her bir grup kendi düşünce ve öğretisinin en doğru olduğundan şüphe duymamaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle "*dinlerini parçaladılar ve bölük bölük oldular. Her grup sahip olduğuyla sevinip övünmektedir.*"<sup>75</sup> Bu ayet, insanın idrak ve istidlâl edebilmesine engel olacak bireysel etmenlerin yanında çevresel koşullara da işaret etmektedir. Şu halde algı kapalılığı bireysel ve toplumsal koşullarla da alakası olan bir durumdur. Dolayısıyla insan, ferdî vicdan (akleden kalp) ve sosyal akıldan etkilenebilen bir varlıktır. İçsel dâî vicdan ile dışsal dâî toplumsal akıl, insanın tercihlerine etki etmede başat rol oynamaktadır. Ancak sosyal sorumluluk, vicdânî sorumluluk olmadan birey üzerinde mutlak manada yönlendirici değildir. Daha doğrusu sosyal etken, vicdanın onayı ile aktif hale gelmektedir. Açıkçası sosyal sorumluluk, vicdânî sorumluluk yanında yine de pasiftir. Fakat bu realite, sosyal olgunun, insan kalbi üzerinde yönlendirici bir etkisinin olmadığı anlamına da gelmemelidir. Nitekim dini gelenek ve kabullerin

<sup>72</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>73</sup> Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebu'l Hasen Abdîrrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbnî'r-Ravendî'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: 1993), 11.

<sup>74</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>75</sup> Rum 30/32.

sosyal sorumluluk üzerinde yarattığı baskı, insanın vicdanına etki edebilen haricî bir güç olmaktadır.<sup>76</sup>

Diğer yönden inkâr eden biri günahı içselleştirdiğinde günah onda bir meleke halini alabilmektedir. Gûnahta ısrarın insanın kalbini kararttığı ve daha sonra dönüşümü zor bir sürece götürdüğü Hz. Peygamber'in şu hadisinde görülebilir. "Mümin günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer pişman olarak başışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ettiği taktirde siyahlık kalbini sarar. Allah'ın, 'Onların işlemekte oldukları kötülükler kalplerini karartmıştır' şeklindeki beyanında (Mutaffifin 83/14) yer alan kir ve pas bundan ibarettir."<sup>77</sup> Esasında alışkanlık ile kalbin günaha vereceği tepki arasındaki bağ zayıflamakta bu da günahın içselleştirilmesine neden olmaktadır. Bu aşamadan sonra günahı alışkanlık haline getiren birey; mevcut hale son verecek iradeyi göstermekte zorlanabilmektedir. Fakat bu durum telafisi imkânsız bir durum değildir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, günahı ısrarla sürdürmekle az veya çok günah işlemek arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre bir kimse günah işlemeyi sürdürse de mükellef olması içinde bulunduğu durumu düzeltebileceği anlamına gelmektedir.<sup>78</sup> Mu'tezile düşüncesinde teklif süresince mükellefin hukuku, ilcânın (özgürlüğü kısıtlama) yokluğu ve tahliyenin (fiilî özgürlük) varlığıyla garanti altına alınmıştır. Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde teklif ve tahliye devam ettiği sürece Allah'ın birtakım engeller ile imanı tehdit etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir ihtimal Allah'ın kabihî yaptığı anlamına gelmektedir.<sup>79</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre "eğer şu olsaydı daha çok insan iman ederdi" cümlesi oldukça önem arz etmektedir. Açıkçası Allah, var olduğu takdirde insanın inanmasına sebep olacak bir nedeni eksik bırakmış mıdır?<sup>80</sup> Mu'tezile böyle bir şeye ihtimal dahi vermez. Çünkü ekolün temel felsefesinde adalet ve hikmet, ilahî fiillerin en temel özelliğidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin adalet anlayışının merkezinde, insan ve onun menfaati vardır. Hatta insanın hukuku, Allah'ın hukukunu savunmaktan daha öncelikli olabilmektedir. Çünkü ontolojik olarak insanı teklife hazır halde yaratan Allah'tır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, insanı inanmaya yaklaştıracak olan akıl, kudret, ihtiyar, irade, emir, terğîb, peygamber, va'd ve lütuf vs. ile inkârdan uzaklaştıracak yasaklama, tehdit, vaîd, hâtır<sup>81</sup> ve korkutma vb. olguları engellerin izalesi kabul eder.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Saîd Murad, *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmîyye* (Kahire: Mektebetu-Enculu'l-Mısriyye, 1991), 426-428.

<sup>77</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 83:1.

<sup>78</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349.

<sup>79</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 290.

<sup>80</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 197, 271.

<sup>81</sup> "Hâtır", kişinin nazardan kaçınmasını engellemektir. Nazar ve istidlali terk ettiğinde azabı veya kınamayı hak edeceğine dair kişide oluşan içsel/fitrî korku halidir. Ayrıntı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, (İstanbul: İsam Yay., 2011), 170-189; Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, 'havâtır'ın araz olduğunu söyler. Nazar, tefekkür ve istidlale çağırın hâtır, Allah'ın insanın kalbine koyduğu arazdır. Bununla insan itaate çağırılır ve Allah'ın korkuttuğu ve tehdit ettiği şey üzerinde istidlâle yönlendirilir. Bunun dışında lütuf ve tevfiik olan 'hâtır'ı işlevsiz kılmaya çalışan şeytanın 'hâtır'ı vardır ki Ebu'l-Huzeyl bunun 'günah' olduğunu söyler. Bu durum aynı zamanda içsel bir çekişmenin varlığına işaret eder ki bu, insan hürriyetinin değerini ortaya koyan bir mücadele

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, insanın inkâr etmesine gerekçe olacak hiçbir şey bırakmamıştır. Lütuf, ihsan, hikmet ve temkin açısından mümin ile kâfir arasında da bir fark yoktur. Bu durum şu örnek üzerinden izah edilebilir. Aç olan iki kişiye ikram edilen yemekten biri faydalanır diğeri faydalanmazsa, yemeği ikram eden her ikisine iyilikte bulunmuştur. Allah da lütuf ve temkini inanan veya inanan olmayan herkese ihsan etmiştir. Her bir birey kendi özgür tercihiyle iman veya inkâr edebilmektedir. Dolayısıyla sağlanan imkânlar açısından her insan eşittir.<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah bir şeyin olmasını istiyorsa onun zıddı olan şeyin varlığını istemiyordur.<sup>84</sup> Bu iradenin sadece belli insanları kapsaması 'muhâbat' olarak ifade edilmiştir. Buna göre "hak etme noktasında eşit olmalarına rağmen iki kişiden birine diğerinden ayrı, özel bir faydanın sağlanması (muhâbat) mümkün değildir."<sup>85</sup>

Kapsam eşitliği insanın irade ettiği şeyi özgürce yerine getirebilmesinin bir takım koşullarını da gerekli kılmaktadır.

1. Farkındalık (Bilinç ve kasıt): İnsan ilk önce ne yaptığını bilmelidir. Bilinçliliğin olmaması halinde insan, fiilin bizzat faili olsa da irade edeni olmaz.
2. Amaçlılık (Gâiyyet): İyi veya kötü bir değer bildirirse de insanın eylemi amaçlı olmalıdır.
3. Fiili bağımsızlık: Eylemin varlığı bir başka şeyin varlığına bağımlı olmamalıdır.
4. Engellerin Kaldırılması: İnsanın tercih hürriyetinde zorunlu bir kısıtlayıcı olamamalıdır.<sup>86</sup> Bu dört madde insanın özgürlüğünün sürekliliğini bildirmektedir. Dolayısıyla kalbin mühürlenmesi de insanın kendisi adına bilinçli ve kasıtlı tercihi anlamına gelmektedir. Bireye tanınan bu imkân ilahî müdahalenin etkisini de akla getirmektedir.

Bu bağlamda Ebu Haşim el-Cübbâi, "Allah bizi tevhitte nehyetse dahi biz tevhidin vücûbiyetini aklen biliriz" der. Çünkü ona göre bu nehiy, tevhibi vacip olmaktan çıkarmaz. Çünkü burada dikkate alınması gereken emir ve nehiy değildir. Asıl muteber olan bizzat tevhibin aklen vacip olmasıdır.<sup>87</sup> Bunu izah sadedinde Kâdî Abdulcebbar önemli bir kural koyar. "Vacibin vacip olmasının şartı, Allah'ın mûcib olması değildir." Ona göre mükellef, mükâfatı elde edecek imkânlarla donatıldığında Allah'ın vacibi kuldân isteyip istememesi eşit seviyededir."<sup>88</sup> Çünkü vacibin özleri/vücu, bilgi düzeyinde insanda sabittir.

(gavâye) halidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahim ez-Zeynî, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmîyye ve'l-Felsefîyye* (Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2010), 176-177.

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 271.

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 271.

<sup>84</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 197-198.

<sup>85</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 284.

<sup>86</sup> Davud, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, 51; Abdussettar Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdülcabbari'l-Mu'tezilî* (Beyrut: 1980), 370-371.

<sup>87</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

İnsanı sorumlu kılan bu özler, varlıklarını bir emir veya nehiyden almazlar. Bu bakımdan insanın fitrî yapısı, kendisini sorumlu kılması için yeterlidir.<sup>89</sup> Öyleyse kâfir veya müminin fitrî yapısı, hem tevhide ve hakikate hem de küfre ve batıla yönelebilecek yetiye sahiptir.

Allah'ın irade ettiği imanun yerine nefret ettiği inkârın varlığı ise kalbin doğruyu anlayamayacak (tefakkuh) dereceye gelmesiyle ilintilidir. Bu durum ayette: "*Kendi arzu ve özlemlerini tanrı edinen ve Allah'ın, (algı ve idrakinin hidayete kapalı olduğunu) bilerek saptırdığı, kulaklarını ve kalbini mühürlediği ve gözlerinin üzerine perde çektiği insanı hiç düşündün mü? Allah'ın onu terk etmesinden sonra kim ona doğru yolu gösterebilir? O halde, hiç düşünüp ders çıkarmaz mısınız?*"<sup>90</sup> Burada Kâdî Abdulcebbar, hevâyâ uymayı aklın yol göstericiliğinden ayrılmakla izah eder. O, aklın karşısına hevâyâ yerleştirerek bilgisiz olmak ile iman arasında doğrusal bir ilişki kurmaz. Buna göre câhil biri fitrî bilgi düzeyi ile (aklî teklif) iman edebilirken; bilgili bir kimse hevâsına tâbî olduğundan gerçeğe aykırı davranabilmektedir.<sup>91</sup> Sonuç olarak da "*Allah, bu şekilde hakikati kabul etmek istemeyenlerin kalplerini mühürler.*"<sup>92</sup>

Burada şu hususun zikredilmesi de önem arz etmektedir. İnsanlar, yaşadıkları tarihsel zaman, coğrafya, sosyo-siyasî ve ekonomik şartlar gereği eğitim ve öğrenme imkânından mahrum kalabilirler. Bu şekilde olan insanlar, cahil denilen sınıf içerisinde mütalaa edilmektedir. Fakat cahil tek tip bir niteleme değildir. Öyleyse burada iki tarz cehaletin varlığına dikkat çekmekte yarar vardır.

a) Câhîlu-Kâsır: Bir engelin varlığına bağlı olarak veya kişisel durum gereği eğitim ve öğretim imkânı bulamayan kimselere denir. Bu insanlar Allah katında mâzurdurlar. Bu hallerinden dolayı cezalandırılmazlar. Çünkü gerekli bilgi ve beyana zorunlu olarak ulaşamamışlardır.

b) Câhîlu-Mukassır: Bilgiyi elde etme veya bilgilenme imkânı varken kasten veya ihmal sonucu öğrenmeyi terk eden kimseler. Bu kimseler Allah katında mesuldürler. Bu kusur ve ihmalleri nedeniyle cezalandırılırlar.<sup>93</sup> Öyle ki bu insanlar, bilme imkân ve şartlarına sahip oldukları için ceza ile karşılaşmışlardır. Dikkat edildiği üzere temkîn, bu anlamıyla insanın yaşadığı tarihî, coğrafî ve sosyo-ekonomik şartlar ile de ilişkili bir kavramdır. Buna rağmen bilme imkânı, her insanı kapsayan ve diğeriyle de eşitleyen fitrî bir paydır. Kâdî Abdulcebbar da insan aklının sorumlu olduğu asgarî miktarı, tevhid ve adalet bilgisi ile izah etmektedir.<sup>94</sup>

İnsanın tercihine etki ettiği iddia edilen kötü figür şeytanın varlığı da burada zikredilmelidir. Özellikle insan davranışlarına etki edebilecek türde bir gücün

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

<sup>90</sup> Câsiye 45/23.

<sup>91</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 386; Akıl-heva karşıtlığının ayrıntılı bir izahı için bkz. Râğîb el-İsfahânî, *ez-Zerâ ilâ Mekârimi's-Şerîa (İslam'ın Ahlak İlkeleri)*, trc. Abdi Keskinsoy (Trabzon: Beşikçi Yayınevi, 2003), 61-68.

<sup>92</sup> Rum 30/59.

<sup>93</sup> Tebrîzeyânî, *Alâu'l-Hassûn, el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt* (ys.: Li'l-Cemi'l-Alemiyyi li-Ehli'l-Beyt, h. 1429), 287-288.

<sup>94</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11, 310.



sahibi olup olmadığı insan özgürlüğü bağlamında oldukça önem arz etmektedir. Mu'tezile, şeytanın varlığını şerrin mûcib illeti olarak görmemektedir. Bu bağlamda Ebu Reşîd en-Nisâbûrî, Maneviyye ve Deysaniyye gibi düalist inançların şeytan algısına yer verir. Onlara göre şeytan, kötülüğün aslıdır. Bu nedenle de temkîn sahibi değildir. Nisâbûrî ise şeytanın yaratılmasını şer için zorunlu görmez. Ona göre şeytan, mükellef, muhtar ve iyilik ve kötülüğe kâdir bir varlıktır. Bu sebeple şeytan, şerrin kaynağı değildir. Mütemekkin varlık olarak şerri tercih edebilir.<sup>95</sup>

Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, insanın akıl, irade ve ihtiyar gücüne işaret eden temkin kavramıyla illetlerin kaldırılması söylemini çokça zikretmektedir. Fakat burada şeytanın varlığı, insanın hakikate ulaşip mükâfatı hak etmesinde bir engel gibi durmaktadır. Nitekim şeytanın yokluğu halinde hakikatin, fayda ve mükâfatın daha kolay elde edilebileceği akla gelmektedir. Şeytanın kötülüğe çağırması ise adeta insanın aleyhine olabilecek bir sonuca hizmet etmektedir. Ebu Haşim'e göre inkâra yönelen bir çağrı olmadığı sürece küfre girmeyeceği bilinen biri, şeytanın çağrısıyla inkâr ediyorsa bu kimseye teklifte bulunmak yine de hasendir. Çünkü bu çağrıyla söz konusu kişinin imanı tercih etmesi meşakkatli olacak ve bu doğrultuda hak edeceği mükâfat artacaksa şeytanın kötülük çağrısı ' ziyade şehvet' konumundadır. Bu düşüncesiyle o, ziyade şehveti temkîn olarak anlamaktadır.

Ebu Ali ise şeytanın saptırmaya yönelik çağrısını 'salt lütuf' olarak görür. O, bu çağrının özel bir lütuf olduğunu söyleyerek temkîn için bir risk oluşturduğunu düşünmez. Ona göre delaletle çağırılan kimse, şeytanın çağrısı ile sapacak ve çağrı olmadığına bir kabul gerçekleşmeyecekse, Allah'ın buna mani olacağını söyler. Onun düşüncesinde Allah'ın hem teklifte bulunması hem de kötüyü musallat etmesi mümkün değildir. Bu nedenle Ebu Ali, teklifin, bir başkasına verilen kötülük imkânı ile zarar görmesini mümkün görmez. Ona göre şeytanın çağrısı, kötülükten kaçınmak için temkîn konumunda lütuftur. O, çağrı ile bir kaçınma gerçekleşir ve mükâfatın hak edilmesinde bir ayrıcalık olursa bunun lütuf olduğunu düşünür.<sup>96</sup> Ebu Haşim ise şeytanın çağrısını 'kabihte lütuf' kabul eder ve bunun mefsedet olmadığını söyler. Ona göre bu çağrıyla mükellefin kabihe karşı kaçınma duygusu çağrı öncesi hale göre daha meşakkatli olmaktadır. Bu ise şehvetin artarak arzu duyulan şeyden kaçınma isteğinin artmasını anlamına gelmektedir. Şu halde Ebu Haşim, meşakkate etki ederek mükellefin mükâfatı hak etmesine katkı sağlayacak şeyleri temkîn olarak izah etmektedir.<sup>97</sup>

Bununla birlikte Ebu Ali, peygamberlerin ölmesine rağmen iblisin kıyamete kadar kalıcı olmasına da değinir. Ona göre İblis'in varlığını sürdürmesinde bir kötülük olsaydı Allah onu mutlaka yok ederdi. Ancak onun var olmasıyla kötülük

<sup>95</sup> Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd-Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1965), 630.

<sup>96</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 106-107.

<sup>97</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 106.

yapabilen insan, yokluğu halinde de kötülük yapabilecek bir yapıda yaratılmıştır.<sup>98</sup> Onun düşüncesinde şeytan, insan davranışlarına etki edebilecek mutlak bir gücü temsil etmez. Çünkü şeytanın kötülüğe çağrısı katî bir yaptırım bildirmez. Aynı zamanda insanın da söz konusu çağrıya rıza göstermesi gerekmektedir. Bu yüzden insanın istek ve onayı olmadan şeytanın çağrısı kötü fiilleri zorunlu kılacak bir sesleniş değildir.<sup>99</sup> Kur'an'da, şeytanın insanı yönlendirecek bir güce sahip olmadığını itirafı da bu gerçeği doğrulamaktadır.<sup>100</sup>

Nitekim insan doğası gereği iyilik ve kötülüğe meyl edebilen bir varlıktır.<sup>101</sup> Bu nedenle insanın kasıtlı ve bilinçli fiiline şeytanın mutlak etkisi söz konusu değildir. Kâdî Abdulcebbar da "günah ihtiyâren gerçekleşir" söylemiyle, insan özgürlüğünün şeytanın kötü emeline feda edilemeyeceğini vurgular.<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellefin itaat ve yararlı eylemine bu çağrı, engelleyici güç bir oluşturmaz. Çağrı ile eğilim arasında doğrusal bir ilişkiyi gerekli görmeyen Kâdî Abdulcebbar, içerisinde kötülük barındıran bir çağrıyı kötülüğün asıl kaynağı olarak görmez. Peygamberlerin ve müminlerin aynı çağrıya muhatap olduklarını dile getirerek bunu istifsad/kötülüğe meylettirme olarak anlamaz.<sup>103</sup>

Şu halde tercih edebilen bir varlığa yöneltilen her kötülük çağrısı, bir yaptırım anlamına gelmemektedir. Ne var ki insan akıl, irade ve kudretiyle kendi kararını verebilen mütemekkin bir canlıdır. Öyleyse insanın karar verebilme yetisine etki edebilecek haricî müdahaleler aslî unsurlar değildir. Bunlar arızî faktörler olarak bireyin irade ve ihtiyarı yanında pasif konumdadır. Fakat insanın bilinç ve kastıyla aktif hale gelerek akleden kalbine etki edilmektedir.

## Sonuç

İslam düşüncesinde kalbin sadece yaşamı sağlayan bir organ olmadığı aynı zamanda bir anlama ve idrak merkezi olduğu görülmektedir. Bu durumda kalbin mühürlenmesi daha çok kişisel bir tecrübeden ibarettir. Bu tecrübe, hem

<sup>98</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Münyeye ve'l-Emel*, 71; *el-Muğnî*, 13: 233; İbnu'l-Melâhimî el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: 2010), 271; Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)* (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985), 1: 146.

<sup>99</sup> Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdıcabbari'l-Kelâmiyye* (Beyrut: 1971), 42-43; Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan er-Râzî, *Kitabu'z-Zineti-fi'l-Kelâmi'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Huseyn Hamedânî (Yemen: 1994), 324.

<sup>100</sup> Nahl, 16/99; Günümüzde yaygın olan ve çokça dile getirilen inanışlardan biri şeytanın son nefesini vermeden insana musallat olmasıdır. Bu tasallutun amacı, şeytanın son bir hamle yaparak müminin imanını elinden almaktır. Böyle bir olayın vukû yukarıda zikrettiğimiz gerekçelere istinaden imkânsızdır. Üstelik Allah'ın şeytana böyle bir imkân verip son anda bir oyunla kulundan Müslüman kimliğini alması adalet ve hikmet ile de bağdaşmamaktadır. Şu halde bu tür senaryoların Kur'an ve sahih sünnet ile asla uyummadığı bilinmelidir. Üstelik Allah'ın zorlamadığı ve tercihen oluşmasını irade ettiği iman alanına (2/256), bir başka varlığa tanınan güçle müdahale edeceği inancı tutarlı değildir. Böyle bir durumda yaratma ve teklifte bulunmanın bir anlam ve amacı kalmadığı gibi insan için gelecek de belirsizlikler alanına dönüşmektedir.

<sup>101</sup> Şems, 96/8.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 6/2 244; Aytepe, Mahsum, "Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 285.

<sup>103</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Aytepe, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, 282-285.

kapalılığın hem de açıklığın yanısıra bireyin kendisi hakkındaki kararını ifade etmektedir. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal algı ve idrak düzeyinde noksanlık ve teorik durağanlık insanın hakikati keşfine mani olabilmektedir. Bu sebeple kalp mühürlenmesi metafizik bir müdahaleden ziyade bireysel bir tercih ve tecrübenin ürünü olarak kendini göstermektedir.

Mu'tezile ekolü, mühürlenmiş kalbin, imanı tercih imkânının sona ermediğini iddia ederek, sonuç eksenli bir yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre mühürlenmenin ceza olarak kabul edilmesi inkârın neticesinde karşılaşılabilecek olan cezaya işaret etmektedir. Yine lütuf olarak izah edilmesi diğer insanlar adına pratik yararı olduğu içindir. Alamet olması ise bilgiye işaret eden biz iz ve tanımlamayı sağlayan bir hal olması itibariyledir. Esasında en özel vurgu, mühürlemenin insan için kalıcı ve değişmez bir sonuç anlamına gelmediğidir. Çünkü kalbin değişebilen ve dönüşebilen bir yapıda olması, ayırt etme yetisinin sürekliliğini kanıtlamaktadır. Dolayısıyla iman veya inkâr edebilme yetkisi, kalbin değişmez yasadır. Buna göre Mu'tezile düşüncesinde insan irade ve ihtiyarının hâricî bir müdahale ile pasifize edilmesi, teklifi buna bağlı olarak da âdil yargılamayı abes kılabilir. İnsan, teklifin son anına kadar kendisi adına karar verebilecek yapıda olan bir varlıktır. Kalp mühürlenmesi ise ilahî bir müdahale olarak anlaşılmalıdır. İnsanın algı ve idrakini pasifize ederek değişime engel olmasıdır. Bu yönüyle insanın kendisi adına verdiği kararı, Allah'ın kınadığı bir eylem olarak kendini göstermektedir. Bir fiilin niteliğine yönelik kınama tersi bir durumun imkân dâhilinde olduğuna en net delildir. Bu sebeple insana tanınan temkîn yetisi, kendi iradesine yönelik dışsal bir müdahalenin pasif karakterini vurgulamaktadır. Üstelik Allah'ın insana akletmeyi, düşünmeyi, algı ve idrakini fizikî âlem ile sürekli ve düzenli bir iletişim kurmasını istemesi mutlak bir kapalılığın olmadığını göstermektedir. Sonuçta dünya, görmenin ve görmeyi sağlayacak sistemin ve nesnel alanın insan için hazır olduğu bir tefekkür alanıdır.

### Kaynakça

- Ammara, Muhammed. *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)*. trc Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6, Sy. 16 (2003): 55-74.
- Arslan, Hulusi. "Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, Sy. 1 (2011): 49-69.
- Askerî, Ebû Hilal. *el-Furuku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.
- Aytepe, Mahsum. "Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi" Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1974.

- Davud, Abdalbârî Muhammed. *el-Îradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiati, 1996.
- Hayyât, el-Mu'tezilî. Ebu'l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*. thk. H. S. Nyberg, Beyrut: 1993.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî. *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*. cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut: 1981.
- İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*. thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: 2010.
- İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'd-Dîn*. thk. Wilferd Madelung Tahran: Mirasun Mektûbun, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Munye ve'l-Emel*. tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. Isamuddin Muhammed Ali, ys.: 1985.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Zerzur, Kahire: Dâru't-Turas, 1966.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tövbe)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Lütf)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Mahlûkât)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (Îrâde)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Hadîse, ts.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yay., 2011.
- Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketu ve'l-Uyûn*. tlf. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Murad, Saîd. *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*. Kahire: Mektebetu-Enculu'l-Mısıryye, 1991.
- Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî. *Keşfu'l-Murâd fi-Şerhi't-Tecrîdi'l-İtikâd, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte)*. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1988.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *fit-Tevhîd-Divânû'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdilhâdî Ebû Ride, Kahire: Müessesetü'l-Mısıryyeti'l-Amme, 1965.
- Osman, Abdulkirim. *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdilcabbari'l-Kelâmiyye*. Beyrut: 1971.

- Râğıb el-İsfahânî. *ez-Zerâ ilâ Mekârimi's-Şerîa (İslam'ın Ahlak İlkeleri)*. trc. Abdi Keskinsoy. Trabzon: Beşikçi Yayınevi, 2003.
- Râvî, Abdüssettar. *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbari'l-Mu'tezilî*. Beyrut: 1980.
- Râzî, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan. *Kitabu'z-Zîneti-fi'l-Kelîmati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*. haz. Huseyn Hamedânî, Yemen: 1994.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)*. Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî. *Emâli'l-Murtazâ-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, ys.: 1954.
- Şerif Murtazâ. *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu's-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: h. 1405.
- Tebrîzeyânî, Alâu'l-Hassûn. *el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt*. ys.: Li'l-Cemi'l-Alemiyyi li-Ehli'l-Beyt, h. 1429.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24: 229-232, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uzbay, İ. Tayfun. "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim İle Mümkün mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar Yeni Yaklaşımlar." *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, Sy. 1 ts.: 119-155.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd: 1998.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahim. *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2010.