



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

TEMEL ESERLERİ ÖZELİNDE SAADYA GAON ile
KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN “ADALET PRENSİBİ”
BAĞLAMINDA BİR MUKAYESESİ

A COMPARISON OF SAADIAH GAON WITH QÂDÎ ABD AL-JABBÂR
-SPESİFİC TO THEIR ESSENTIAL WORKS- IN THE CONTEXT OF
“JUSTICE [AL-ADL] PRINCIPLE”

Ali Satılmış

Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<https://orcid.org/0000-0001-5620-967X>
alisatilmis42@gmail.com
+905316252078

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat 2020/ 23 February 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 8 Aralık 2020 / 08 December 2020
Yayın Tarihi / Published: 27 December 2020/ 27 December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2020
Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: **105-130**

Cite as / Atıf: Satılmış, Ali. “Temel Eserleri Özelinde Saadya Gaon İle Kâdî Abdülcebbar’ın “Adalet Prensibi” Bağlamında Bir Mukayesesi [A Comparison of Saadiyah Gaon With Qâdî Abd Al-Jabbâr -Specific to Their Essential Works- In The Context of “Justice [Al-Adl] Principle”]. Kocaeli İlahiyat Dergisi- Kocaeli Theology Journal 4/2 (Aralık/December 2020), **105-130**.

Öz

Bu çalışmada Orta Çağ Yahudi düşünürü Saadya Gaon'un temsil ettiği Yahudi "kelâm" düşüncesi ile Kâdî Abdülcebbar özelinde Mu'tezilî kelâm metodolojisinin bir mukayese-si yapılmıştır. Çalışma, Saadya Gaon'un Mu'tezile ile benzerlikleri bulunduğunu tespit ettiğimiz *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'rikâdât* isimli telifinin adalet prensibi ile yakından ilişkili bulunan kısmı üzerinden ilerlemiştir. Bu meyanda mukayese için Mu'tezile'nin zamanındaki en önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğni* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* kitabı esas alınmıştır. Giriş kısmını müteakiben Saadya Gaon'un hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında kısa bilgi verildikten sonra mezkûr kitabın dördüncü bölümü olan "taât, ma'siyet, cebr ve adl" bölümünün ayrıntılı bir analizi yapılmıştır. Söz konusu analiz münasebet düşüncesiyle diğer teliflere atıflar yapılarak mukayese ve değerlendirmeler üzerine kurulmuştur. Çalışmada, her iki düşünce sisteminin etkileşim zeminleri teolojik söylemleri üzerinden ortaya konularak, bu hususa dair küçük bir mecranın aydınlatılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yahudi Kelâmı, Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbar, Saadya Gaon, adalet prensibi.

A Comparison of Saadiyah Gaon With Qâdî Abd Al-Jabbâr -Specific to Their Essential Works- In The Context of "Justice [Al-Adl] Principle"

Abstract

In this study, the Jewish "kalâm" thought represented by the Medieval Jewish scholar Saadiyah Gaon and Islamic-Mu'tazilite kalâm methodology in accordance with Qadî Abd al-jabbâr are compared. The study undertakes the chapter of his book called *Kitâb al-Amânât v'al-itiqâdât* which is closely related to the justice principle. In this regard, the books *al-Mughni* and *Sharh al-Usûl al-Hamsa* of Qadî Abd al-jabbâr were taken into account. Following the introduction and upon briefly mentioning Saadiyah Gaon's life, ideas and contributions, a detailed analysis of the fourth chapter: "tâat (obedience), ma'siyet (disobedience), jabr (coercion) and adl (justice)" is given. The analysis is taken into account by comparative evaluation with reference to these books when needed. In doing so we aimed to enlighten a small factor regarding this field by revealing the interaction of the Islamic Kalâm and Medieval Jewish thought within their theological discourse.

Key Words: Kalâm, Jewish Kalâm, Qadî Abd al-jabbâr, Saadiyah Gaon, Mu'tazila, the justice principle

Giriş

Kelâm ilminin hicrî ikinci yüzyıl civarında inancın akılcı yorumuyla temayüz eden Mu'tezilî düşüncenin dahilinde teşekkül ettiği kabul edilmektedir.¹ Kendisini inancın müdafaasına adanmış olan bu ilmin konusu, genel itibarıyla Tanrı'nın zatı ve sıfatlarıdır.² İlk dönemlerde daha ziyade savunmacı üslubunu muhafaza eden kelâm, sonraki dönemlerde soyut bir teolojik faaliyet şeklinde kendini göstermiştir.³

Kelâm metodunun ortaya çıkışı her ne kadar Abbasîler döneminde yapılan çeviri faaliyetleri ile birlikte Hristiyan ve Yahudiler nezdinde tartışılan

- 1 Taşköprülüzâde, kelâmî şer'î ilimlerden addettiği için Mu'tezile yöntemini bizzat kelâm değil, kelâma benzer faaliyetler kabilinden ele almıştır. Ona göre Mu'tezile ve benzerlerinin kelâmî belki meseleleri itibarıyla şer'îdir, fakat kullandıkları istidlaller itibarıyla şer'î değildir. Fuat Sezgin ise Wellhausen'den naklen, Hâricileri "nazarî sapıklığın" öncülerini ve dolayısıyla kelâmın kurucuları olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte kelâmın bir ilim olarak ortaya konulmasında Hasan el-Basrî ile Mu'tezile'nin fikir babaları olarak kabul edilen Gaylân ed-Dîmeşkî, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi şahsiyetlerden bahsetmektedir. Ayrıntı için bkz.; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, thk. ve mürâcaâ, Kâmil Kâmil Bekrî & Abdulvehhab Ebû'n-nûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968), 2: 150; Fuat Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015), 1: 677-687.
- 2 Kelâm ilminin konu ve gayesine yönelik yapılan tanımları için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-îtikâd*, uniyehi, Muhammed Enes Şerefâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 72; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 130-148; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2: 150; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüstü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 3: 1197; Sıddık Hasan Han, *Ebcedü'l-Ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 2: 440-441; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Eblî'l-İslâm*, (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 11; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959), 5; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002) 25: 196; Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, "Kelâm İlmi", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181.
- 3 Erken Mu'tezilî literatür savunmacı ve eleştirici üsluplu telifler yönünden oldukça zengindir. Bu kabilden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) günümüze ulaşmayan *er-Red 'al'enasârâ'sı*, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) *Kitâb 'al'el-yehûd ve Kitâb 'al'en-nasârâ'sı*, Câhız'ın (ö. 255/869) *er-Redd al'en-nasârâ ve'l-yehûd* ul ilk dönem telifleri arasında zikredilebilir. Müteahhirin döneminde ise Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ilm-i kelâmın konusunu "var olması bakımından varlık" şeklinde tayin etmesi sonucu kelâm ilmi, felsefî meselelerin de tartışıldığı bir ilim dalı haline gelmiştir. Ayrıntı için bkz.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1997), 1: 37; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 137; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Eblî'l-İslâm*, 10-11.

bazı problemlerle ilişkilendirilse⁴ de bu ilmin doğmasına zemin hazırlayan sebeplerin yalnızca bu olgular olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim ilk itikadî fırkalar olarak kabul edilen Hâriciyye ve Mürçi'e gibi akımlar Müslümanların kendi iç dinamikleri neticesinde zuhur etmiştir. Ancak yine de kelâm ilmi içerisinde tartışılan bazı problemlerin kelâma dahil edilmesinde, dış referansların etkisinin olmadığı söylenemez. Bununla birlikte kelâmın İslâm coğrafyası içinde yapılagelen ilmi faaliyetleri doğrudan etkilediğini ifade etmenin yerinde olduğunu düşünüyoruz. Nitekim kendini kurucu bir ilim mesabesinde konumlandıran kelâm ilmi, sair İslâmî ilimlere ilkelerini veren bir ilim olarak karşımızda durmaktadır.⁵

Kelâmın ve metodolojisinin yalnızca İslâmî ilimler üzerinde değil bilakis İslâm coğrafyasındaki Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere farklı dinlerin de ilmî ve fikrî faaliyetleri üzerinde etkileri olduğu müşahade edilmektedir. Tabii olarak kendi kadim birikimlerinin varisleri olan Yahudi ve Hristiyan bilginleri bizzat kelâmın kendisinden değil daha ziyade metodoloji

4 Bu bağlamda H. Wolfson, Josef van Ess, W. Montgomery Watt ve Dimitri Gutas kelâmın doğuşuna zemin teşkil eden Kur'an'ın yaratılmışlığı, kader ve özgür irade gibi bazı tartışmalarda dış referansların etkisine vurgu yapmaktadır. W. M. Watt'ın İslâm teolojisinin daha ziyade iç gerginlikler neticesinde doğduğunu kabul etmesi ve Dimitri Gutas ile Van Ess'in bu konudaki ilımlı ifadelerine karşılık H. Wolfson, kelâmın doğuşunda dış etkilerin oldukça bariz olduğunu iddia etmektedir. Ona göre şu altı problem kelâmın kendisinden neşet etmemiştir: Kur'an (ın yaratılmışlığı), yaratma, atomculuk, sebeplilik, kader ve hür irade. Atomculuk ve sebeplilik hususunda Wolfson'un ifadesini doğru kabul etmek mümkünse de diğer problemlerin çeviri faaliyetlerinden önceki nüvelerini görmezlikten gelmek mümkün değildir. Ayrıca böyle bir etkilenmeyi gayet tabii olarak kabul eden Wolfson'un tersi bir etkinin ise söz konusu olmadığını ileri sürmesi ilginçtir. Ayrıntı için bkz. Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, translated by Jane Marry Todd, (Cambridge: Harvard University Press, 2006); van Ess, *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: a history of religious thought in early Islam*, translated by Gwendolin Goldbloom, (Leiden: Brill, 2017), 3: 23-32, 214-224; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 43-59. W. M. Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 99; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 73-77.

5 Gazzâlî (ö. 505/1111), diğer İslâmî ilimlerin ilkelerini kelâmdan postulat olarak aldığı dile getirir. Söz gelimi tefsir ilmi Kur'an'ın gerçekliğini ve Hz. Peygamber'in doğruluğunu kelâm ilminden müsellem olarak alır. Ayrıntı için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, 1: 37.

ve terminolojisinden etkilenmiştir.⁶ Özellikle Orta Çağ'da⁷ bu etkinin izlerini bariz bir şekilde görmek mümkündür. Dolayısıyla Müslümanların ortaya koyduğu fikrî ve ilmî ürünler, geniş bir yayılım gösteren coğrafyayı etkilemiştir.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ve İslâm kaynaklarında Saîd bin Yûsuf el-Feyyûmî olarak zikredilen Saadya⁸ Gaon (ö. 942), Mısır ve Bağdat'ta yaşamış etkili bir Yahudi düşünürüdür. Aynı zamanda dönemin en prestijli Yahudi din akademilerinden birinde "gaon" (akademi başkanı) olarak görev yapan Saadya, Abbasî hilafetinin özgür ortamında ve Bağdat gibi bir ilim merkezinde yaşamıştır. Bu suretle İslâmî birikimden etkilenmiş ve eserlerini de Arapça kaleme almıştır. Saadya'nın yazdığı belli eserlere bakıldığında onun özellikle Mu'tezile kelâmından ve kısmen Platoncu ve Aristocu tabiat anlayışından etkilendiği görülmektedir. Saadya, İslâm terminolojisini olduğu gibi kullanmakta bir sorun görmemiştir. Bu tutumunu yaşadığı dönemdeki entelektüel dilin Arapça olmasına ve hitap kitlesi olan Yahudi halkının da konuşma dili olarak Arapçayı kullanmasına bağlayabiliriz.

Biz bu çalışmada, Saadya Gaon'un *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât* adlı eserini temel alarak kelâm ilmi ile etkileşim zeminini irdelemeye çalışacağız. Özellikle Mu'tezile metodunun etkisini müşahade ettiğimizden dolayı sağlıklı bir mukayese ve analiz için Mu'tezilî düşüncede temsil gücü yüksek olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse'sini* temel aldık. Bunun yanı sıra *makalât* türü eserlerden takip edebildiğimiz kadarıyla Saadya'nın çağdaşı olan Mu'tezilî alimlerin görüşlerinden de yararlandık. Çalışmada özellikle *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*'ın dördüncü bölümü olan "taât, ma'siyet, cebr ve adl" kısmını ele almayı uygun gördük. Zira kanaatimizce Mu'tezile kelâmının temayüz ettiği nokta, bu kavramsal şemanın ilgili

6 Bu konuya dair bir çalışma için bkz.; Yehoshua Frenkel, "The Use of Islamic Materials by Non-Muslim Writers", *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific and Cultural Dimensions*, ed. by Michael M. Laskier & Yaacov Lev, (Florida: University Press of Florida, 2011), 89-108.

7 Geniş bir dönemi ifade eden "Orta Çağ"dan kastedilen zaman diliminin, 2/8 ila 4/10. yüzyıllar arasını kapsadığını söylemek mümkündür.

8 Bu ismin farklı şekillerde yazıldığı görülmektedir. Batı kaynaklarında genellikle "Saadia" şeklinde yazılırken Türkçe'de "Saadia" ve "Saadya" şeklinde yazıldığı görülmüştür. Her ikisinin de Batı'daki kullanımın Türkçe okunuşu olduğunu varsaydıgımızda ikinci okunuşun daha mutabık olduğuna kanaat getirdiğimiz için çalışmanın tümünde "Saadya" kullanımını tercih ettik (y.n.).

olduğu tartışmalardır. Saadya'dan yaklaşık bir asır sonra yaşamasına rağmen Kâdî Abdülcebâr'ı ele almamızın nedeni kendisinin Mu'tezile düşüncesini sistematik şekilde ele alan eserlerinin alternatifsiz olmasıdır. Kaldı ki bu tercih, Saadya'nın çağdaşı olan Mu'tezilî alimlerin eserlerinin günümüze ulaşmamış olması sebebiyle bir zorunluluk olmuştur.

Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât'ın mezkûr bölümü ekseninde ilerleyecek olan çalışmada, çoğunlukla mukayeseli ve analizci bir metot kullanılacaktır. Bu bağlamda bölümün mufassal bir şekilde tanıtımı esnasında münasebet düştükçe benzerlikler ve farklılıklara atıf yapılarak Saadya ile Kâdî Abdülcebâr'ın düşünce örgüsü arasındaki etkileşim ortaya konulmaya çalışılacaktır. Örneklemin dar tutulması her ne kadar bu hususta konuşmayı güçleştirse de iki düşünce arasındaki benzer kavramları ele aldığı düşünüşümüz mezkûr bölümü, temsil gücü yüksek eserleri temel alarak incelemek bizi konu hakkında bir şeyler söylemeye sevk etmektedir. Saadya'nın teliflerindeki İslâmî unsurların etkisini inceleyen belli başlı çalışmalar mevcuttur.⁹ Hepsinin ehemmiyetini teslim etmekle birlikte bu çalışmamız, muayyen bir zaviyeden özellikle Mu'tezilî etkiyi incelemesi yönüyle farklılaşmaktadır.

Gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Saadya Gaon'un Hayatı ve İlmî Kişiliği

Asıl adı Saîd b. Yûsuf'tur (Saadiyah ben Joseph) fakat Mes'ûdî (ö. 354/956) künyesini Saîd b. Ya'kûb olarak kaydeder.¹⁰ Kaynaklar onun 882 ya da 892¹¹ yılında Yukarı Mısır'ın Feyyûm şehrine bağlı Ebû Süveyr'de (Dilas) doğduğunu zikretmektedir.¹² Ailesi hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Sa-

9 Bu konuya dair bir çalışma için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö.942) Eserlerinde İslâmî Unsurlar", *Belleten*, 2016, cilt: LXXX, sayı: 287, s. 23-40.

10 Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981), 114.

11 Yahya Zikrî, *İlmü'l-Kelâmî'l-Yebûdi: Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmi [Saadya Gaon] Nemûzecen*, (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 2017), 9: 30.

12 Ömer Faruk Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmi", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995) 12: 517; Muhammed Ali Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", *Journal of Turkish Studies*, yıl:1 sayı: 10 (Winter 2015), 125.

adya, genç yaşında Mısır'dan ayrılıp bir daha dönmek üzere önce kısa bir müddet Filistin'de kalmış¹³ daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir.¹⁴

Onun ilmî kişiliğinden söz eden yazarların azlığı dolayısıyla kimlerden ders aldığını tespit edebilmek güçtür. Ancak Mes'ûdî'nin verdiği bilgiye göre Saadya, Filistin'de Ebû Kesîr Yahya b. Zakeriyya el-Kâtip'ten (ö. 320/932) ders almıştır. Bu zattan önce henüz Mısır'da iken Platoncu Rabbî İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî (ö. 341/953'ten sonra) ile olan münasebetleri de olduğuna dair bilgiler zikredilmektedir.¹⁵ Bu zatın Saadya'nın fikir dünyasındaki aklî temayülüne katkı sağladığı düşünülmektedir. Bu iki şahsın dışında Mısır'dan ayrıldıktan sonra Doğu topraklarında iken görüşüp fikirlerinden yararlandığı bir diğer önemli isim ise Davud b. Mervan el-Mukammis'tir (ö. 937). Babil topraklarında yaşamış olan el-Mukammis'in Saadya'yı rasyonalist fikirleriyle etkilediği söylenmektedir.¹⁶ Saadya henüz yirmi üç yaşındayken Ananiyye mezhebinin kurucusu Anan b. David'e (ö. 795) reddiye yazmıştır.¹⁷

Saadya'nın ilmî kariyerindeki ilk önemli aşama, Filistin'deki Yahudi akademisinin lideri Aaron b. Meir (X. yüzyıl) ile Yahudi takvimine dair girdiği bir tartışmadır. Aaron b. Meir'in aksine Saadya dini günleri tayin noktasında Babil Takvimi'nin üstünlüğünü savunmuştur. Bu konuyla ilgili iki risale (*Sefer ha-Zikaron* ve *Sefer ha-Moadim*) kaleme alan Saadya'nın tezi büyük ölçüde kabul görmüştür.¹⁸ Saadya'nın bu tartışmadan zaferle çıkması öncelikle onun Babil Yahudi Cemaati tarafından Pumpedita Akademisi'nde baş mevkii (alluf) elde etmesini sağlamıştır. Bu dönemde ciddi araştırmalar yapıp önemli eserler kaleme almıştır. Ayrıca bu görev esnasında bazı önemli meslektaşları ve devlet adamlarıyla yakınlığı bulunan tüccarlar da kendisine saygı duymaya başlamış-

13 Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", *Belleten Dergisi* LXXX, sayı: 287 (Nisan 2016), 25.

14 Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 126.

15 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 114; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 125; Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 517.

16 Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 125-126.

17 Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 517.

18 Sami Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2003), 170.

tır.¹⁹ Bu sırada Sura Akademisi'nde görev yapmakta olan mevcut gaon Yom Tov Kahana (ö. 928) hayatını kaybedince Sura Akademi'sinin taşınması gündeme gelmiştir. Bu durumun uygun olmayacağını düşünen ra'sül-câlût²⁰ David b. Zekkaî, (ö. 940) Saadya'nın Sura Akademisi'ni canlandırabileceğini düşünerek onu bu kuruma gaon olarak atamıştır. Ancak Saadya'nın özgürlükçü tutumu ve başarıları bazı rakipleri tarafından kıskanılmış ve David b. Zekkaî ile aralarının açılmasına neden olmuştur. Neredeyse bir düşmanlığa bürünen bu ayrılık, Saadya ile Ben Zekkaî arasında ortaya çıkan hukukî bir problem sebebiyle kırılma noktasına varmıştır. Mes'ûdî'nin verdiği bilgilere göre Saadya ile Ben Zekkaî, vezir Ali b. İsâ (ö. 334/946), diğer devlet ricali ve ilim adamlarının huzurunda münazara etmiştir. Saadya çoğu meselede galip gelmiş ve Yahudi önde gelenleri ona tabi olmuşlardır.²¹ Halife Muktedir'in (ö. 320/932) saltanatı esnasında gerçekleşen bu tartışmalar, Muktedir'in bir suikast sonucu öldürülmesi ve yerine Kâhîr billah'ın (ö. 339/950) geçmesiyle noktalanmıştır diyebiliriz. Nitekim David b. Zekkaî'nin halife ile arasının iyi olması sebebi ile Saadya halifelüğün kararıyla görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.²²

Bu dönemde Bağdat'ta bağımsız bir yaşam sürdüren Saadya, kendini eser telif etmeye vermiştir. En meşhur eseri olan *Kitâbü'l-Emânât ve'l-tikâdât* ı bu dönemde kaleme almıştır. Daha sonra Yahudi cemaatinden aracılar devreye girerek Ben Zekkaî ile Saadya'nın arasını bulmuşlardır. Ben Zekkaî, Saadya'yı tekrar Sura Akademisi'ne gaon olarak atamıştır (938). Ölümüne kadar bu görevde kalan Saadya Gaon, 16 Mayıs 942 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²³

19 Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 518; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 170; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 129.

20 Babil bölgesindeki prestijli akademilerde en üst karar mercii olan Yahudi rabbi/din bilgini.

21 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 114.

22 Harman, "Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 519; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171; Bağır, "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi", 133; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26.

23 Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, 115; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 135; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171.

Saadya Gaon, Rabbanî geleneğe bağlı bir âlim olmakla birlikte aklı, dinin sağlam bir dayanağı sayması suretiyle Orta Çağ Yahudi düşüncesinde önemli bir konum elde etmiştir. Tevrat ve Talmud üzerinde ciddi çalışmalar yapan Saadya, karşıt görüş olarak kabul ettiği Karaîlik ile de mücadeleye girmiştir. Aynı zamanda bir fıkıh bilgini olan Saadya, hukukî alanda da Talmud'a dair pek çok çalışma gerçekleştirmiştir.²⁴

Eserlerine göz gezdirildiğinde temel olarak İslâm kelâmından ve özellikle Mu'tezile metodundan etkilendiği görülmektedir. Saadya, temel olarak vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunun dışında Platoncu, Aristocu ve Stoacı fikirlerden de etkilenmiş ve sonraki Orta Çağ Yahudi düşüncesine de tesir etmiştir. Kitaplarını İbranice dilinde fakat Arap harfleriyle yazan Saadya, Eski Ahit'in ilk tam Arapça tercümesinin müellifi olma payesini de elinde bulundurmaktadır. Saadya'nın Judeo-Arabî yazı tipinin sistematize edilmesinde ve bir tür olarak ortaya konulmasında baş aktör olduğu kaydedilmektedir.²⁵ Pek çok konuda eser yazan Saadya'ya bu özelliğinden dolayı "her alanda konuşanların reisi" (roş ha-medabrîm be-kol makom) denilmiştir.²⁶ Arapça'ya "reisü'l-mütekellimîn fi külli makâm" olarak çevrilebilecek olan bu ifade onun teolojik vehesine de işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Dolayısıyla onu "Yahudi kelâmcılarının reisi" olarak nitelendirmekte bir beis olmadığı kanaatindeyiz.

Saadya'nın temel kelâmî görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bilginin üç kaynağı vardır: Duyu algılamaları, aksiyomlar ve istidlali bilgi.²⁷ Bunlara ek olarak dördüncü bir bilgi kaynağı vardır ki o da "güvenilir gelenek"tir.
- Akıl ile vahiy asla çatışmaz. Kutsal Kitap'taki mecazî ve müteşabih ayetler tevîl yoluna gidilerek anlaşılmalıdır.
- Kâinatın yaratılması yoktan yaratma yoluyla gerçekleşmiştir.²⁸ Saadya, yaratmanın delillendirmesi babında Mu'tezilî yöntemde olduğu gibi cevher-araz teorisini

24 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 520; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 171.

25 Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 36.

26 Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26.

27 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 45.

28 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 100.

kullanmaktadır. Fakat Saadya'nın atomculuğu reddettiği söylenir.²⁹ Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde ise filozoflardan etkilenecek imkân delilini kullanmıştır.

- Tanrı'da zat ve sıfat ayrımı yoktur. Onların ayrı ayrı zikredilmesi dilin yetersizliği sebebiyledir.
- Ruh ölümsüz değildir. Bilakis bedenın ölümüyle birlikte ölüp sonradan tekrar yaratılacaktır.
- Geleneksel kanunun işaret ettiği işler Tanrı emrettiği için iyi veya Tanrı nehyettiği için kötüdür. Ancak tabiattaki iyilik ve kötülükler akılla bilinebilir.³⁰
- Bu dünyadaki kötülükler, Tanrı tarafından ahirette telafi edilecektir.³¹ Bu, Mu'tezile'deki "ıvaz" prensibinin benzeridir.

Saadya Gaon'un Eserleri

Kaynaklarda zikredilen tefsir, felsefe, filoloji, hukuk, ibadet, dini tartışma ve kronoloji ile ilgili 200'ü aşkın eserinden en önemlileri şunlardır: *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*: İbranicesi, "Sefer ha-emounot ve-ha-deot" olan bu eser, Saadya'nın en mühim teolojik ve felsefi eseridir. Eserin çalışmamız açısından önemi kelâm metotlarını sıkça kullanması, İslâmî terimlere olduğu gibi yer vermesi ve eserin tasnifinin klasik bir kelâm kitabı ile paralellik arz etmesidir. O, bu eserinde rasyonel argümanlar kullanarak inanç doktrinlerini müdafaa etmeyi ve onunla ilgili hataları bertaraf etmeyi amaçlamıştır.³² Büyük oranda Mu'tezilî-kelâmî metot ve tasnife mutabık yazılan bu eser, farklı olarak Aristocu tabiat ve Platoncu illet prensibini esas almıştır. Bunun dışında *Sefer ha-Agron*, *Kitâbü's-Seb'in lafza el-müfreda (Pitron şivim millim)*, *Kitâbü'l-luga*, *Sefer ha-zikkaron*, *Sefer ha-moadim*, *Tefsîrüt-Tevriye bi'l-arabiyeye*, *Kitâbü'l-Medhal ile't-Talmûd*, *Kitâbü Câmî'u's-salavât ve't-tesâbih*, *Kitâbü Fasîhi lügati'l-İbrâniyyîn* kaynaklarda zikredilen diğer eserleridir.³³

29 Baybal, Saadya'nın atomizmi reddettiğini zikretmektedir (s. 176), bu bilgi için ise H. Wolfson'u delil göstermektedir. Ayrıntı için bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 63; Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 103.

30 Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 121-125.

31 Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 518; Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", 175-178.

32 Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî (Saadya Gaon), *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, thk. ve nşr. Samuel Landauer, (Leiden: E. J. Brill, 1880), 6.

33 Tam kitap listesi için bkz. Harman, "Saïd b. Yusuf el-Feyyûmî", 12: 519; Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar", 26-28; Zikrî, *İlmü'l-Kelâmi'l-Yehûdî*, 34-42.

1. Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât'ın Dördüncü Bölümü: Tâat, Ma'siyet, Cebr ve Adl

Saadya Gaon, başlıktan da anlaşılacağı üzere bu bölümde, adalet prensibi çerçevesinde tartışılan meseleleri ele almıştır. Bu bağlamda; husn-kubh, istitaat, halku ef'âlî'l-ibâd, hikmet, teklif-i mâ lâ yutâk gibi meseleler hakkındaki fikirlerini ortaya koymuş; Tevrat pasajlarını, görüşlerine şahit kılma hususunda bolca kullanmıştır. Bu yönüyle eser, Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi'*ne oldukça benzemektedir. Nitekim söz konusu risalede Hasan el-Basrî'nin de hemen hemen her görüşüne Kur'an ayetlerini delil gösterdiği fark edilmektedir. Aklî istidlal örgüsü ise Mu'tezile metodu ile paralellik arz etmektedir.

Her bir bölüm için "makale" ibaresini kullanan Saadya, temel meselelere geçmeden evvel, bu âlemdeki (Allah dışındaki her şey) maksadın ve yaratılışın gayesinin ne olduğunu sormakla işe başlamaktadır. Bu noktada Saadya şunları zikreder:

Yaratılmışların çokluğuna göz attığımızda, tüm bunların bir maksadı olduğunu araştırma işi gerekli oldu. Zira bu hususa dair tabii bir şahidimiz vardır ki o da tüm yaratılmışların bir maksadı olduğuna delalet etmektedir.³⁴

Buradaki ibarelerden anlaşılan odur ki Saadya, düşünce tarihinde genellikle Platon ile özdeşleştirilen gâî illet³⁵ prensibine benzer bir görüşü esas almıştır. Bu bağlamda Saadya, kainattaki yaratılmışların hepsinin asıl maksat olan insana delalet ettiğini zikretmektedir. Zira ona göre, deliller ve süregelen âlem düzeni, şereflili olan her şeyin, kendi kadar şereflili olmayan şeylerin sebebi olmasını gerektirmektedir.³⁶ Saadya bu yargısı için çeşitli örnekler vermiştir; buna göre örneğin yaprakların içindeki bir tohuma baktığımızda, içinde tüm bir ağacın kodlarını taşıdığı için, o tohum yapraktan daha şereflili bir konumdadır. Aynı şekilde yumurta da öyledir. Zira ondan civciv ve kanatlı hayvanlar

34 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4. Bölüm: s. 145.

35 Evrende meydana gelen tüm şeylerin arkasında yatan bir gayenin veya bir sebebin varlığını kabul eden metafiziksel görüş. Platon'un teleolojik evreninde Demiurg adını verdiği Tanrı, fenomenler alemindeki varlıkları idelere göre şekillendirdiği için ideler bir nevi *gâî illeti* konumundadır. Ayrıntı için bkz. Fahrettin Olguner, "Eflâatun", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 10: 469-476.

36 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 145.

neşet olmaktadır. Yine insanın kalbi, sadrının sebebi konumundadır, bâsır olan ruh da gözün sebebidir. Saadya, bu şekildeki illet-malul ilişkisini tüm eşyaya şamil kılmıştır.³⁷

İnsanın asıl maksat olduğu konusundaki akıl yürütmesine gelince Saadya, feleklerin tüm yeryüzünü çevrelemesinin, kâinatın maksadını yeryüzünde aramak gerektiğine işaret ettiği söylemiştir. İnsanın “el-maksadu’l-kusvâ” yani nihai maksat olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

Daha sonra yeryüzünün, kendisini çevreleyen gökyüzü ve feleklerin sebebi olduğunu müşahede ettik. Dolayısıyla yaratılmışların tümünün sebebinin yeryüzünde olduğunu söylemek doğru oldu. Yeryüzüne baktığımızda ise toprak ve suyun ölü olduğunu, hayvanların ise akıllı olmadığını müşahede ettik. Dolayısıyla geriye tek bir şey kalmaktadır; o da insandır. Böylece onun en üst/nihai maksat olduğu yakînî olarak sabit olmuş oldu.³⁸

Saadya’nın görüşünü temellendirmek için hemen ardından Eski Ahit’e atıf yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda Tanrı’nın insanı yeryüzünde halife tayin etmesi ve onu kendi suretinde yaratmasını konu edinen pasajları zikretmiştir.³⁹

Bu şekildeki bir girizgâhın ardından Saadya, insana kudret verildiğinin altını çizmektedir. Bu meyandaki akli delillere girişmeden evvel Tevrat’tan ilgili pasajları şahit getirmektedir. Örneğin, Tanrı’nın “Önünüze yaşama ölümü, kutsamıyla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız.”⁴⁰ sözünü delil getirmiştir. Söz konusu pasaj bu doğrultudaki Kur’ân ayetlerine oldukça benzemektedir.⁴¹ Bu konudaki sözlerini bitirmeden evvel Saadya, kâinatta insandan başka bir maksat olduğunu iddia eden kişinin o şeyi göstermesi gerektiğini dile getirmektedir. Böyle olduğu için -yani kudret sahibi olduğu için- insanın sevaba mazhar yahut azaba duçar olmaya hak kazandığını ifade eder.

37 Saadya Gaon, *Kitâbü’l-Emânât ve’l-i’tikâdât*, 4: 146.

38 Saadya Gaon, *Kitâbü’l-Emânât ve’l-i’tikâdât*, 4: 146.

39 İlgili pasajlar için bkz. İşaya 45:12 “Dünyayı ben yaptım, üzerindeki insanı ben yarattım.”; Tekvin 1:26 “Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi.” Ayrıca bkz. Tekvin 1:28 ve Mezmurlar 8:1-9.

40 Tesniye 30:19.

41 Örneğin el-Mülk 67/2 “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”

İnsanın bu şekilde emre ve nehye mahal teşkil etmesi ile onun zayıflığı, kan ve etten mürekkep bir cisim olması arasındaki manayı araştırmaya girişen Saadya, insanın her ne kadar cismi küçücük olsa da felekleri ve âlemdeki bilgiyi elde etmeye muktedir olduğunu söylemekte⁴² ve ömrünün kısalığının ve bu dünyanın teklif yeri olmasının da insana ebedi hayat vaat edildiğinin delili⁴³ olduğunu zikretmektedir. Tüm bunlarla birlikte niçin insan bedeninde ölümcül hastalıklar ve zilletler olduğunun hikmetini araştıran Saadya bu konuda şunları kaydeder:

Daha sonra hastalıkların hikmetini araştırdım ve niçin bunlar giderilmemiştir diye sordum; sonra baktım ki tüm bunlar yani hastalık ve zilletler insanın hatasından temizlenmesi için bir araçtır.⁴⁴ Sonra insana ilişen elemelerin hikmetini araştırdım ve bunun insan için *salah* olduğunu gördüm zira bu elemeler olmasaydı insan Allah'ın ikabından (cezasından) haberdar olamazdı dolayısıyla nehyin bir anlamı kalmazdı. Yine insanda bulunan kuvve-i sheviyye'nin hikmetini araştırdım -ki o çoğu zaman afettir- ve gördüm ki yiyecek yeme isteği beden için, cinsî arzu ise türün devamı için gereklidir.⁴⁵

İnsana bazı zamanlarda katil emredilmektedir, bunun hikmeti de yine türün devamı içindir. Zira bedendeki bir azanın zehirlenmesi durumunda onu kesmek tüm beden için maslahattır.⁴⁶

Görülüyor ki Saadya burada elem ve sıkıntıları Mu'tezile'de müşahade ettiğimiz salah-aslah prensibini temel alarak açıklamaya çalışmıştır. Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) naklettiğine göre Mu'tezile bu hususta iki görüşe sahiptir. Bir görüşe göre Allah'ın lezzet (ya da maslahat) kabilinden de olsa birisine elem iliştirmesi caiz değildir. Diğer görüşe göre ise bu durum caizdir.⁴⁷ Bununla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre Allah bu elemi adaleti gereği ahirette

42 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 148.

43 Mezmurlar 21:8 pasajını delil göstermektedir.

44 Örneğin; Eyüp 33:19.

45 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 149.

46 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 150.

47 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994), 1: 314.

telafi eder.⁴⁸ Bu noktada Kâdi Abdülcebâr özelinde Mu‘tezile’nin elemelerin bir maslahatı celp etme adına gerçekleştiği takdirde iyi olacağına dair delillendirmesi akla gelmektedir. Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*’de, elemelerin vecihlerine göre hasen ve kabih olacağına değinmiştir:

Elemeler faili kim olursa olsun vecihlerine göre hasen ve kabih olurlar. Elem fayda sağlama amacıyla veya daha büyük bir zararı defetme maksadıyla olduğu takdirde hasen olmaktadır. Bunların hasen veçhi (Kâdî’ye göre) hak edişten (istihkak) başkası değildir. Örneğin ilim ve adap öğrenmek için belli meşakatlere katlanmamız, sonunda faydalı bir işin sonuçlanacağına olan inancımızdandır.⁴⁹

Saadya, elemeleri aynı zamanda ahiretteki azabın bir fragmanı olarak görmüştür. Ancak Kâdî özelinde gördüğümüz kadarıyla Cenab-ı Hakk şayet mükelleflere elem ilişitirirse mutlaka ahirette onu telafi etmelidir (ivaz). Zira böyle yapmasa, abes iş görmüş olur ki Allah bundan münezzehtir.⁵⁰

Saadya, buraya değin ettiği kelâmın adalet bahisleri ile alakalı olduğunu ve bu kısımdan sonra artık kudret ve istitaat bahisleri hakkında konuşacağını söylemektedir. Bu noktadan itibaren bölümün sonuna kadar olan kısmı; kudret, teklif-i mâ lâ yutâk ve Tevrat’taki cebri andıran ayetlerin yorumlanması teşkil etmektedir.

“Allah’ın insan üzerindeki adalet ve şefkatindedir ki ona kudret bahşetmiştir.” diyerek söze başlayan Saadya, bunun emir ve nehyin ifası için gerekli olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra bu görüşünü temellendirmek için aklî ve şer‘î deliller serdetmeye girişir. Aklî delillerinden ilki, Allah’ın insana gücünün yettiğinden fazlasını yüklemesinin adaletine aykırı düşeceği. Bunun için Tevrat’tan kudret lafzının insanlara izafe edildiği birkaç pasaj zikretmektedir.⁵¹ Bu açıklamalardan sonra istitaatın fiilden önce olması gerektiğini

48 Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî, *Kitâbü’l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr., (İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü’l-Feth, 2018), 338.

49 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 296.

50 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2: 298.

51 Söz konusu pasajlar için bkz.; Mika 6:3 “‘Ey halkım, sana ne yaptım?’ diyor Rab, Sana nasıl yık oldum, yanıtla.”; İşaya 40:31 “Rab’be umut bağlayanlarsa taze güce kavuşur; kanat açıp yükselirler

söyler. Nitekim ona göre, istitaat şayet fiille beraber olsaydı fiili yapmak ile yapmamak arasında bir fark olmazdı. Sonra olması halinde ise insanda yaptığı bir şeyi geri döndürme kudreti olurdu ki bu imkânsızdır.⁵²

İstitaatın fiilden önce olmasını ve teklif-i mâ lâ yutâk durumunun caiz olmamasını ispatı sadedinde Saadya'nın tutumu Kâdî'nin tutumuyla benzerlik arz etmektedir. Özellikle istitaatın fiilden önce olmaması halinde teklif-i mâ lâ yutâkın doğacağı Kâdî tarafından da dile getirilmiştir.⁵³ Dolayısıyla bu durum Kâdî'ye ve genel olarak Mu'tezile'ye göre de caiz değildir.⁵⁴ Saadya'nın ayrıldığı nokta ise istitaatın fiilden sonra olması durumunda fiilin iade gücüne sahip olacağı itirazıdır. Fakat bu itiraz Kâdî tarafından dile getirilmemiştir. Bundan ayrı olarak insana emir ve nehiylerin terettüp etmesi Kâdî ve Saadya'nın ikisine göre de bir lütuf ve ihsandır. Kâdî bu görüşünü temellendirmek için Saadya'nın girişte zikrettiği gibi Allah'ın illetsiz iş yapmaması üzerinden delil getirmektedir. Buna göre:

Bizi yaratmasında, yaşatmasında, akıl vermesinde (...) Allah'ın bir gayesi bulunmalıdır. Zira O, sebepsiz iş yapmaz. Teklife gelince bu işte mutlaka O'nun bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi amacından başka çıkar yol yoktur. Teklifin arkasındaki hikmeti anlamayanların çoğu helak oldu. Teklifin hasen oluşu sabittir. Çünkü Allah teklife konu olan şeyleri yapmaya insanı muktedir kılmıştır. Bunların hepsi mümin için sabit olduğu gibi kâfir için de sabittir. Ancak mümin aklını kullanarak teklife en güzel şekilde cevap vermiş, kâfir ise iradesini ve aklını iyi yönde kullanmayarak inkâr etmiştir. Bu, Allah'ı her ikisi için de lütufta bulunmuş olması konumundan çıkarmaz. Nitekim bu durum boğulmak üzere olan iki kişiye de ip uzatmaya benzer. Tutunan kurtulur, tutunmayan boğulur. Şimdi, kim ipi uzatanın kötü iş yaptığını düşünebilir ki!?

kartallar gibi. Koşar ama zayıf düşmez, yürür ama yorulmazlar."

52 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 151.

53 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 46,156.

54 İbnü'r-Râvendî (ö. 301/813-814) ve Ebû İsâ el-Verrâk'tan (ö. 347/861) istitaatın fiille birlikte olduğu görüşü nakledilmiştir. Bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, 300; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 305. Bununla ilgili ayetlerden el-Bakara 2/286 meşhurdur: "Allah hiç kimseye kaldıracağından fazla yük yüklemez, artık iyilikleri kendi lehine, kötülükleri kendi aleyhinedir".

55 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 340-342.

Saadya'ya göre "Hâlık'ın insanın fiillerine herhangi bir yönden dahli ve itaat yahut isyanda insan üzerinde bir zorlaması mutlak surette söz konusu değildir."⁵⁶ Bunun hissî, aklî ve şer'î delilleri olduğunu söyleyen Saadya, hissî delil kabilinden insanın tüm yapıp ettiği şeylerde özgür hissettiğini vurgulamaktadır. Bunları yaparken de dışarıdan hiçbir kuvvetin kendisine mâni olmadığı şuurundadır.

Aklî delillere gelince Saadya'nın kullandığı istidlaller şu şekildedir;

- Bir fiilin iki failden çıkması muhaldir.
- Şayet Allah fiillerimizde bizi icbar etseydi o halde üzerimize terettüp eden emir ve nehyin bir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla fiillerimize karşılık vermesi abes olurdu.
- Eğer insan fiillerinde icbar altındaysa o halde müminin de kafirin de sevabı hak etmesi gerekirdi. Zira biri iman için diğeri küfür için kullanılmıştır. Bu, tıpkı bir kişiyi binayı yapmada kiralamak, diğeri ise binayı yıkmada kiralamak gibidir. İkiisi de ücreti hak eder.
- Şayet insan mecbur olsa idi mazur olması gerekirdi. Çünkü Rabb'in kuvvetine galip gelmesi muhaldir. O halde kâfir birinin Rabb'in karşısında iman etmemesi konusunda özür beyan etmesi caiz olurdu.⁵⁷

Saadya'nın kullandığı bu deliller hemen hemen aynı yönlerde Mu'tezile ve Kâdî tarafından da kullanılmıştır.⁵⁸ O, fiillerin insan tarafından yaratıldığını, daha ziyade bir fiilin iki failden çıkamayacağı üzerinde yoğunlaşarak ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁹ Bu meyanda Kâdî şöyle bir analiz yapmaktadır:

Şayet bir fiil iki faile nispet edilirse; (1) eğer tek bir yönde yapmışlarsa her ikisinden de çıkmıştır diyebiliriz, (2) ya da iki yönde olmak üzere ikisinden de sadır olmuştur. İkinci sözün imkansızlığı aşikardır. Bir şeyin iki farklı şekilde aynı anda hasıl olması imkansızdır. Birinci sözün iptaline gelince (Ebu Ali el-Cübbâ'î'den naklen); şayet bir fiilin iki failden çıkması mümkün olsaydı, o halde fiil aynı anda hem yapılmış hem de terkedilmiş olurdu. Zira

56 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 152.

57 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

58 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 320-321.

59 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, thk. Tevfik Tavil ve Said Zayid, mrc. İbrahim Medkûr, (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1963), 8: 4-5,101; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2: 44-66.

ne zaman birisi o fiili yapmaya kalksa diğerinin de terk etmesi lazım gelirdi. Bu durumda iki zıt şeyin bir arada olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.⁶⁰

İnsanın fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair şer'î delillere gelince Saadya'nın zikrettiği pasajlar şunlardır: Tesniye 30:19 "Yaşamı ve ölümü önünüze koydum...", Malaki 1:9 "Tanrıya lütuf için yalvarın...", İşaya 30:1 "Kendi tasarılarını (fiillerini) yerine getirdiler...", Yeremya 23:21 "Ben yapmadım insanlar yaptı...", Tesniye 10:12 "Ey İsrail! Tanrıdan korkun onun yolundan yürüyün...".⁶¹ Görüldüğü üzere fiillerin sorumluları ve faileri olarak insanlara işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu pasajlar aklî delillerin şahitleri konumundadır. Bu noktada Saadya'nın metodu Hasan el-Basrî'nin *Kader Risalesi*'ni akla getirmektedir. Zira o, neredeyse risalesinin tümünde bu tür ayetleri kullanmıştır. Örneğin; "Ya Rabbi, biz büyüklerimize uyduk, onlar da bizi sapıttılar." (el-Ahzâb 33/67). "Biz onu bir yola ilettik ya şükreder ya da inkâr eder." (el-İnsan 76/3). "Kim şükrederse kendi lehinedir, kim de inkâr derse Allah bundan müstağnidir ve cömerttir." (en-Nahl 109/4).⁶²

Saadya, Eski Ahit'teki pasajların cebri üç şekilde iptal ettiğini söylemektedir: (1) insanların bazı fiillerinde Rabb'in sevinç duyması. Bu konuda şahit getirdiği pasajda Tanrı, "Kötü kişinin ölümünden sevinç duymam fakat bu kötülüğe devam etmesinden sevinç duyarım."⁶³ demektedir. (2) Rabb'in söz vermesi,⁶⁴ (3) Rabb'in yemin etmesi⁶⁵.⁶⁶ Söz konusu pasajlar, Kur'an'da Allah'ın kafirlere daha çok günah işlemesi için mühlet verdiğine dair zikredilen bazı ayetlere benzemektedir.⁶⁷

60 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8: 101-110.

61 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

62 Hasan el-Basrî, "Kader Risâlesi" (*Resâilü'l-Adli ve'l-Tevhid* içinde), thk. Muhammed Amâre, (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1988), 1: 114.

63 Hezekiel 18:23.

64 Hezekiel 18:32 "Çünkü ben kimsenin ölümünden sevinç duymam. Egemen Rab böyle diyor. Öyleyse günahınızdan dönün de yaşayın!"

65 Hezekiel 33:11 "Onlara de ki, 'Varlığım hakkı için diyor Egemen Rab, ben kötü kişinin ölümünden sevinç duymam, ancak kötü kişinin kötü yollarından dönüp yaşamasından sevinç duyarım. Dönün! Kötü yollarınızdan dönün! Niçin ölesiniz, ey İsrail halkı!'"

66 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

67 Örneğin; Âl-i İmrân 2/178: "İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz, onlara ancak günahları artırsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır."

Bu açıklamalardan sonra Saadya; Tanrı ve kötülük ile kader ve özgür irade problemlerine dair sorduğu -farazî- sorulara cevaplar serdetmektedir. Bu üslubu kelâmın “cedel” metoduna oldukça benzemektedir. Nitekim Kâdî bu konuda hemen hemen aynı sualleri zikretmektedir. Şimdi, Saadya ve Kâdî'nin sorulan farazî suallere nasıl cevap verdiklerini karşılaştıralım:

a) Tanrı ve Kötülük ile İlgili Sorular

Saadya:

Birisi şöyle dese: Şayet Allah günahı istemiyorsa, niçin yarattığı alemde kötülükler ve razı olmayacağı şeyler var?

Cevap: Hakîm olan Allah, mülkünde istemediği ve razı olmadığı bir şeye izin vermez. Dünyadaki kötülükler insanın ondan nefret etmesi dolayısıyladır çünkü ona zarar verir. Ancak Rab için bu söz konusu değildir. Zira ona araz ilişmez. Dolayısıyla bu alemde insanların nezdinde hoş gitmeyen kötü şeylerin olması mümkündür. Nitekim kitapta “İncittikleri ben miyim? Hayır onlar kendilerini incitiyorlar.”⁶⁸ denilmektedir.⁶⁹

Kâdî:

Şüphe: Cenab-ı Hakk kendisi için “Her şeyi yaratan” (er-Ra'd 96/16) diyor. Aynı şekilde “O her şeyi bilendir” (el-Hadîd 57/3) demektedir. Her şeyi Allah yaratıyor ve biliyor, dolayısıyla kötü şeyleri de bilmesi ve yaratması gerekir.

Cevap: Cenab-ı Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması tahsis edilmiş bir önermedir. Zira O'nun kudretine taalluk eden sonsuzca madum henüz varlığa gelmemiştir. Aynı şekilde Allah'ın zatı da “şey”dir ve kendisini yaratması muhal olduğuna göre üstteki ayette tahsis olmalıdır. Şayet bu ilzamımız geçerli ise o halde Cenab-ı Hakk'ın kulların iradelerine de müdahil olmaması ispat edilmiş olur. (Ebu Ali el-Cübbâî'den naklen), bu ayetteki her şey ibaresi mübalağa ve çokluktan kinayedir. Dolayısıyla ayetlerdeki “her şey” ibaresi, zulüm ve fesat dışındaki her şey olarak anlaşılmalıdır.⁷⁰

68 Yeremya 7:19.

69 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 153.

70 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 8: 309-310.

Saadya'nın, âlemde süregelen kötülükleri, Tanrı'nın zarar ve menfaatten münezzehe olduğunu dolayısıyla kötülüklerin insana nispetle kötü olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışmasına karşılık Kâdî ise bu problemi daha ziyade ayetteki dilsel analizden yola çıkarak mantıkî bir zorunlulukla açıklamıştır. Buradaki ibareler ilk okunuşta zayıf deliller olarak nitelendirilebilir ancak, önermelerin zımnında insanın kudret sahibi olduğu hatırlanmalıdır. Zira her iki âlim de kudretin insana izafe edilmesi gerektiğini önceden ispat etmişti. Kaldı ki Mu'tezile geneline bakıldığında Allah'ın zulme güç yetirebildiğini söylemek muhaldir. Bununla birlikte bazı alimlere göre Allah zulme ve yalana güç yetirebilir fakat Ebû'l-Huzeyl (ö. 235/849-50 [?]), bunu hikmeti ve rahmeti gereği yapmadığını; Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), içimizden salih olanlara dahi bu vasfı yakıştıramazken Allah'ın böyle bir sıfatla vasfedilmesinin doğru olmayacağını;⁷¹ İbn Şebîb (III/IX. yüzyıl) ise zulmü ancak kendisinde problem olan birinin yapacağını Allah'ın ise böyle olmaktan münezzehe olduğunu ifade etmiştir.⁷² Abbâd'ın (ö. 215/830) hastalık, afetler gibi mecazi şer ve kötülüklerin Allah'a nispet edilebileceğini fakat O'nun hakiki şerri yaratmaktan münezzehe olduğunu söylediği nakledilir.⁷³

b) Kader ve Özgür İrade ile İlgili Sorular

Saadya:

Birisi şöyle dese: Allah insanın kendisine isyan edeceğini biliyorsa o halde insanın kesinlikle isyan etmesi gerekir ta ki Allah'ın ilminin gereği yerine gelsin?

Deriz ki: Bunu söyleyen kişi Allah'ın ilminin insanların fiillerinin sebebi olduğuna dair bir delil getirmelidir. Bu şüphesiz büyük bir vehimdir. Zira bu sözün butlanı şu şekilde sabit olur, şayet Allah'ın ilmi bir şeyin sebebi ise o halde o şey kadim olmalıdır, çünkü O'nun ilmi ezeldir. Biz inanırız ki Allah'ın bir şeyi bilmesi o şeyin hakikatini bilmesi anlamındadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ, olacak olan şeyleri nasılsa o şekilde bilir, aynı şekilde insan neyi tercih edecekse Allah o insanın tercih edeceği şeyi bilir.⁷⁴

71 Eş'arî, *Makâlât*, 275; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 262.

72 Eş'arî, *Makâlât*, 276.

73 Eş'arî, *Makâlât*, 312; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 322.

74 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 154.

Kâdî:

Şüpheler: “İşte onlar kalplerine iman yazılanlardır.” (el-Mücâdile 58/22), “Ona tabi olanların kalplerinde merhamet ve rahmet kıldık/yarattık.” (el-Hadîd 57/27), “Aralarında sevgi ve rahmeti kıldık.” (er-Rûm 30/21); Kılmak (ca’l) fiili yaratma (halk) manasına geldiği için iman ve küfrün Allah’ın fiili olması gerekir. Zira o birçok yerde kılmayı yaratma olarak zikretmektedir.

Cevap: Allah’ın imanı yazması ve kılması manasındaki ayetler, oradaki imana veya küfre işaret eden şeylerden bahsetmektedir [bizzat kendilerinden değil]. Nitekim Ebu Ali el-Cübbâî, kılma (ca’l) fiilinin her zaman yaratma anlamı taşımadığını dile getirir. Tıpkı “Kalplerini katı kıldık” (el-Mâide 5/13) ayetinde olduğu gibi. Zira burada maksat, onları zemmetmektir yoksa yaratmanın kendisi değildir. Aynı şekilde “Seni yeryüzünde halife kıldık” (Sâd 38/26) [demesi] de böyledir çünkü Allah insanı halife olarak yaratmamıştır, zira halifelik yaratma olayından sonra gelişen birtakım olaylar sonrasında meydana gelmiştir. Yine “Onlar melekleri Rahman’ın dışı kulları olarak kıldılar” (ez-Zuhrûf 43/19) sözünde kılmak derken yaratma değil vasıflandırma kastedilmiştir. Çünkü meleklerin yaratıcısı Allah’tır.⁷⁵

Saadya kader ve özgür iradenin uyumunu, ilmin bir fiile sebep olmaması şeklindeki aklî bir istidlal ile açıklamaya çalışmıştır. Buna karşılık Kâdî ise ayetlerden deliller getirmektedir. Sorular her ne kadar aynı doğrultudaysa da kullanılan lafızlar ve ileri sürülen şüpheler farklı cihetlerden olduğu için iki âlim de farklı yönlerle cevaplar serdetmiştir. Kaldı ki Kâdî’nin emir ve nehiyelerin fiillerin kendisine değil sonuçlarına taalluk ettiğini söylediği bilinmektedir.⁷⁶

Bu hususta Saadya’da dikkat çeken farklı bir nokta bulunmaktadır. Onun dile getirdiği bir soruda fiillerin sebepleri ve sonuçları arasında yaptığı ayırım, Kâdî’nin üstteki açıklaması ile benzerlik arz etse de kısmen farklılıklar içermektedir. Buna göre Saadya şöyle bir itirazı dile getirmiştir: “İnsanlar şunu da merak ederler; bir kulun ölüme teslim edilmesi mademki Allah’ın onu cezalandırması içindir, o halde İsa’⁷⁷ gibi insanların peygamberleri öldürmesi bu kabilden mi sayılmalıdır?” Saadya bu itiraza fiilleri ikiye taksim ederek cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre örneğin öldürme fiilinde; yaralama

75 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 8: 311-312.

76 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6: 116.

77 Eski Ahit’te İlyas Peygamberi öldürdüğü söylenen İsrail kraliçesi. Ayrıntı için bkz. II. Krallar 21.

Allah'a öldürme ise kula nispet edilmelidir.⁷⁸ Böylelikle fiillerin sonuçlarını kullara nispet etmek istemektedir. Kâdi'de de aynı kaygıyı görmekteyiz. Nitekim fiiller doğrudan kula nispet edilerek sonuçları hususunda sorumlu tutulmuştur. Ancak burada farklı olan nokta Saadya'nın yaralamayı Allah'a nispet etmesi ve bir öldürme fiilinde eğer hikmet o yönde tecelli ettiyse o andaki kâtil bundan kaçınsa bile öldürmenin başka bir vecihle de olsa mutlaka gerçekleşeceği görüşüdür.⁷⁹ Halbuki Kâdi'de ve Mu'tezile'nin genelinde böyle bir husus söz konusu değildir. Fiillerin tüm sürecinde doğrudan kul etkilidir, Allah'ın bir dahli söz konusu değildir. Bununla birlikte tıpkı Saadya gibi kâtil ve maktûl ile ilgili bu tutumun Ebû'l-Huzeyl el-Allâf tarafından da savunulduğu bilinmektedir.⁸⁰ Mu'tezile'den Dırâr (ö. 200/815 [?]), Hafs (ö. 204/820) ve Neccâr'ın (ö. 230/245) fiillerin kula mecazen nispet edilmesi gerektiği fikri zikredilmektedir. Belhî'nin naklettiğine göre Salih Kabbe (?) ve Cehm (ö. 128/745-46) ashabı nezdinde fiiller Allah tarafından yaratılır. Salih'e göre bu yaratma, fiillerin isimlerinin yaratılması manasında olup, meydana getirme manasında değildir.⁸¹ O halde Saadya'nın bu taksimi daha çok kelâmın kesb-halk teorisine benzemektedir. Fakat Saadya'da süreç tersine işlemiş, sanki kesb Allah'a halk ise kula nispet edilmiş gibi görünmektedir.

Tüm bu soru-cevap faslından sonra Saadya, peygamberliğin hikmetine dair bir bölümün ardından Eski Ahit'teki bazı pasajların insanlar tarafından yanlış yorumlandığını söyleyerek bu kabilden olduğunu düşündüğü yerleri tevil etmektedir. Yaklaşık sekiz yerde insanların Tevrat'ı yanlış anladığını dile getiren Saadya'nın tespitlerini şöyle sıralayabiliriz:

(1) İnsanlar Allah'ın bir fiili nehyetmesini sanki o fiile zorla engel olduğu şeklinde yanlış anlamışlardır.⁸²

(2) Bazı dünyevî meselelere dair Allah'ın alıkoyma şeklindeki fiilini, dinî meselelerdeki alıkoyma şeklinde yanlış anlamışlardır.⁸³

78 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 156.

79 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 157.

80 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 503.

81 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 321.

82 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 159.

83 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 160.

(3) Bazı felaketler ve belalarla nefsi kuvvetlendirmeyi, itaatte nefsi kuvvetlendirmek şeklinde yanlış anlamışlardır. Bu hususta firavun örneğini veren Saadya, Eski Ahit'teki "Ben firavunu inatçı yapacağım ki, belirtilerimi ve şaşılmalı işlerimi Mısır'da artırabileyim"⁸⁴ şeklindeki pasajın firavunu inatçı yaparak etrafındaki insanların itaatini artırması şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söylemektedir. Zira firavunun inatçı kılınması zaten onda bulunan bir tabiatı kuvvetlendirmeyi ifade etmektedir. Yoksa kalpleri imana yönlendirmek için değil.⁸⁵ Bu noktada Saadya ile Hasan el-Basrî'nin ifadeleri benzemektedir. Nitekim Hasan el-Basrî de Kur'an'daki "Allah kimin hidayetini isterse onun kalbini açar, kimin dalaletini isterse de onun kalbini daraltır." (el-En'âm 6/125) şeklindeki ayetin yanlış anlaşıldığını hâlbuki Kur'an'ın bütüncül bir şekilde okunması neticesinde Allah'ın bu ifadelerinin yalnızca kulları teyit yahut zemm babından olduğunu ortaya çıktığını dile getirmektedir. Nitekim bizzat Allah Teala, hiç kimseye kaldıramayacağından fazla yük yüklemeyeceğini bildirmiştir.⁸⁶ Mu'tezile'nin -Abbâd hariç- geneline göre de Allah'ın, kafirleri küfürlerinde kuvvetlendirip onları bunu yapmaya muktedir kılması söz konusu değildir.⁸⁷ Zira -Murdâr dışında-⁸⁸ Mu'tezile'nin genel görüşü, Allah'ın küfrü ve kötülükleri dilemeyeceği ve buna razı olmayacağı yönündedir.⁸⁹

(4) Tevrat'ta kullanılan bazı lafızların mecazî değil de hakikat olarak anlaşılması. Tevrat'ın insanların diline tenezzül için bazı ifadeleri kullanması insanları yanlış anlamaya sevk etmiştir. Örneğin, "Rab alaycılarla alay eder, ama alçakgönüllülere lütfeder."⁹⁰

(5) İnsanlar bazı dua ayetlerini cebre yorumlamışlardır.⁹¹ Hâlbuki bunlar dua kabilindedir ve cebre yorulamaz.⁹²

84 Çıkış 7:13.

85 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 161.

86 Hasan el-Basrî, *Kader Risalesi*, 1: 116.

87 Eş'arî, *Makâlât*, 307; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 313-314.

88 Eş'arî, *Makâlât*, 299.

89 Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 299.

90 Süleyman'ın Özdeyişleri (Meseller) 3:34.

91 Örneğin; Mezmurlar 119:36 "Yüreğimi haksız kazanca değil, Kendi öğütlerine yönelt." Mezmurlar 51:15 "Ya Rab, aç dudaklarımı, Ağzım senin övgülerini duyursun".

92 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât vel-i'tikâdât*, 4: 162.

(6) İnsanlar Allah'ın aslî tabiatında yarattığı şeyleri telkin ve ilham olarak yanlış anlamıştır. Örneğin Süleyman'ın Özdeyişleri (Meseller) 16:1 "İnsan akılla çok şey tasarlayabilir ama dilin vereceği yanıt Rab'dendir" ve Süleyman'ın Özdeyişleri 20:12 "İşiten kulağı da gören gözü de Rab yaratmıştır." Buralarda kastedilen aslî fitrattır, cebre yorulamaz.

(7) Süleyman'ın Özdeyişleri 21:8 "Suçlunun yolu dolambaçlı, pak kişinin yaptıklarıysa dosdoğrudur." Saadya'ya göre burada zorlama değil bilakis tabiatı açıklama vardır.

(8) Bir şeyin olması insanın iradesinin o yönde vaki olmasına bağlıdır, bu da üç türlü gerçekleşir: (a) "Düşmanın yeterliliği": Bir fiil için insanın o işi kendini vermesi sonucu onun bu işi yapmasını sağlayanın düşmanları olduğu söylenir. "Rab Filistliler'i ve Kûşlular'ın yanında yaşayan Araplar'ı Yehoram'a karşı kıskırttı."⁹³ Tüm bunlar düşmanın ve acının yeterli ölçüde olması sonucudur. (b) "Zihnin duru ve görüşün sağlam olması": İnsanlar bunu dinî bağlamda duyunca cebre yordular: "Ya Rab, yollarını bana öğret, yönlerini bildir."⁹⁴ (c) Yaratıcının bir mucize yaratması sonucu insanların iman etmesini cebr olarak yanlış anladılar. "Ya Rab, bana yanıt ver! Yanıt ver ki, bu halk senin Tanrı olduğunu anlasın. Onların yine sana dönmelerini sağla."⁹⁵ Bundan kasıt ayetler ve deliller göstermekten başka bir şey değildir.⁹⁶

Saadya, bölümün sonunda cebr tevehhümüne sapanların ve kitabı yanlış anlayanların itirazlarının çürütülmüş olduğunu beyan eder.⁹⁷ Aynı şekilde Hasan el-Basrî de insanların Kur'an'ı yanlış anladığını, Allah'ın sözlerinde hiçbir çelişiklik olmadığını⁹⁸ söyleyerek Saadya'ya paralel açıklamalar serdetmiştir.

93 II. Tarihler 21:16.

94 Mezmurlar 25:4.

95 I. Krallar 18:37.

96 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 163-164.

97 Saadya Gaon, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*, 4: 165.

98 Hasan el-Basrî, *Kader Risâlesi*, 1: 118.

Sonuç ve Değerlendirme

Etkili bir Yahudi düşünürü olan Saadya Gaon'un, yaşadığı coğrafyanın entelektüel temayüllerine uygun olarak zamanının en etkili akli düşünce sistemi olan Mu'tezile'den kısmen de olsa etkilendiğini söylemek mümkün görünmektedir. Her ne kadar böyle bir etkiden söz edilebilirse de Saadya'nın kendi iç tutarlılığını kendisinin sağladığı fark edilmektedir. Esasında etkilenme ve etkileme olgularını tek bir saik ya da olayla açıklamak mümkün değildir. Bilakis pek çok farklı değişkenin ve geniş bir örneklemin işin içine katılmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte belirleyici niteliklerin değerlendirilmesi ve temsil gücü yüksek örneklerin kullanılması, sistemin tümü hakkında konuşmaya izin vermektedir. Bu itibarla ulaştığımız neticelerin çok küçük bir sahayı aydınlattığını belirtmemiz gerekir.

Bir mukayeseyi amaçladığımız bu çalışmada Saadya Gaon ile Kâdî Abdülcebbar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Saadya, *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'rikâdât* düşünceci sunuluş biçimi ve akli örgü yönünden klasik bir kelâm kitabı gibi yazmıştır. Çalışmanın konusunu teşkil eden bölümde ise adalet ve cebr konularına ağırlık verilmiştir. Bu meyanda onun akli delil örgüsü Kâdî'nin söz konusu kitaplarındaki yöntemle, her bir düşüncesine Tevrat'tan şahit getirmesi ise Hasan el-Basrî'nin *Kader Risâlesi* örneğine benzemektedir.
2. Saadya'nın Mu'tezilî referanstan farklı olarak Platoncu illet prensibini ve tabiatçı evren tasavvurunu benimsediği fark edilmektedir. Onun Mu'tezile'den ayrıldığı bir diğer nokta ise atomculuğu reddetmesidir.
3. İnsana "kudret" verildiği akli ve nakli delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu suretle, istitaatın fiilden önce olması gerektiği ve teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığı hususu Mu'tezilî terminoloji ve metodolojinin kullanımına muvafık olarak ispat edilmiştir.
4. Âlemdeki kötülükler ve elemelerin insanın maslahatına olduğu ifade edilmiş ve insanın mükellef kılınmasının adalet gereği olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Saadya'nın fikirlerinin Mu'tezile'deki ivaz ve salah-aslah prensipleri ile benzerlik arz ettiği görülmektedir.
5. Allah'ın insanın fiillerine hiçbir surette dahil olmadığı vurgulanmış ve buna dair hissî, akli ve şer'î deliller serdedilmiştir. Özellikle akli delillerin Mu'tezile metoduna benzer bir şekilde tatbik edildiği görülmektedir. Nitekim bir fiilin

iki failden çıkmasının imkânsızlığı ve iman-küfür ile Allah'ın meşieti arasındaki ilişkinin kullanılması mezkûr benzerliğe işaret etmektedir.

6. Farazi soru-cevap metodu, kelâmın kullandığı cedel yöntemini akla getirmektedir. Zira her ne kadar cevaplar farklı yönlerde olsa da sorulan soruların oldukça benzemesi bunu teyit eder niteliktedir.
7. Saadya'daki fiilin sebebinin Allah'a, sonucunun insana izafe edilmesi, Kâdi'deki emir ve nehyin, fiillerin sonuçlarında terettüp etmesi olgusu ile paralellik arz etmektedir. Nitekim her iki şekilde de insana sorumluluk yüklenmektedir. Ancak Saadya'da farklı ve ilginç olan nokta; hikmetin bir fiilde gerçekleşmesi halinde faili kim olursa olsun mutlaka o fiilin gerçekleşeceği anlayışıdır. Kâdi'de ise fiil tüm süreçleriyle insanın kontrolündedir.
8. Tevrat ayetlerinin yanlış anlaşılıp tevil edilmesi, hususi olarak kader ve özgür irade ile ilgili kısımlarda Saadya'nın temayülü, genel anlamda Hasan el-Basrî'nin risalesini akla getirmektedir. Yine Allah'ın, tabiatında kötü bir kişiyi kullanılarak diğer insanların imanını artırmasının söz konusu olamayacağı hususu, her iki müellif tarafından da vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Bağır, Muhammed Ali. "Saadya Gaon'un Hayatı ve Arapça Tevrat Tercümesi". *Journal of Turkish Studies*, yıl:1 sayı: 10 (Winter 2015), 121-148.
- Basrî, Hasan b. Yesâr. "Kader Risâlesi" (*Resâilü'l-Adli ve'l-Tevhid* içinde). Thk. Muhammed Amâre. Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 1988.
- Baybal, Sami. "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15 (2003), 169-187.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım, *Kitâbü'l-Makâlât*. Thk. Hüseyin Hansu v.dğr. İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Ergin Kitabevi, 1959.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasen. *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1994.
- Feyyûmî, Saîd b. Yûsuf (Saadya Gaon). *Kitâbü'l-Emânât ve'l-i'tikâdât*. Thk. ve nşr., Samuel Landauer. Leiden: E. J. Brill, 1880.
- Frenkel, Yehoshua. "The Use of Islamic Materials by Non-Muslim Writers". *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific and Cultural Dimensions*. Edited by Michael M. Laskier & Yaacov Lev. Florida: University Press of Florida, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Uniye bihi, Muhammed Enes Şerefâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Harman, Ömer Faruk. "Said b. Yusuf el-Feyyûmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 517-519. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Harpûti, Abdüllatif. *Tenkîbu'l-Kelâm fî Akâidi Ehlî'l-İslâm*. Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

Kâdi Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kâdi Abdülcebbar. *el-Muğnî*. Thk. Tefvik Tavil ve Said Zayid, mrc. İbrahim Medkür. Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1963.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Çev. Rüştü Balcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Meral, Yasin. "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un Eserlerinde İslâmî Unsurlar". *Belleten Dergisi* LXXX, sayı: 287 (Nisan 2016), 23-36.

Me'sûdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbih ve'l-İşraf*. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 1981.

Olguner, Fahrettin. "Eflâatun", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 469-476. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.

Sezgin, Fuat. *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı, 2015.

Sıddık Hasan Han, Ebû't-Tayyib Muhammed el-Kannevî. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Mifhâhu's-saâde*. Tahkik ve mürâcaâ, Kâmil Kâmil Bekrî & Abdulvehhab Ebû'n-nûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

Topaloğlu, Bekir & İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. Translated by Jane Marry Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Van Ess, Josef. *Theology and society in the second and third centuries of the Hijra: a history of religious thought in early Islam*. Translated by Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill, 2017 (Volume 3).

Watt, William Montgomery. *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefesine Giriş*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

Zikrî, Yahya. *İlmü'l-Kelâmi'l-Yebûdi: Said b. Yusuf el-Feyyûmi [Saadya Gaon] Nemûzecen*. Kahire: Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, 2017.