

KÂDİ ABDULCEBBAR'IN İYİLİK-KÖTÜLÜK DÜALİTESİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER*

- Qadı Abduljabbar's Criticism of the Duality of God and Evil -

Yrd.Doç.Dr. İbrahim ASLAN

aslan@divinity.ankara.edu.tr

Abstract *This article analyzes the criticisms of the duality of Sanawi and Majusi theological and ethical components comprised by Qadi Abd al-Jabbar, a prominent figure in Mutazila Theology in an integrated methodology. The subject is based on the question which has created hot discussions: "Can we talk about evil and good, neither of which could be degraded to one another in the universe?" In theological context, Qadi Abd al-Jabbar, strove to put forward that duality cannot be defended depending on universe; from ethical point of view, however, he based his ideas on the fact that both we may not talk about a good and evil relationship which cannot be degraded to one another. Thus, it must be comprehended in such a way that, considering the historical context from which it arose, this, seemingly, has developed as a comparison between the consequence of rational theology and mythological theology deprived of internal consistency.*

Key Words: *Moral Dualism, Majûs, Sanavi, Nour, Good, Evil, Qadi Abd al-Jabbar.*

Giriş:

Kur'ân, Allah tarafından tarihsel derinliği son derece güçlü kadîm bir kültür ve inanç havzasında vahyedilmiştir. Her ne kadar nazil olduğu ortam açısından Mekke, Medîne ve Tâif gibi üç gözde kenti içine alan Hicaz bölgesi ile sınırlı ise de, o, fetih ideasının bir sonucu olarak coğrafyada yaşayan inanç çevreleri arasında *tevhid* eksenli yeni bir tartışma diyalektiği ortaya çıkarmıştır. Esasında bu durum, müslümanların, kendilerini, vahiy sonrası süreçte Kur'ân'da 'Ehl-i Kitâb' olarak nitelenen Yahudî ve Hristiyanların yanı sıra Sabî, Dehrî, Senevî ve Mecusîlerle aynı sosyal yapı içerisinde bulmalarının kaçınılmaz bir sonucu olmuştur. Bu bütünlükte Kur'ân'a bakıldığında Pers düşüncesinin birbirine indirgenemez iki-tanrılı teolojisinin (senevî/düalist), Arap yarımadasının başat teolojisi şirke ve nübüvvet kültürüne sahip Yahudî ve Hristiyanlara yöneltilen eleştirilerdeki gibi

* Bu çalışma, 25 Mayıs 2012 tarihinde Malatya'da düzenlenen 'Gnostik Akımlar ve Okültizm' Sempozyumunda 'Kadı Abdulcebbar'ın Düalizm Eleştirisi' başlığıyla sunulmuş olan bildirinin gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

muhatap alınmadığı görülmektedir. Bunu, Senevî ve Mecûsîlerin vahyin nüzul koordinatları içerisinde bulunmamalarının bir gereği olarak değerlendirmek mümkündür.¹ Fakat fetihlerle birlikte Müslüman kelamcılar, düalist çevrelerle aynı sosyal gerçeklikte karşı karşıya gelmiş; bir yandan Kur'ân'ın teolojik eksenini ve ilkelerini belirlemeye, diğer yandan da temelini nübüvvet geleneğinde ve kadîm kültürlerde bulan Tanrı tasavvurlarını (*teslîs*, *şirk* ve *tesniye*) akla ve burhana dayanarak tartışmaya çalışmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki bu durum, merhum Cabirî'nin tespitiyle aslında *ma'kûl* ve *gayr-i ma'kûl*'ün karşılaşması olarak gelişmiştir.²

Öyle görünüyor ki müslümanlarla düalist fırkalar arasındaki ilişkiler, Hicrî II. asrın ilk yarısında başlamıştır. Bu konuda dikkati çeken en önemli isim hiç kuşkusuz Hasan el-Basrî'nin ders halkalarına katıldığı bilinen, kader konusundaki görüş ayrılıklarıyla bu ortamdan uzaklaşan ve daha sonraları Kufe'de düalist bir ekol kurmaya çalışan Abdülkerîm b. Ebî'l-'Avcâ (h.152/769-155/772)'dir.³ Kadı Abdulcebbar ve Fihrist'in yazarı İbn Nedîm, İbn Ebî'l-Evcâ'nın yanı sıra Abdullah b. Mukaffâ, Ğassân er-Rehâvî, Hammâd Acrad, Ebû Şâkir ed-Deysanî (h.163/779-169/785), İbn Tâlut, İbn Ehî Ebî Şâkir, İbn A'da el-Harîzî, Numan es-Senevî ve Ebû'l-Huzeyl el-Allaf ile yaptığı tartışmalarla öne çıkan Salih b. Abdulkuddus (h.166/783) gibi isimlerden de söz etmişlerdir.⁴ Bu bağlamda özellikle Abbasî iktidarı döneminde ortaya çıkan özgürlük ve barış ortamı, ilginç bir şekilde Aramîce'den Arapça'ya tamamen veya kısmen kendi literatürlerini tercüme etme⁵ çabalarını güçlendirmiş; yanı sıra polemikçi olarak öne çıkan bir kısım şair ve teologun Kur'ân ve İslam'a teolojik eleştirilerde bulunmalarını sağlamıştır.

¹ Mecûsî ve Dehrîlerden sadece birer yerde; Sabîilerden ise iki ayrı yerde herhangi bir kritik getirmeden bahsedilmiştir. Mecûsîler için bkz. Hacc, 17; Dehrîler için bkz. Câsiye, 24; Sabîiler için bkz. Mâide 69 ve Bakara, 62.

² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-Lâ-Ma'kûl fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Fikru'l-Arabî el-Muâsır, c.21, s.25, 1982.

³ İmâmiyye'nin önde gelen fakihlerinden biri olan Kuleynî, isnadlarıyla birlikte bu dönemde yapılan tartışmalara ışık tutacak bazı rivayetlere yer vermiştir. Bkz. Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, (tah. Muhammed Ca'fer Şemsuddîn, Beyrut Lübnan 1990), ss.129-137.

⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, -el-Fırak Ğayr-ı İslâmiyye-* (tah. Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire tsz.), s.9; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Lübnan-Beyrut, 1964 Ritter Baskısı), s.338.

⁵ Manici literatürde çevirisi yapılan eserler arasında şunlar dikkati çekmektedir: *Sifru'l-Esrâr*, *Sifru'l-Ahyâ*, *eş-Şâburgân*, *Kitâbu'l-Ferâid es-Semmâin*, *Kitâbu'l-Ferâid el-Muctebîn*, *Sifru'l-Cebâbira*, *Kitâbu'l-Faraqmatya*, *Kitâbu's-Subhu'l-Yakîn*, *Kitâbu't-Te'sîs*, *er-Resâil*. Daha fazla bilgi için bkz. Melhem Chokr, *İslamın İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (çev. A.Meral, İstanbul 2002), s.74-76.

Klasik kelim kaynaklarına bakıldığında Müslüman kelimciler,⁶ Maveraünnehir'in mitolojik karakteri ağır basan Tanrı tasavvurlarını Kur'ân'ın akıl, burhan ve bilgi ile örülen *ma'küliyet* zemininden ilham alarak eleştirmişlerdir. Bunun en güçlü örneklerinden biri de hiç kuşkusuz düalist telakkinin yaygın olduğu bölge üzerinde kurulan Büveyhî iktidarında 25 yıl gibi uzun bir süre *kadıkudatlık* yapan büyük kelimci Kadı Abdulcebbar'dır. O, genelde İslamî olmayan fırkalara, özede düalist fırkaların teolojik söylemlerine önemli eleştirilerde bulunmuştur.

⁶ Bu konuda Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (h.235), Nazzam (h.231), Kadı Abdulcebbar (h.415) gibi pek çok Mutezili isim dikkati çekmektedir. Özellikle Cahız (h.256) ve Hayyât (h.290), kaleme aldıkları eserlerinde yaşanan tartışmalara yer vermişlerdir. Yanı sıra Zeydilerden İmâm Kasım er-Ressî (h.246), Bakıllânî (h.403) ve İmâm Matürîdî (h.333/944) gibi pek çok Müslüman kelimci Senevî (düalite) düşünceye karşı ciddi bir çaba ortaya koymuşlardır. Bunu, örneğin, Hayyât'ın, İbn er-Ravendî'nin *Fadîhatu'l-Mutezile* adlı eserde ileri sürmüş olduğu iddialarını tartıştığı ve reddettiği '*el-İntisâr*'ında İbrahim en-Nazzam'ın düalist fırkalardan Menâniye'nin düalist görüşlerine yönelttiği eleştirilerde; Cahız'ın Arapça'ya çevirisi yapılan Manici eserlerin içeriklerinden söz etmesi ve bunların sadece aydınlık ve karanlıktan, şeytanların birleşmelerinden ve ifritlerin çiftleşmelerinden bahseden, hikmet, felsefe, kelim ve edebiyattan yoksun bir mit oldukları değerlendirmesinden anlamaktayız. Bkz. Cähız, *Kitâbu'l-Hayavân*, I, 55, 56, 57. Usulde Mutezile kelimine yakınlığıyla bilinen Zeydî imamlardan İmâm Kasım er-Ressî de İbn Mukaffâ'nın "*Rahman ve Rahim olan Nûr'un Adıyla*" başladığı ve düalist söylemi savunduğu eserini kritik etmiş ve bu amaçla bir reddiye yazmıştır. Bkz. İmâm Kasım er-Ressî, *Mecmuu'l-Kutub ve'r-Resâil*, (tah. Abdulkerim Ahmed Cedbân, San'a 2001), ss.321-385. Bakıllânî de düalist söylemi aydınlık ve karanlık arasındaki ezeli karşıtlık (tebâyun) ve karışma (imtizâc) durumlarının ortaya çıkardığı tutarsızlıkları göstermeye çalışmıştır. Bkz. Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, (tah.İmaduddin Ahmed Haydar, Lübnan 1987, 1. Baskı), ss.78-93. Maturidî ise benzer şekilde düalist fırkalardan Menâniye, Deysâniye, Markûniye ve Mecûsiye'nin görüşlerini bütünlük içerisinde ele almış ve skandal ve tutarsızlıklarla dolu düalist görüşleri herhangi bir kanıtama zahmetine girmeden ortaya koymanın yeterli olacağını savunmuştur. Çünkü ona göre düalist söylemin çelişki ve tutarsızlıklarla dolu bir öğreti olması karşıt bir çabanın geliştirilmesine ihtiyaç bırakmamaktadır. Bkz. Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002), ss.196-217. Milel ve Nihal tarihçiliğinin üstadı Şehristânî, büyük bir özen ve tarafsızlık içerisinde düalist fırkaları, Mâneviye ve Mecûsiye'yi ayrıntılı şekilde değerlendirmiştir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tah. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut-Lübnan tsz.), c.II/ss.257-286. Aynı çerçevede Hanbelî alimlerden Ebu'l-Ferec İbn el-Cevzî de, *Telbîsu İblîs* adlı klasik eserinde coğrafyada yaşayan kadîm dinlere, kültür ve felsefelere deskriptif olarak değinmiş; Senevî görüşleri ve Mecûsi düşüncüyü kabaca ortaya koymuştur. Bkz. Ebu'l-Ferec İbn el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, (tah.Hilmî b. İsmâil er-Reşîdî, Kahire 2000), ss. 51-52; 85-87.

İyilik-kötülük düalizmini savunan pek çok fırka olmakla birlikte Kadı Abdulcebbar, güvenilir kabul edilen Nevbahtî'nin *Kitâbu'l-Ar'a ve'd-Diyânât* adlı eserine dayanarak bazı düalist fırkaların görüşlerine yer vermiş; fakat bunun dışında kalan diğer fırkaların görüşlerini ise mitolojik karakteri çok daha fazla ağır bastığı ve görüşlerindeki tutarsızlık daha derin olduğu için dikkate almadığını ifade etmiştir. Bu çerçevede o, *Senevî* olarak nitelediği şu yedi düalist çevreden bahsetmiştir: *Maneviye, Mazdekiye, Deysaniye, Markûniye, Mahaniye, Siyamiye ve Miklâsiye*. Bu fırkaların görüşleri, kaynaklarda Maneviye fırkası olarak geçen, fakat bizim yaygın şekliyle *Maniheizm* olarak bildiğimiz Senevî çevrenin görüşleri temelinde değerlendirilmiş, Mazdekiye, Deysâniye, Markûniye, Mâhâniye, Siyâmiye ve Miklâsiye'nin görüşleri ise bu fırkanın görüşleri bağlamında bir farklılaşma olarak kısaca verilmiştir.

1. İyilik-Kötülük Düalitesi: Senevîlik ve Mecûsilik

Düalite, ontolojik, teolojik, epistemolojik ve ahlakî öğeler içeren kadîm bir düşüncedir.⁷ Bir inanç formu olarak ortaya çıkan iyilik-kötülük düalitesinin en eski köklerinin, Mısır'ın kaos ve ölüm tanrıları ile düzen ve yaşam tanrısı *Osiris* arasındaki çatışma mitolojisine dayandığı kabul edilmektedir. Fakat bu düşüncenin en yalın teolojik formunun ilk defa kadîm İran kültür havzasında Müslüman kelimcilerin derin tartışmalara giriştikleri ve pek çok fırka ile temsil edilen Senevî ve Mecûsî düşüncede ortaya çıktığı görülmektedir. Tarihsel olarak milattan önce yaklaşık VII. yüzyılda iyilik tanrısı *Ahura Mazda* tarafından peygamber olarak gönderildiğini iddia eden *Zerdüşst*, iyilik ruhu ile kötülük ruhu arasında sonu gelmeyen bir çatışmanın bulunduğunu, Nûr ile Zulmet'in birbirine zıt iki kadîm varlıklar olduklarını, âlemin bu ikisi ile ve bunların karışımından farklı terkîpler içerecek şekilde meydana geldiğini savunmuştur.⁸ Milattan sonra II. yüzyılın ilk yarısında Babil topraklarında yaşamış olan *Manî* (h.279/m.892) ise *Zerdüşst*'ün âlemin iki unsurdan oluştuğu yönündeki düalist tezi ile Hint düşüncesinin tenasüh doktrinini ve Hıristiyanlığın *teslîs* akidesini birleştirmiş; ortaya eklektik bir düalist söylem çıkmıştır.⁹ Bu tarihsel ekseninde kadîm İran düşüncesine bakıldığında düalist

⁷ Bu düşüncenin, özellikle Felsefe'de Platon, Kant ve Leibniz ile temsil edilen metafiziksel düalizme; Descartes ile anılır hale gelen ruh-beden düalizmine; olgu ile değer arasındaki mutlak bir ayrım yapan ahlakî düalizmine ve duyuşsal yolla doğrudan bilinen nesnelere ile usullama yoluyla bilinen nesnelere arasında kesin bir ayrım yapan epistemolojik düalizme temel sağlayan geniş bir etki alanının olduğu görülmektedir. Farabî'nin birbirine indirgenemeyen ruh-beden düalizmi için bkz. Eyüp Şahin, *Ruh-Beden Düalizmi*, Felsefe Dünyası, 2008/1, sayı:47, ss.185-196.

⁸ Abbas Muhammed Ğarîb, *Câe Devru'l-Mecûs*, (Mısır 2005, Mektebetu Rıdvân, 1. Baskı), s. 28 vd.

⁹ Abbas Muhammed Ğarîb, *a.g.e.*, s.31.

yapı hemen hemen her fırkanın kurucu unsuru olarak formunu ve özünü korumuş; kaynağını Nûr ve Zulmet cevherlerinin karşımından alan iyi-kötü, düzen-fesat, paklık-kirlilik vb. gibi düalist bir sfer içerisinde varlığını sürdürmüştür. Burada dikkati çeken en önemli nokta âlem ile teolojinin iç içe ve birbirine geçmiş olmasıdır. Bu, Pers inanç öğretisinin temel ve özel bir niteliğidir.¹⁰ Müslüman kelimcilerin ilgilendiği bağlam ise, düalitenin varlık üzerine kurulması ve birbirine indirgenemez İki Tanrılı bir teolojinin savunulmuş olmasıdır.

a. Senevî Söylem

Senevî teolojide âlem, birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki karşıt cevherden oluşmaktadır: *Nûr* ve *Zulmet*¹¹. Bu iki cevher, aynı zamanda ‘âlem’¹² olarak da görülmüş; *kudret*, *idrak*, *ilim*, *işitme* ve *görme* gibi sıfatlarla nitelenmiştir. Buna göre Nûr cevheri, fazilet ve iyilik sahibi, arı, pak, hoş kokulu, güzel görünümlü, tabiatı pür hayır, kerem ve fayda iken; Zulmet cevheri ise, eksik, keder dolu, pis kokulu ve kötü görünümlü olup, tabiatı açasından zarar, cimri, alçak, pislik ve salt kötüdür. şu halde âlemdeki bütün iyilikler Nûr’dan; kötülükler ise Zulmet’ten kaynaklanır.¹³ Bu temelde Nûr ve Zulmet, ezeli olarak birbirlerinin karşıtı olup bir yönüyle birbirlerine *karşımiş* (الإمتراج)lardır. Âlem, işte bu karşımdan meydana gelmiştir. Yaygın görüşe göre karşım, yatay düzlemde ve bir yönde gerçekteymiş olabileceği gibi Nûr’un Zulmet üzerine istivâ etmesi şeklinde dikey olarak da meydana gelmiş olabilir. Her iki ihtimale göre karşımın meydana geldiği yön *sonlu*; karşımın söz konusu olmadığı diğer yönler ise *sonsuz*’dur. Meşhur düalistlerden Ebû İsâ el-Verrâk, düalistlerin çoğunun Nûr’un, yön olarak kuzeyde *ezeli yükseliş* halinde olduğunu; Zulmet’in ise, güney istikametinde *ezeli düşüş* durumunda olduğunu kabul ettiklerini nakletmiştir.¹⁴

¹⁰ Ernst Cassier, *Sembolik Formlar Felsefesi II -Mitik Düşünme-*, (çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005), s.348.

¹¹ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni,el-Fırak Ğayr-ı İslâmiyye*, (tah. M. Muhammed Kasım, Mısır 1958), s. 72

¹² Bu kavram özelinde Maniheizt kozmoloji, şehristanî’de birbirini tamamlayan *iki zaman* olarak tasvir edilmiştir. Buna göre Nûr ve Zulmet’in birbirine karşması mebde’i; Nûr’un Zulmetten kurtulması ise geleceği ifade etmektedir. Bkz. şehristanî, *el-Milel ve’n-Nihal*, II/s.261.

¹³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.16. Ayrıca bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, (Beyrut-Lübnan, 1964, Ritter Bask.), s.329.

¹⁴ Bunun dışında başka görüşler de ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre Nûr ve Zulmet, her biri başka bir yöndedir; diğer bazılarına göre Nûr dikey olarak Zulmet de yatay olarak birbirine karşı konumlanmıştır. Bunun ortaya çıkardığı en önemli sorunlardan birisi de Nûr ve Zulmet arasındaki konumlanışın birbiriyle temas durumunda mı yoksa teması engelleyen bir boşluk ile mi gerçekteyiği ile ilgilidir. Fakat çoğunluğun görüşüne göre

Kozmolojik açıdan determinist olan düalistler, Nûr ile Zulmet'in birbirine karışmasını teolojik bir iyimserlikle açıklamışlardır. Bir görüşe göre *karışım*¹⁵, Zulmet'in Nûr'un sınırına dek genişlemesiyle meydana gelmiştir. Diğer görüşe göre ise Zulmet, kendi âleminde sürekli devinim içerisinde iken, karşıtı olan Nûr âlemi ile herhangi bir kasıt olmadan, tesadüfen karışmıştır. İlk görüşe göre karışım zorunlu ve doğal bir süreç olarak; ikincisinde ise Zulmet'in bilinçsiz bir eylemi olarak meydana gelmiştir. Her iki durumda da karışım, Zulmet'in Nûra zarar vermesinin önünü açmış ve bu iki cevher arasındaki kadim savaşı başlatmıştır. Bazıları, Nûr'un tamamının karanlıktan kurtulacağını; diğer bazıları ise, kurtuluş sonrasında Nûr'a ait bir cüzün karanlıkta kalacağını savunmuştur. Düalistlere göre Nûr, kurtulduğunda karışımından kaynaklanan elem ve eziyeti engellemek için Zulmet ile kendi arasında bir 'boşluk' bırakır. Bu boşluk, bir cevherlerin birbirinden bağımsız oluşlarını ifade etmekte, diğer yandan ise karışımın kısmen ve bir yönde vuku bulduğu ilkesini desteklemektedir.¹⁶

Nûr ve Zulmet arasındaki ilişki güneş ile gölge arasındaki ilişki gibi olup aralarında hiçbir boşluk bulunmamaktadır. Diğer bazılarına göre ise Nûr ve Zulmet'in karşılaşması aralarında boşluk olacak şekilde sadece yakınlık (*mucâvere*) ifade etmektedir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.10.

¹⁵ Senevî söylemde karışım sürecinin ise şu şekilde gerçekleştiği görülmektedir: Zulmet, Nûrun kendisine ait olmayan bir şey olduğunu gördüğünde sahip olduğu beş bedeni süratle Nûr'a karışmaya itmiştir. Nûr âleminin kralı da beş cins ve beş cüzden oluşan meleklerini buna karşı koymaya yöneltmiş ve nihayetinde beş aydınlık beş karanlıkla gizli şekilde birbirine karışmıştır. Bu da Zulmet'in *duman*'ının, Nûr'un *eter*'i ile; Nûr'un *ruh* ve *hayat*'ının Zulmet'in *dumanı* ile; *yangın* da *ateş* ile birbirine karışmıştır. Bu karışım da *helak* ve *yakıcılık* Zulmet'e ait *yangın*'dan; *aydınlık* ve *hayat* ise Nûr'dandır. Nûr'un Zulmet ile karışması neticesinde altın, gümüş, demir, taş, toprak vb. ağır cisimler oluştu. Sonuç olarak bütün varlıklarda var olan iyi, temiz ve faydalı yönler Nûr'dan; kendisinde iyi, temiz ve fayda bulunan şeylerin kötülük ve zarar doğuran yönleri ise Zulmet'tendir. Senevî fırkalardan biri olan Mazdekler, büyük ölçüde Maneviye fırkası ile aynı görüşleri paylaşmakla birlikte Nûr ile Zulmet arasındaki karşıtlığa daha fazla vurgu yapmışlardır. Onlara göre Nûr, *iradî* olarak eylem yaparken; Zulmet ise *amaçsız* ve *tesadüfî* olarak yapar. Çünkü Nûr, idrak sahibi iken; Zulmet, bilgisiz ve kördür. Dolayısıyla Nûr ile Zulmet'in birbirlerine kısmen karışmış olması Maneviye'de olduğu gibi bir *tercih* olarak değil *tesadüfî* olarak gerçekleşmiştir. Bazı Deysanilere göre, Nûr, Zulmet'in içindedir; karışımın bu şekilde gerçekleşmesinin nedeni Zulmet'in sert, kaba ve eziyet eden yönünü yumuşatmaktır. Onlara göre Nûr'un Zulmet'e karışması, cinslerin birbirine karışması şeklinde anlaşılmalıdır. İşin özüne bakılırsa Nûr, Zulmet'in içine girmekle aslında bir lütüfta bulunmuştur. Çünkü o, bir tercih olarak Zulmet'i ve sebep olduğu kötülükleri ıslah etmeyi arzu etmiştir. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.16.

¹⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.13.

Düalist teolojide Nûr ve Zulmet cevherlerinin her biri beş cins ve dört bedene sahiptir. Bu beş cinsin her biri hayat ve idrak sahibi olup beş duyuya sahiptir. Fakat bazlarına göre Nûr'un bedenleri, idrak edilemeyen ve tayin edilemeyen pak bir hayat içerisinde iken; Zulmet'in bedenleri ve cinsleri ise ölü ve fasittirler. Ebu İsa el-Verrâk'ın kaydettiğine göre, Nûr ve Zulmet'in filleri tabiatlarını aşmayan bir irade ve tercih olarak ortaya çıkar. Bu temelde varlıklardaki hayır-şerr ve ilim-cehalet düzeyi, Nûr ve Zulmet'in cüzlerinin varlıklardaki oranına göre değişlik gösterir. Nûr'un bedenleri *ateş, Nûr, rüzgar, su* ve *rûh*'tan oluşur. Diğerlerinden farklı olarak *rûh*, bedenlerde bir *eter* olarak hareket eder.¹⁷ Zulmet'in bedenleri ise, *ateş, karanlık, sıcak rüzgar, sis ve duman*'dır¹⁸

Düalist görüşe göre Nûr'un bedenleri her ne kadar birbirinden farklı ise de ortada 'Nûr' olmak bakımından tek bir cevher vardır.¹⁹ Bu, Hıristiyan Kelamında teslîs akidesindeki üçlü birlik; Müslüman Kelamındaki zât-sıfat ilişkisi gibi bir teolojik soruna kaynaklık etmiştir. Nûr'un ruhu ve bedenleri tabiatları gereği birbirlerine ezeli olarak fayda verirken; Zulmet'in ruhu da, ait olduğu bedenlere; bedenleri de sahip olduğu ruhlara ezeli olarak zarar verir.²⁰ Düalistler, cevheri arazları olmayan bir varoluş olarak kabul etmiş ve bu konuda üç farklı görüşe yer vermişlerdir. İlkinde, cevherlere hiçbir şekilde *araz* atfedilmemektedir. İkincisinde arazlar, cisimlerin *a'yân*'ı anlamında kabul edilmiştir. Üçüncüsünde ise arazlar *sıfat*

¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni, el-Fırak Ğayr-ı İslâmiyye, s.10-11.*

¹⁸ Duman, Senevî düşüncede insana nispetle ruh'tur. Ki bu *hummâme* olarak isimlendirilmiştir. Melhem Chokr, kadim İran kültürleri ve dinleri üzerine yaptıkları çalışmalarla bilinen Vajda ve Monnot'un, bu kelimeyi *hummâme* olarak okuduklarını; İbn Ebî Hadîd'in görüşüne dayanarak bu kelimenin düalistlerin ve Mecûsilerin düşünce, fikir ve niyet anlamında teknik bir kavram olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Bkz. Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar, s.77* vd. (dipnot).

¹⁹ Düalist söylemin dönüşüme uğradığı senevî fırkalar arasında en dikkat çekeni hiç kuşkusuz Markûnîler ve Mâhânîlerdir. Çünkü bu iki çevrenin görüşlerinde Hıristiyanlığın büyük bir tesirinin olduğu görülmektedir. Bunlara göre Nûr ve Zulmet'in yanında ne Nûr ne de Zulmet olmayan üçüncü bir varlık vardır. O, ne Nûr ne de Zulmet olmayan *mutavassıt/muadil* yani üçüncü bir ara varlıktır. O, kötülükten beri olduğu gibi Şeytan'ın azgınlığından da korunmuştur. Bu üçüncü ara varlık, Nûru gördüğünde İblis'in saldırısına uğradı. Nûr da, karışım ile oluşmuş olan âleme ruh gönderdi. Ki bu ruh, Tanrı'nın ruhudur. Onun oğlu ise İsa'dır. İsa'ya tabi olan, kadınlara yaklaşmaktan sakınan ve iğrençliklerden uzak duran kişi, şeytanın hilelerinden de emin olur. Bu görüşlerden de anlaşılabilceği gibi Markûnîler, Mesih'in öğrencileri ve kendisinden sonra gelenlerle sıkı münasebetleri olan kişilerdi. Hıristiyanlığın tesiri Mahaniye fırkası mensuplarında da bariz şekilde görülmektedir. Onlara göre, üçüncü varlık kategorisi ne Nûr ne de Zulmet cinsinden olmayıp O, bizzat Mesih'in kendisidir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e, V, s.17.*

²⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e, V, s. 11.*

olarak kabul edilmiş ve bu sıfatlar için ne cisim ne de başkası olmadıkları savunulmuştur.²¹

b. Mecûsî Söylem

Mecûsîlik, teolojisini, Senevîlikte olduğu gibi birbirine indirgenemeyen iki karşıt varlık üzerinden kurmuştur. Bu yaklaşıma göre âlemdaki iyilikler, *Ahura Mazda*, *Hürmüz* ve *Yezdân* adı verilen tanrı'ya; kötülükler ise *Ehrimen* adı verilen *İblis*'e bağlanmıştır. Daha çok *Zerdüştlük* olarak bilinen Mecûsî söylem, tarihsel olarak İran mitolojisinde kötülük ruhuna karşı mücadele eden Tanrı *Ahura Mazda*'ya²² destek vermek için *Kyumarth*²³ olarak bilinen ilk efsane kral peygambere dayandırılmaktadır.²⁴ Bu teolojide son peygamber (*hâtemu'n-nebiyyîn*) milattan önce yaklaşık yedi asır kadar önce İran'da yaşamış olan Zerdüş't olup ahir zamanda onun şeriatını ihya edecek bir *Mesih*'in geleceğine inanılmaktadır.²⁵

Mecûsîlik, iyiliğin kaynağı Allah ile kötülüğün kaynağı İblis arasındaki karşıtlık ve kadîm savaş üzerine bina edilmiş bir düaliteye dayanır. Şehristanî, bu teolojiyi Senevî söylem paralelinde Nûr ve Zulmet'in birbirine karışması (Mebde) ve Nûr'un Zulmet'ten kurtulması (Meâd) temelinde iki ilke ile özetlemiştir. İki zamanlı bir tasavvura sahip olan Mecûsî teoloji, karışımın gerçekleştiği ilk zamanda kötümser bir dünyevî yaşamı; iyiliğin kötülüğe galip geleceği ikinci zamanda ise iyimser bir geleceği savunmuştur. Burada Mecûsîlerin Senevîler gibi iki kadîm varlık anlayışına sahip olmadıklarını ifade etmek gerekir. Onlar, iyiliğin kaynağı *Ahura Mazda*'yı *kadîm* olarak; kötülüğün kaynağı İblis'i ise *mahlûk* olarak kabul

²¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.11.

²² İran kadîm düşüncesinde *Ahura Mazda*, gökleri yükselten, yeryüzünü yayan ve melekleri yaratan en yüce Tanrı olarak nitelenmektedir. *Kyumart* ve *Zerdüş't* ise onun elçileri olarak kabul edilmektedir. Abbas Muhammed Ğarîb, *Câe Devru'l-Mecûs*, s. 26.

²³ *Kyumart* hakkında üç görüş bulunmaktadır. İlkine göre o, ilk insan *Adem*'in oğludur. İkincisine göre o, *Nuh*'un soyundan *İrem*'in oğludur. Üçüncüsüne göre ise o, bir bitki gibi yerden bitmiş bir kişidir. Şehristanî'nin *Kyumersiye* olarak bahsettiği fırka, bu üçüncü görüşün bir inanca dönüşmesiyle oluşmuştur. Bu fırka, senevî düşüncedeki gibi Nûr ile Zulmet arasındaki kadîm mücadelenin bulunduğunu ve Mecûsî fikre paralel olarak iyiliğin kaynağının kadîm; kötülüğün kaynağının ise 'mahlûk' olduğunu savunur. Abbas Muhammed Ğarîb, *Câe Devru'l-Mecûs*, s. 26. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.II, 257, 261, s. 261.

²⁴ Şehristanî, kral-peygamber imgesinin acem kültür havzasında önemli yerinin olduğu tespitine yer vermiş ve insanların kralların iradesine göre din tercihinde bulduklarını ve bunu tesis etmek üzere de Müslüman kültürdeki 'Kadıkudatlık' müessesesi gibi adına "Mûbizân" denen bir din kurumunun öne çıktığını belirtmiştir. Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.II, 257, 261.

²⁵ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni -el-Firak Ğayr-ı İslâmiyye*, V, s.72.

etmişlerdir.²⁶ Bu bağlamda Nevbahtî, çoğunluğun, Allah'ın 'kadîm', Şeytan'ın ise Allah'ın düşüncesinden doğan *muhdes* bir varlık olduğunu kabul ettiklerini nakletmiş²⁷; âlemin *muhdes* olduğu konusunda ise tam bir görüş birliği içerisinde olduklarını söylemiştir.²⁸

Kadı Abdulcebbar'a göre İblis'in Tanrı'nın fikir ve kaygısından doğması kabul edilebilir bir görüş değildir. Çünkü fikir ve kaygı bir şeyin meydana gelmesinde *sebeb* olamaz. Herhangi bir sebep aracılığıyla ortaya çıkan şey, gerçekte sebebin failine ait bir eylemdir. Bu da sebebin *muhdes* olması demektir.²⁹ Şeytan *muhdes* ise söz konusu *kaygı*, *aşağılık* ve *kokuşmuş şey* de *muhdes* olmalıdır. Eğer Tanrı'daki kaygı düşüncesi, aşağılık ve çürümüş şey kadîm ise, o zaman, Allah'ın kadîmliği ve kendisi dışındaki varlıkların hadisliği ilkesi birbiriyle çelişmiş olur. Mecûsiler Şeytan'ı doğuran nedenlerin de 'hâdis' olduklarını kabul ediyorlarsa, bu, kötülüğün nedeninin Allah olmasını gerektirir. Buna göre Şeytan'ın varlık nedeni Allah ise o zaman neden kötülüğün ve zararların kaynağı olarak Allah esas alınmamıştır?³⁰ ya da Allah'ın fikrinden ve kaygı içine düşmesinden doğduğu iddia edilen Şeytan'ın sayısı neden bir de birden çok olmamıştır?³¹ Kadı Abdulcebbar, 'Şeytan, Allah'ın fikrinden ve kuşkusundan doğmuştur' görüşünün, Şeytan'ın kadîm olmasını gerektireceğini söylemiştir. Zira ona göre tevlid yoluyla meydana geldiği iddia edilen bir şeyin varlık hükmü, tevlid ettiği varlık ile aynı olmalıdır.³² Burada Mecûsî söylemde İblis'in Tanrı'nın kaygı yüklü fikrinden doğması ile Müslüman filozofların varlığın Allah'ın bilgisinden sudur etmesi arasında ilginç bir paralellik

²⁶ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s.II, 261.

²⁷ İlk görüşe göre Allah ve Şeytan, cisimi olmayan kadîm varlıklardır. (Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, cisim olmama durumunu tam bir *rûhânîlik* hâli olarak açıklamıştır. Bkz. *Telbîsu İblîs*, s.85.). Buna göre Allah, âlemi yaratan varlık olup oradaki bütün hayırlar da ona dayanır. Âlemde ortaya çıkan bütün şerler ise İblis'ten yani Şeytan'dandır. İkinci görüşe göre ise, Allah da Şeytan da cisim olup kadîm varlıklardır. Üçüncü görüşe göre ise Allah cisimdir, Şeytan ise cisim değildir. Son görüşe göre de Şeytan cisim olup Allah cisim değildir. Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî –el-Fırak Ğayr-ı İslâmîyye-*, s.71.

²⁸ Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, Şeytan'ın Allah'tan nasıl çıktığı konusunda ileri sürülen Mecûsî görüşleri dört maddede özetlemiştir: İlkine göre İblis, Allah'ın kendi otoritesinin zaafa uğramasından kaygı duymasıyla ortaya çıkmıştır. İkincisine göre o, varlıkların en yücesi olarak bir konuda içine düştüğü kuşkudan doğmuştur. Üçüncüsüne göre ise İblis, Allah ile birlikte ezeli olarak var olan aşağılık bir şeyden meydana geldi. Dördüncü görüşe göre de İblis, Allah ile birlikte ezeli olarak var olan çürümüş bir şeyden doğdu. Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.71-72.

²⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.76.

³⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.76.

³¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.78.

³² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.78.

dikkati çekmektedir. Zira ilkinde İblis, ilahî düşünceden; ikincisinde ise varlık, ilahî bilgiden doğmuştur.

İyilik ve kötülük birbirine indirgenemez iki hüküm olduğu için Mecûsîler de kötülüğün Allah'tan, iyiliğin de Şeytan'dan meydana gelmesini imkânsız bulmuşlardır.³³ Çünkü iyi ile kötü arasında tam bir karşıtlık söz konusudur. Onlara göre zarar doğuran varlıkların ruhları Allah'ın fillerinden; bu ruhların cesetleri ise İblis'tendir. Âlemde iyilik ile kötülük arasında yani Allah ile İblis arasında sonu gelmeyen bir mücadele ve savaş vardır.³⁴ Bu bütünlükte Kadı Abdulcebbar, Mecûsîlerin İblis'in Tanrı'nın kaygısından doğduğuna ilişkin görüşünü şu şekilde eleştirmiştir: İblis ya kendi kendine var olmuş olabilir ya da kadîm bir zat olarak Allah tarafından meydana getirilmiş olabilir. İlk ihtimale göre cisimler, arazlar, hayır ve şerr de dahil bütün her şey aynı şekilde yani muhdis olmadan kendiliğinden meydana gelmiş demektir. Bu, hayır ve şerrin kaynağı olarak kabul edilen Allah ve Şeytan'ın varlığını gereksiz ve anlamsız hale getirecektir. Hâlbuki mahiyeti sonradanlık taşıyan nesne ve varlıklar, kudret sıfatına sahip bir varlık tarafından meydana getirilmiş olmalıdır. Bu kendiliğinden meydana gelmiş olma olasılığını sıfırlayan bir şeydir.³⁵

Kadı Abdulcebbar, Mecûsîlerin, Şeytan'ın vesvese ve kötülüğe çağırmasını da, kötülüğün kaynağının Şeytan'ın kendisi olduğu görüşlerine gerekçe yaptıklarını söylemiştir. Onlara göre vesvese ve kötülüğe çağırın Allah olamayacağına göre o zaman, kötülüğün kaynağı bu çağırının sahibi Şeytan olmalıdır. Kadı Abdulcebbar, Şeytan'ın vesvese vermesinin kötülüğün meydana gelmesini zorunlu kılmayacağını savunmuş; iyi ya da kötü eylemin, gerçekte, kişinin tercihi ile herhangi bir zorunluluk olmaksızın meydana geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla eylem, kişinin kendi özgür iradesi, tercih ve yönelimi ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum, kötülüğün Şeytan'dan olduğu iddiasını boşa çıkarmaktadır.³⁶ Mecûsîlerin Tanrı ile Şeytan'ı karşı karşıya getiren düalist söylemini mitolojik olmakla birlikte son derece tutarsız bir inanç biçimi olarak değerlendiren³⁷ Kadı Abdulcebbar, *muhdes* bir varlık olan

³³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.72.

³⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.76.

³⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.75.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.78.

³⁷ Kadı Abdulcebbar, Mecûsî düalitesinin tutarsızlığını ortaya koyarken mensubu olduğu geleneğin önde gelenlerinin cedel mantığıyla geliştirdikleri tartışma ve ikna edici bazı örneklere yer vermiş ve şöyle demiştir: “Beşerî düzlemde kişi, herhangi bir kişiyi öldürebilir, sonra da bundan pişmanlık duyabilir. Yanı sıra iyi ve kötü eylemlerde bulunabilir. Hatta Mecûsî olduktan sonra Yahudî olabilir veya Yahudî olduktan sonra Mecûsî olabilir. Aynı şekilde kişi, kendisi ile ilgili olarak “ben şeytanın bir eseriyim” de diyebilir. Bu iki örnek, Mecûsî yaklaşımın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Çünkü söz

İblis'in dünyaya girmesi ve izzet sahibi kadim varlık Allah ile savaşması ile ilgili anlatıları tam bir hurafe yığı olarak görmüştür. Bu sebeple dikkate alınacak bir muhtevadan yoksun olduğunu ifade etmiştir. Çünkü nasıl olur da kadim bir varlık ile onun fikrinden ve kuşkusundan doğmuş olan bir varlık olan şeytan birbiriyle savaşabilmektedir? Bu, Hıristiyanlara göre Tanrı'nın Oğlu İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi bir şeydir.³⁸

2. İyilik-Kötülük Düalitesinin Eleştirisi

Kadı Abdulcebbar, Senevî ve Mecûsî söylemleri, buluştukları şu iki iddia temelinde kritik etmiştir. Buna göre,

1. Âlem, iyiliğin kaynağı Nûr ve kötülüğün kaynağı Zulmet'in cüzlerinin karışımından oluşmuştur.

2. Elem veren her şey kötü; lezzet veren her şey ise iyidir.

Bu önermelerden ilki kozmolojik diğer ise etik olup aralarında birbirini tamamlayan bir ilişki vardır. Kadı Abdulcebbar, ilk bağlamda, âlemin iki karşıt ve kadim cevherden oluştuğu tezini ve âlemde arazların bulunmadığı görüşünü tartışmıştır. Bu çerçevede o, karışım ve cevher ve determinizm tartışması yapmıştır. İkinci bağlamda ise Kadı Abdulcebbar, iyi-kötü farklılaşmasının fail farklılaşmasına götürmesinin hiçbir makul gerekçesinin olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü cins farklılaşması, aslında tek bir cevherin iki şekilde gerçekteşebilme imkânıdır. Bu da failin bir şeyin kendisine ve zıddına eşit değerde kadir olması demektir.

a. Âlem Tasavuru

Düalist söylem, âlemden yola çıkarak geliştirilmiş bir teolojidir. Bu nedenle teoloji ile kozmoloji bir arada ve birbirini tamamlayacak şekilde yer almaktadır.³⁹ Kadı Abdulcebbar, diğer kelamcılar gibi düalist söylemin tutarsızlıklarla dolu

konusu örnek, kişinin faydalı-zararlı iyi-kötü eylemleri yapan kişi olması anlamına gelmektedir. İkinci örnekte ise kişi, sözünde doğru ise iyi bir şey yaptığı için çelişik bir durum ortaya çıkaracaktır. Bu bağlamda Mecûsilere şöyle denir: Siz neden zararlı bedenlerin ruhları Allah'tandır, bu bedenlerin kendileri ise şeytan'dandır, görüşüncesiniz? şayet bu soruya, zarar ruhlardan değil bedenlerden kaynaklanmaktadır derlerse, o zaman, ruh olmadan zararın bedenden meydana gelmesi nasıl mümkün olabilir? O zaman, zarar bedenden değil ruhtan kaynaklanır görüşünü benimsemelisiniz. Ruh olmadığında beden hayatiyetini yitiriyor ve kötülük ortaya çıkamıyorsa, demek ki kötülük ruhtan gelmiştir. Bu da ruhun şeytan'dan olması anlamına gelir. Diğer zararlı fiilleri de Allah neden yapmış olmasın?" Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.78.

³⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.79.

³⁹ Düalist söylemin kozmolojisi ile teolojisi arasındaki ilişki için bkz. Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl*, Ankara 2011, ss.125-195.

mitolojik bir karakter taşıdığını⁴⁰ ifade etmiş, âlemden yola çıkarak savunulan düalist teolojii kritik etmiştir. O, bu konuda büyük oranda akla ve Ortaçağın varlık kuramı cevher-araz metafiziğine dayanmıştır. Ona göre düalist söylemin içine düştüğü en çarpıcı tutarsızlık, Nûr ve Zulmet'in *karşıt* (المباین) ve ezeli (القديم) iki varlık olarak benimsenmesi ve kesişim yönlerinden birinde (على وجه) birbirlerine karışmış (الإمتزاج) olduklarının savunulmasıdır.⁴¹

Bu bakımdan Kadı Abdulcebbar, önce konunun âleme dayanan temelini tartışmaya açmış, daha sonra ise bunun teolojik köklerini irdelemiştir. Düalist söyleme göre âlem, iyilik ve kötülük cevherlerinin karışımından oluşmuş olup araz olarak nitelenebilecek bir nitelik ihtiva etmemektedir.⁴² Kadı Abdulcebbar ise âlemin cevher ve arazların toplamından oluştuğunu, bütün varlıkların cevher açısından benzeşik, arazlar açısından ise birbirinden ayrılan sıfatlara sahip olduklarını savunmuştur.⁴³ Bu temelde Nûr ve Zulmet, düalist söylemde birbirinin zddi iki cevher iken; Kadı Abdulcebbar'a göre ise *araz* hükmündedirler. Çünkü idrak edilebilen cisimler, *mahal*'siz var olamayacağına göre cevher de *araz*'sız var olamaz.⁴⁴ Bunu, cisimlerin varlıklarını sürdürdükleri halde bir durumda var iken başka bir durumda yok olabilen niteliklerinden zorunlu olarak bilmekteyiz.⁴⁵ Ona göre düalistlerin arazları kabul etmeleri gerekir. Çünkü Nûr ve Zulmet, başka bir şey olmadan nasıl hayrın ve şerrin kaynağı olabilir? Bu sorunun yanıtı, ortada, biri Nûr ve Zulmet'in kendisi, diğeri ise, bu ikisinin kaynaklık ettiği iyi ve kötü iki şeyi gerektirir. Yanı sıra âlemden her şey cevher ve mahiyet olarak 'benzeşik' olduğuna göre, o zaman, Nûr ve Zulmet'e bağlanan bir karşıtlıktan ve bunların karışımından da söz edilemez. Düalistler *hayır-şerr*, *lezzet-elem* gibi ahlakî karşıtlıkları kabul ediyorlarsa, bunlardan daha açık olan *hareket-sukun*, *ictimâ-iftirak*, *te'lîf* ve *i'timâd* gibi diğerk arazları da kabul etmeleri gerekir. O, düalist söylemin âlemin iki cevherin karışımından oluştuğu ve varlığın da karşıtına değil benzerine delalet ettiği iddiasını da cevher kavramı üzerinden eleştirmiştir. Ona göre cevher, uzamlı olmayı, o da bir yönde olmayı zorunlu kılar. Dolayısıyla cevher bir yönde olmaksızın var olamaz. Bu ise, ancak cevherin sonradanlık ifade eden bir mana ile var olabileceği anlamına gelir ki böylesi bir durum, düalist çevrelerin kadîm cevher nazariyesini çürüten bir şeydir.⁴⁶

⁴⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.15, 23, 79.

⁴¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.22.

⁴² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.22.

⁴³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.23.

⁴⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.23.

⁴⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.24.

⁴⁶ Abdulcebbar, *el-Muhit bit'Teklif*, (tah. Ömer Seyyîd Azmî, Kahire tsz.), s.199.

Müslüman kelamcılara göre âlem, tevhîd'e temel sağlayan en güçlü varlık delilidir. Bu delil, cisimlerin oluş hâlinde olması yani her bir cismin bir yönde olması özelinde tevhide götüren teolojik bir zemin olarak kullanılmıştır. Kadı Abdulcebbar da bu ilkeyi paylaşmış ve varlıkların oluş keyfiyetini, bir şeyin bir durumda mümkün olmakla birlikte sol yerine sağa hareket etmesi ve başka bir durumda da mevcut yönlerden başka bir yönde olması' olarak açmıştır.⁴⁷ Varlıkların olasılıklar içerisinde sürekli farklılaşan oluş (الكون) durumu, cevheri bir yönde olmaya götüren bir *mana* (المعنى) olmaksızın düşünülemez. Aksi halde cevher için mümkün yönler, eşit olasılıklar olarak ne hareketten ne de karşıtıdan söz edilemeyeceği bir durum ortaya çıkaracaktır.⁴⁸ Bu bağlamda düalistlerin kadîm cevher ilkesini de eleştiren Kadı Abdulcebbar, bu görüşe göre cevherin kadîm olması sadece bir yönde ezeli şekilde bulunması anlamına gelecektir. Bu ise yönler arasında intikal ettiği zorunlu bilgisine sahip olduğumuz cevherin mümkün yönlerdeki farklılaşmasını imkânsız kılar.⁴⁹ Şu halde cevher için kadîmlikten söz edilemez. Çünkü kadîm oluş, bütün zamanlarda bir şeyin hep aynı ve eşit durumda olması demektir.⁵⁰

Varlık açısından bakıldığında iyilik-kötülük düalitesi, aslında kendi içerisinde sadece iki cevherden oluşmaz. Çünkü Nûr ve Zulmet, beşli bir kombinasyonla bedenleri, ruhları, sıfatları olan bir çokluk ifade etmektedir. Yanı sıra Nûr aleminin kralı olarak kabul edilen *Ebû'l-Azâme*'den ve Zulmet'in kralı olarak kabul edilen *Hemâme*'den de söz edilmektedir. Bu durum, Kadı Abdulcebbar'a göre, şu iki ihtimal üzerinden kritik edilebilir: Nûr ve Zulmet'e nispetle kullanılan ruh, beden ve kral gibi kavramlar ya sıfat olarak ya da başka bir şey olarak savunulabilir. İkinci ihtimal dikkate alınırsa, bu durumda örneğin kral *Ebû'l-Azâme* ya da Zulmet'in kralı *Hemâme* sonradanlık hüküme (hâdis) sahip olması gerekecektir. İlk ihtimal üzerinden gidilirse, o zaman da, söz konusu sıfatın makul bir gerekçeye dayanıp dayanmadığına bakılır. Sonuç olarak Nûr ve Zulmet'in dışında sıfat kavramına yer vermek de cevher kavramından yola çıkarak savunulan düaliteyi temelinden sarsacaktır. Bunun dışındaki ihtimaller ise geçersizdir. Zira makul olmayan hiçbir şey üzerinde konuşulamaz.

Kadı Abdulcebbar'ın kritik ettiği diğer bir husus ise Nûr ve Zulmet'in bir yandan karşıt diğer yandan kadîm cevherler olarak aynı hükme bağlanmasıdır. Onlara göre bu iki kadîm varlıktan birinin sıfatı diğerinin sıfatı ile karşıtlık içerisindeydi. Şu halde ikisinin cinsleri farklı ve birinin tabiatı diğerinin tabiatına

⁴⁷ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.38.

⁴⁸ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.43, 45.

⁴⁹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.72.

⁵⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, s.146.

ters; biri için mümkün olan diğeri için imkânsızdır. O, her iki cevherin kadîm olmasının karşıtlık durumunu ortadan kaldıracağını ve söz konusu cevherleri ‘benzeşik’ kılacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla kadîm oluş açısından aynı hükme sahip iki varlık karşıt değil benzer olması gerekir. İkisi de kadîm iseler, iddia ettikleri gibi, o zaman birinin sahip olduğu sıfat diğeri ile karşıt olmaması gerekir. Bu durumu şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: Nûr ve Zulmet birbirine zıt ise her ikisi aynı veya benzer sıfatlara sahip olamazlar. Aynı sıfatlara sahiplerse birbirlerine zıt olamazlar. Çünkü bu durumda eşit olmuş olurlar. Bu paralelde Zulmet cevheri, kadîm, mevcûd ve fâil olarak nitelenemez.⁵¹ Örneğin Zulmet’in ‘varlık’ olarak nitelenmesi bir övgüdür, kîdem de öyle. Bu nedenle Zulmet’in noksanlık ifade eden sıfatlarla nitelenmesi gerekir. Aynı şekilde Nûr da tamamen övgü sıfatlarıyla nitelenmelidir. *Ölüm, noksanlık ifade eden bir şeydir* görüşleri de doğru değildir. Çünkü o, zararın yok olmasına neden olabildiği gibi faydanın yok olmasına da neden olabilmektedir. Bu durumda nasıl oluyor da ölümün övgü anlamı yergi anlamından daha zayıf kalabilmekte ve eksiklik olarak görülebilmektedir?⁵²

Kadı Abdulcebbar, düalistler tarafından Nûr ve Zulmet’e atfedilen beden, ruh, *Ebû'l-Azâme* ve *Hemâme* gibi kavramları *sıfat* olarak ele almış ve tartışmayı daha da derinleştirmiştir. Ona göre aklın delaleti ile sabit olduğuna göre hayy oluş, zât’ın kendisine sahip olduğu bir sıfattır. Yanı sıra aynı şey, idrak, ilim ve kudret sıfatları için de söz konusudur ki bu durum, düaliteyi aşan bir ‘çokluk ortaya çıkarmaktadır. Halbuki düalist teze göre Nûr, tek bir cevher olduğu için herhangi bir sıfata sahip olması mümkün değildir. Çünkü bu durum, düaliteyi ortadan kaldıran bir çelişkiye neden olur. Kadı Abdulcebbar, bu sıfatların Nûr ve Zulmet cevherlerinde cevherin kendisi olarak düşünülmesinin imkânsız olduğuna vurgu yapmıştır. Çünkü insana nispetle bu sıfatlar birer *mana* olup zât’ın kendisi değildir. Şu halde tek bir cevher ve bütün olarak Nûr’un ve Zulmet’in hükmünün, kendisi olmayan şey ya da şeyler için de geçerli olduğu savunulamaz.⁵³

Düalistlere göre hayrı yapan varlık, hayrın türlerini de yapabilir. Fakat aynı şey hayrın kaynağı olan Nûr için söz konusu olamaz. Kadı Abdulcebbar, burada bir şeyi yapmanın, o şeye ait bütün türleri de yapabilmeyi mümkün kılması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre düalistlerin bu gerekliliği reddetmeleri, Nûr cevherinin biricikliğini koruma endişelerinden kaynaklandığına dikkati çekmiştir. Çünkü söz konusu durumu, sonuç olarak üçüncü, dördüncü ve beşinci failin imkânının önünü açmakta ve düaliteyi ortadan kaldıracak bir delalet sağlamaktadır.⁵⁴

⁵¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.66.

⁵² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.66.

⁵³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.27.

⁵⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.27.

Kadı Abdulcebbar, iyilik-kötülük düalitesinin birbirine indirgenemeyen ve karşıt hükümler olarak tanımlanan hayır-şerr ekseninin *imkân* açısından tek bir şey olduğunu savunmuştur. O, bunu şu önerme ile ifade etmiştir: *Bir şeye kadir olan zıddına da kadirdir*. Buna göre iyiliğe kadir olan kötülüğe de kadirdir. Bu anlamda Nûr ve Zulmet, eşit düzeyde iyiliğe de kötülüğe de kaynaklık edebilirler. Kadı Abdulcebbar, bu bakış açısını ait olduğu Mutezili geleneğin önde gelen üstatlarının Nûr ve Zulmet konusundaki örneklemeleleriyle daha da açık hale getirmiştir. Örneğin gecenin karanlığı, kişinin göremediği için kuyuya düşmesine ve idrak zaafiteyi içinde olduğu için de başma büyük bir musibetin gelmesine sebep olabileceği gibi; hayat tehlikesi içerisinde iken kişinin gizlenmesine, zalimin elinden ve öldürülmekten kurtulmasına da imkan verebilir. Yanı sıra gündüzün aydınlığı ve ışığı, düşmanın planlarını gerçekleştirmesini sağlayarak insanların öldürülmesine sebep olabileceği gibi; kişiye başına gelmek üzere olan herhangi bir musibetten kurtulmasına vesile olabilir. Ya da başkasının malını çalma eylemi, hırsız için sevinç ve mutluluk nedeni; mal sahibi için üzüntü ve keder nedenidir. Aynı şekilde kişinin kin ve nefret duygularıyla başkasının çocuğunu katletmesi, katilde tatmin duygusu; öldürülen çocuğun ailesinde ise aynı eylemden dolayı derin bir üzüntü ve keder yaratır. Bu ve bunun gibi pek çok örnek de göstermektedir ki bir şey/fâil, iki karşıt değer hükmüne kaynaklık edebilir.⁵⁵

İyilik-kötülük düalitesi, âlem tasavvuru açısından sıkı bir determinizmi savunur. Buna göre Nûr, zorunlu olarak iyiliğin kaynağı iken; Zulmet de zorunlu olarak kötülüğün kaynağıdır. Çünkü düalistler açısından Nûr ve Zulmet, tabiatları gereği hayır ve şerr iradesine sahiptirler. Kadı Abdulcebbar, bu yaklaşımı tecrübeden yola çıkarak reddetmiştir. O'na göre determinist görüşün Nûr ve Zulmet'in birbirine karşıttığı ve alemin bu karşımdan oluştuğu tezi ile apaçık bir şekilde çelişmektedir. Çünkü her şeyin kendi içerisinde zorunlu olduğu bir varoluşta karışım mümkün olmadığı gibi var olduğu iddia edilen zıtlığın karışım sonrasında devam etmesi de düşünülemez.⁵⁶ Dolayısıyla tabii zıtlık, karışmayı imkansız kılar. Zira kadîm olduğu savunulan bir şeyin tabiatı hiçbir şekilde değişmez.⁵⁷

Bu çerçevede Kadı Abdulcebbar, *zıtlık* ve *karışım* arasındaki ilişkiyi irdelemiştir. Bu husus Mutezili kelamcılar tarafından olduğu kadar Bakillanî, Maturidî ve Zeydî İmam Kasım er-Ressî gibi kişiler tarafından da tartışılmıştır. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesine göre düalist düşüncedeki Nûr ve Zulmet cevherleri arasında var olduğu ileri sürülen zıtlık, âlemde var olan hayır ve şerr arasındaki farklılaşma ve karşıtlık üzerine bina edilmiştir. Bu temelde düalist söylemde temel

⁵⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.30.

⁵⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.27.

⁵⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.27.

tez şudur: *Nûr'un tabiatı ile Zulmet'in tabiatı arasında iktiza olarak zıtlık vardır. Zıtlık sonrasında karışma, karışma sonrasında zıtlık mümkündür.*⁵⁸ Kadı Abdulcebbar'a göre 'zıtlık' tek bir cins olup cevherlerle değil oluşlarla (الذکوان) ilgilidir. Aksi halde Nûr ve Zulmet'in tabiatlarının bir gereği olduğu hiçbir şekilde savunulamaz. Bu da Nûr ile Zulmet'in birbirine karışmasının bir *hudus* olarak meydana geldiği anlamına gelir ki karışma, neden süreç içerisinde o zaman gerçekleşti de daha sonra gerçekleşmedi. İhtiyarlığın olmadığı yerde bu sorunun yanıtı yoktur. Bu sebeple Nûr'un Zulmet'e karışma gerekçesi ve neden Zulmet'e karışmamış olan diğer aydınlık tabii olarak Zulmet'e karışmadığı açıklanamaz. Aslında cevher, özü açısından tek bir şey olduğu için Nûr'un tamamının Zulmet'e karışmasını gerektirir. Nûr cevherinin cüzleri, sahip olduğu beş yönde sonsuzdur. Bu, Nûr ve Zulmetten tabii olarak meydana gelen hayır ve şerrin sonsuzluğu anlamına gelir. Nûr ve Zulmet'in cüzleri ve hudusları sonlu değilse, o zaman, hareketlerin sonluluğunun imkânsız olması demektir.⁵⁹ Yanı sıra o, Nûr ve Zulmet arasındaki zıtlık ile karışma arasındaki ilişkiye ve tutarsızlığa dikkat çekmiştir. Bu konuda düalist çevreler arasında birbirine yakın üç görüşün bulunduğunu söylemiştir. İlk görüşe göre karışım, süreç içerisinde Zulmet'in tercih ve yönelimi ile ortaya çıkmıştır. İkinci görüşe göre söz konusu karışım, Nûr aleminin yönelim ve tercihinin bir neticesidir.⁶⁰ Üçüncü görüşe göre ise karışım, herhangi bir kasıt olmaksızın Nûr ve Zulmet'in ittifakı ile meydana gelmiştir. Her üç yaklaşımda da anahtar kavram yönelim ve tercihtir. Kadı Abdulcebbar, haklı olarak yönelim ve tercih ile Nûr ve Zulmet'in zorunlu olarak görülen tabiatları arasında çelişki bulunduğuna dikkati çekmiş ve bir şeyin tabiatının, yönelim ve tercih yoluyla değişmeyeceği eleştirisinde bulunmuştur. Çünkü Nûr ve Zulmet, ancak kendi tabiatları ile sınırlıdır. Bu nedenle ortada tabiatları karşıtlık üzerine kurulu bir durum varsa, o zaman, ikisinin tercihi sonucunda Nûr ve Zulmet'in tabiatlarında olmayan bir şeye yani 'karışma' ilişkisine girmeleri nasıl savunulabilir? Bunun imkânsızlığı, cinslerin değişmesi, zıtların birleşmesi ve bir mekânda iki cevherin bulunması gibidir. Karışma, süreç içerisinde Nûr ve Zulmet'in tabiatları çerçevesinde de meydana gelmiş olamaz. Çünkü bir şeyin tabiatı, süreç (evkât) içerisinde değişmez. Çünkü zorunluluk atfedilen bir cevherin durumu ile özgür irade sahibi kişinin durumu aynı değildir. Zira kişi, kendi kasdı ve yönelimi ile eylemde bulunmakta iken; düalist söyleme göre Nûr ve Zulmet iki kadim varlıklar olarak tabii şekilde eylemde bulunuşlarıdır. Dolayısıyla "zıtlık, tabii ve zorunlu olarak meydana gelmiştir" görüşü savunulamaz. Çünkü tabii, 'tekrar' yasasına göre işler, yani döngüselidir.

⁵⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.44.

⁵⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.29

⁶⁰ Kadı Abdulcebbar, bu Senevî görüşe şu şekilde bir eleştiride bulunmuştur: Nûr cevheri, iyiyi ihtiyarî olarak yapıyorsa, o zaman, neden hayrı şerre tercih etmiş olarak böylesi bir tercih iradesi ortaya koymuş olmasın?

Tabiielik yasında önceden olmayan bir Şeyin sonradan meydana gelmesi kabul edilemez.

b. İyilik-Kötülük Tasavvuru

İyilik-kötülük düalitesinin diğer bir tezi de iyiliği hazza ve Şerri de elem'e indirgemesi; her bir hükmün kaynağını mutlak anlamda birbirinden ayırmasıdır. Buna göre iyilik ve kötülük, varlığın ve dolayısıyla da teolojinin birbirine indirgenemez iki değeri ve hükmüdür. Doğruluk, ilim, fil, akıl ve lezzet Nr cevherinden; bu hükümlerin karŐıtıları da Zulmet cevherindedir. Buna göre iyilik-kötülük ve adalet-zulüm gibi karşıtı eylemler hiçbir Şekilde aynı kaynağa dayandırılmazlar. Zira bir Şeyi hareket ettiren ile onu hareketsiz kılan Şey aynı olamaz. Aynı Şekilde faydanın kaynağı zararın kaynağı olamaz. Bu, bir Şeyin kaynamasına neden olan Şey ile o Şeyin donmasına neden olan Şeyin aynı Şey olduğunu savunmak gibi imkânsız bir Şeydir.⁶¹

Kadı Abdulcebbar, iyilik-kötülük dalitesini imkân açısından ele almış ve reddetmiştir. Bu bakış açısının çıkıŐ noktası beŐerri düzlemde kişinin, iki farklı zamanda hatta aynı anda hem iyiliği hem de kötülüğü yapabilme imknına sahip olmasıdır. Dolayısıyla filin iki karşıtı hükme açık eylemde bulunma imknında olması hayrı yapan ile Şerri yapanı birbirinden ayırmanın gerekçesinin olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda hayat sahibi kadir ve fail olan kişi, sahip olduğu czler çok olsa da zt olarak tek bir Şeydir. Bu nedenle ztı ve birliğini parçalamanın ve czlere dayandırmanın kabul edilebilir bir nedeni gösterilemez.⁶² Ona göre, bu bakış açısını, cinslerin farklılaşmasının faillerin farklılaşmasını gerektirmediği gerekçesiyle reddetmiştir. Diğer bir deyiŐle imkân açısından bakıldığında iyilik ve kötülük farklı failer gerektirmez. Kaldı ki bu görüş, düalistlerin, failerin cinsleri adedince fail kabul etmeleri anlamına gelir ki bu yaklaşım düaliteyi temelinden sarsar.⁶³ Cinsin farklılaşmasını kabul etmek, hayrın birden çok failinin olabileceğini kabul etmek anlamına geleceği için Seneviler⁶⁴ hayrın tek cins olduğunu savunmuŐlardır. Bu nedenle doğruluk, Senevilere göre, bir mana değildir. Aynı Şekilde hayrı ve Şerr tabii olarak iyi ve kötüdür, dolayısıyla birbirlerine dönüŐmeleri imkânsızdır.⁶⁵ Kadı Abdulcebbar'a göre tek cinse sahip bir Şey, sıfatının farklılaŐması temelinde iyi ve kötü hükmüne sahip olabilecek Şekilde meydana

⁶¹ Düalist söylemin kötülük sorununa yaklaşımı için bkz. Metin zdemir, *Maturidi'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı*, (*Maturidi'nin Düşünce Dünyası* adlı derleme çalışması içinde, editör. Ő.A.Düzgün, T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011), s.383.

⁶² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.29.

⁶³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.31.

⁶⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.36.

⁶⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.37.

gelebilir. Bu, iyi ve kötünün birbirine indirgenemez karşıtlığını reddeden ve şeylerin gerçekleşme niteliklerine bağlı olarak ortaya çıkan arızî bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında lezzet, bir tür elemdir. Çünkü lezzet ile elem arasındaki fark, ilkinde şehvet; ikincisinde nefsin yadsınması gibi bir farklılaşmanın ortaya çıkmasıdır. Kaldı ki kişi, lezzet aldığı bir şeyden elem duyabileceği gibi iki farklı zamanda söz konusu şeyden lezzet ve elem duyabilir. Buna uyuz hastası kişi için lezzet veren bir şeyin, hastalık sonrasında elem veren bir şeye dönüşmesini örnek verebiliriz.⁶⁶ Beşerî düzlemde kişi, bir şeyi bilirken başka bir şeyden de bî-haber olabilmektedir. Bir şeyi irade ederken, başka bir şeyi istemeyebilmektedir. Burada tek bir kişi için bilen-bilmeyen, irade eden-irade etmeyen gibi karşıt durumlar söz konusu olabilmektedir.

Kadı Abdulcebbar'a göre birleşme ve ayrışma gerçek anlamda birbirinin zıddı değildir. Ayrışma, birleşmeye varoluşta bir *mücâvere* yani yakınlık olarak zıtlık taşır. Faydalı olanın zararlı olması ise arzu ve nefret farklılaşmasının mümkün olması dolayısıyla iki kişi için ya da iki farklı zamanda bir kişi için imkânsız değildir. Fakat bir şey, kişi için aynı anda hem faydalı hem zararlı olamaz. Bir şeyin hem elem hem lezzet vermesi de aynıdır. Bir mana, bir şeyin hem kaynama nedeni hem de donma nedeni olamaz. Çünkü bir şeyin kendisiyle kaynadığı mana ile kendisi aracılığıyla donduğu mana birbirine zıttır.⁶⁷ Hâlbuki kişinin iyi ve kötünün faili olması bunun gibi değildir. Çünkü kişi, özgür bir iradeyle fiil yapar. Kişi ile eylemi arasında illet-malul ilişkisine benzer bir durum yoktur. Beşerî düzlemde apaçık olan bir şey varsa o da kişinin hem iyi hem kötü eylem yapabildiğidir. Çünkü fail açısından bakıldığında iyi ve kötü, aynı anda her ikisinin yapılmasını engelleyici hiçbir gerekçeye sahip değildir. Bu, bir şeyin hem lezzet hem de elem sebebi olabilmesi ile aynı şeydir. Dolayısıyla iki kişiden birinin bir şeyden elem duyması aynı şeyden diğerinin lezzet duyması aynı mahalde imkânsız değildir. Burada asıl imkânsız olan şey, bir şeyin kişi için hem lezzet hem elem nedeni olmasıdır.

Düalist eleştiriye göre iyi ve kötünün tek bir kişiden meydana gelmesi, bu kişiyi hem iyi hem de kötü yapar. Kadı Abdulcebbar, bu görüşe imkân açısından bakmış ve eylemlerin üç değerli bir temele sahip olabileceğini savunmuştur. İyi, kötü ve ne iyi ne de kötü. Bu temelde ona göre kişinin hem iyi hem kötü eylemde bulunması imkânsız değildir. Çünkü realitede kişi her iki sıfatla olduğu gibi ne iyi ne kötü olarak nitelenemeyecek hükümsüz bir durumda da olabilir. Başkasına iyi ve kötü eylemleri eşit olan kişi için ne övgü ne de yergi söz konusudur. Fakat bunlardan biri diğerinden fazla olursa hüküm ağır basana göre verilir. Bu, kişinin, iki ayrı mahalde hareket ettiğinde *müteharrrik* olarak, durduğunda *hareketsiz* olarak nitelenmesi gibi mümkün bir nitelemedir. Dolayısıyla karşıt hükümler doğuran

⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.32.

⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.33.

füllerin yapılması kişi için imkânsız olmadığına göre, o zaman kişiyi söz konusu hükümlerle nitelenmek neden imkânsız olsun?⁶⁸

Kadı Abdulcebbar, düalistlerin, iyi ve kötüyü imkân olarak tek bir cevhere bağlamının özelde Mutezile'nin genelde Müslümanların Allah'ı şerri işlemekten her yönüyle tenzih etmesi ile çeliştiği yönündeki eleştirisine ise şu şekilde yanıt vermiştir: Bizim genel bir ilke olarak kişinin hem iyi hem kötüyü yapabileceğini söylememizden aynı şeyi Allah için de düşündüğümüz sonucuna gidilmesin. O, elemi *iyilik* olacak şekilde yapar. İyiliğe kaynaklık edecek bir elem, ahirette kişinin hak ettiği cezanın yerini veya bunun dünyada karşılığını almasını dilemesi ile gerçekteşir. İbret almak için kişiye takdir ettiği hastalıklar ise, daha iyi (نعویض) içindir. O, kudretiyle zarar meydana gelmeksizin zararı ortadan kaldırabilir; zararı ortadan kaldırmak için ise hiçbir şekilde zarar veren bir eylemde bulunmaz.⁶⁹ Ona göre elem ve haz üzerinden düaliteyi savunmak mümkün değildir. Çünkü iyilik ve kötülük mevcut halleriyle kişi tarafından yapılabilir. Hikmet sahibi bir varlık tarafından iyi oldukları bilgisi üzerinden bu eylemlerin yapılması ise imkânsız değildir. Kötü oldukları bilgisine sahip olan hikmet sahibi bir Allah, bu fiilleri yapması söz konusu değildir. Fakat beşer için her açıdan kötü olduğu bilgisine sahip olsa da bu mümkündür. Elemin kişide nefret yani yadsıma ortaya çıkarması söz konusu eylemin veya şeyin kötü olduğunu göstermez. Çünkü böylesi bir durum, ne o fiili yapanı kötü kılar ne de yerilmesini gerektirir. Bize göre kötü, gerçekte, akılda kötü olan şeye denir. Kötü olduğu bilinen şey için yergi gerekir.⁷⁰

Kadı Abdulcebbar, iyilik-kötülük düalitesini imkân açısından ele almış ve fiilin, kadir oluş yönüyle mümkün olduğunu düşünmüştür.⁷¹ Allah, elbette iyiyi olduğu gibi kötüyü de yapmaya kadirdir.⁷² Ona göre iyi veya kötü olmanın o şeyin yapılma imkanı üzerinde hiç bir tesiri yoktur. Zira kadir oluş, cinsi meydana getirmeye kadir oluştur.⁷³ Bu sebeple bir şeyin kötü olması, o şeyi imkân alanından çıkarmadığı için⁷⁴ bir şeye kadir olmak aslında cins olarak bir şeyin hem kendisine hem zıddına kadir olmak demektir. şu halde birbirinden bağımsız ve birinin diğerine indirgenemediği düalist bir cevher teorisi kabul edilemez. Fiili yapan açısından bakıldığında iyiliği yapan aynı zamanda kötülüğu de yapabilir. Kadı Abdulcebbar'a göre Allah, üç amaç üzerinden fiil yapabileceğini düşünmüştür: Fiilin iyi olması,

⁶⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.34.

⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.35.

⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.74.

⁷¹ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, VI, s.178.

⁷² Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, VI, s.178.

⁷³ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, VI, s.129.

⁷⁴ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, VI, s.131.

fiilin başkasına fayda vermesi ve bir istihkak olarak ceza olarak zarar vermesi⁷⁵ Her ilk iki fiil Allah'ın iyi olarak; üçüncüsü ise adalet olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Allah, hiçbir şekilde kötü eylemlerin doğurduğu sıfatlarla nitelenemez.⁷⁶ Zira O, zarar doğuran veya faydadan mahrum bırakan fiilleri, kötü olduklarını bildiği için ve onlara gereksinim duymadığı için yapmaz.⁷⁷

O, Senevî fırkaların ve Mecûsîye'nin iyilik-kötülük düalitesinde benzer fikre sahip olduklarını söylemiş ve onların “elem veren her şey kötüdür ve haz veren her şey iyidir” ilkesiyle ifade edilebilecek olan yaklaşımlarını tenkit etmiştir. Ona göre elem ve haz birbirinin zıddı değildir. Aynı şekilde iyi ve kötü de böyledir. Kişi açısından bu iki hükmü doğuracak eylemi yapmasının önünde hiçbir engel yoktur. Kötü olmadıktan sonra elem veren şeyin şerr olması gerekmediği gibi haz da iyi olmadıktan sonra hayır olması gerekmez. Çünkü haz kötü olabileceği gibi elem de iyi olabilir.⁷⁸ O, iyi ve kötü bağlamında biri zorunlu diğeri koşullu olmak üzere iki düzey kullanmıştır.⁷⁹ İlki aklın kategorik önermeleri, bilgileri ve makul yönleri iken; diğeri ise fiillerin meydana geliş yönleridir. Aklın kategorik makul yönleri fiillerin meydana geliş yönleri için hüküm formları olarak işlev görmektedir. Fiillerin meydana geliş yönleri ise dinamik yani değişken olduğu için bir fiil, meydana geliş yönü açısından iyi veya kötü olabilir. Ancak aklın koşulsuz olarak temellendirilen makul yönleri ise salt yön olmaları bakımından sabittir ve hükümler arasında tam bir ayırım söz konusudur. Dolayısıyla aklın makûl yönleri, aynı zamanda fiillerin meydana geliş yönleri olmaktadır.⁸⁰ Abdulcebbar, burada akılda koşulsuz olarak kötü olduğu bilinen yönler ile meydana gelme yönü arasında mantıksal bir ilişki kurmuş ve meydana geliş yönü açısından her fiilin söz konusu makûl yönleri hüküm olarak aldığı savunmuş olmaktadır. Bu, kişinin fiilinin özel bir yön kastı olmasa da, meydana geliş yönü açısından yönsüz olamayacağı anlamına gelmektedir. Abdulcebbar, yukarıda verilen koşullu önermelere ilaveten, fiilin meydana geliş yönü açısından şu örnekleri de vermiştir. İrade, iyi bir şeyi kerih görmek olarak ortaya çıkarsa kötü olur. Çünkü irade, burada kötü yöne sahiptir.⁸¹ İtikâd, bilgisizlik,

⁷⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, VI, s.14.

⁷⁶ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, VI, s.131.

⁷⁷ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, VI, s.187.

⁷⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, V, s.73.

⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, akılda doğuştan bulunan yalan, zulüm, emanetin iadesi ve şükür gibi önermelerin hükümlerinin koşulsuz olarak mutlak olduğu düşüncesindedir. Bu, ‘yalan yalan olduğu için kötüdür’ önermesinin koşulsuz ve mutlak anlamda aklın bilgisi olduğu anlamına gelir. O, bu tür önermeleri aklın doğuştan getirdiği makûl yönler olarak isimlendirmiştir. Bkz. Abdulcebbar, *Muğni*, VI/s. 8,83.

⁸⁰ Abdulcebbar, *a.g.e.*, VI/s. 8, 83.

⁸¹ Abdulcebbar, *a.g.e.*, VI/ s.62.

taclit ve tebhıt yani tesadufen kabul etme yonlerine sahip ise kotu olur.⁸² Boylesi bir itikad, bilgisizlik olduğu için ve kendisinde bilgideki *sukun* bulunmadığı için kotu olması gerekir.⁸³ Zann ise kendisine gezerlik sağlayacak bir emareden yoksun olmasının yanı sıra abes ve mefsedet olduğu için kotu olur.⁸⁴ Düşünme de, abes ve mefsedet olduğunda kotu olabilir, ancak keşf olarak gercekleştiğinde kesinlikle iyidir.⁸⁵ Pişmanlık, iyi olan bir şeyle ilgili olduğunda, abes ve mefsedet niteliği taşıdığında kotudür. Elemler de zulüm ve abes olduklarında kotu olurlar. Keder ise abes olduğunda kotu olabilir. Olayları ve olguları koşullu olarak hükme bağlayan Kadı Abdulcebbar, aynı şeyin ‘ekvân’, ‘i’timâd’ ve ‘te’lif’ niteliği olan şeylerde kotu oluş yonlerinin abes, zulüm ve mefsedet oluş gibi yonlerle gercekleştiğini söylemektedir.⁸⁶ O, burada zorunlu olarak bilinen kategorik hükümlerle iktisâbî olarak bilinenler arasında bir ayırım yapmış ve ikincisinin *ihtibâr* adını verdiği tecrübeye dayandığını söylemektedir. Çünkü her akil kişi, zulmün kotülüğünü zulüm olduğu için, yalanı da fayda ve zararı engelleyen yön bulunmadığında, kotülüğü zorunlu olarak bilinen bir şeyi emretmenin fayda ve zararı engelleyen yönü bulunmadığında ve kudreti aşan bir şeyi teklif etmenin (teklif-i mâ lâ yutak) kotülüğünü kendisinde fayda ve zararı engelleyen yön bulunmadığında bilir.⁸⁷

Mecûsilere göre fiziksel engelli olmak ve ölümle sonuçlansın ya da sonuçlanmasın bir takım hastalıklara sahip olmak hikmet ve hayır sahibi Allah tarafından yapılmış olamaz. Bu tezi eleştiren Kadı Abdulcebbar, elem veren şeyler üzerinden faydayı, şu örnekle açıklamıştır: Vücutta yayılma riski bulunan bir hastalığı engellemek için hastanın ilgili uzvunu kesip atması iyidir. Bu bağlamda “uzvu kesmek” iyidir. Fayda temin etmek ve zararı engellemek amacıyla elem veren bir şeyin çoğu ile azı arasında fark yoktur. Sadece kişinin kendisini veya evladını öldürmesi iyi olmaz. Çünkü bu tür öldürme eylemi ile iyilik hiçbir şekilde gercekleşmez. Çünkü fayda ve iyilik, kişinin kendisini veya çocuğunu öldürmesiyle ortadan kalkar. Fayda gerekçesiyle elemlerin iyi olabileceğini reddeden kişi, aslında, zorunlu olarak bilinen bir şeyi reddetmiş olur.⁸⁸

Zarar niteliği olan bir şey iyi olabilir ve bu haliyle eylem Allah tarafından yapılabilir. Bunu anlamının yolu beşerî düzlemde fiillerin faydalanma ve elem doğurmakla birlikte zararı ortadan kaldıran fiillerden gezer. Bizden biri aynı anda iyi de yapabilir kotu de. Bunlardan sadece birini kişiye atfetmek doğru değildir.

⁸² Abdulcebbar, *a.g.e*, VI/s. 63.

⁸³ Abdulcebbar, *Muğnî*, XIV/ s.158.

⁸⁴ Abdulcebbar, *Muğnî*, VI/ s.62.

⁸⁵ Abdulcebbar, *a.g.e*, s.63.

⁸⁶ Abdulcebbar, *a.g.e*, s.63.

⁸⁷ Abdulcebbar, *a.g.e*, s. 63-64.

⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e*, V, s.73-74.

Seneviye'ye göre emretmek, hayrın kaynağı olarak aydınlığa; nehy etmek ise, sadece karanlığa atfedilebilir. Çünkü karanlık, kötülük ile nitelenen bir varlıktır. Her ikisi de iyi ve kötüye tabiat olarak mecburdurlar. Bu durum aydınlıktan ve karanlıktan ayrılmaz. Dolayısıyla ikisinin emretmesi ve ikisini yasaklaması, kötü olmaktadır. Bu görüş, Deysanîlerin 'nehy' ve 'zemm' konusundaki görüşlerine yöneliktir. Çünkü karanlık, ölü olup bilmez ve akletmez. Dolayısıyla karanlığın nehyetmesi iki gerekçe ile iyi olmaması gerekir: İkincisi ise şerr, karanlıktan tab'en meydana gelir. Şerri nehyetmeyi mümkün gören ile cansız varlılara nehyetmeyi, emretmeyi, müzmin kişiye koşmayı emretmeyi, kişiye havada uçmayı yasaklamayı mümkün gören arasında fark yoktur.

Sonuç:

Kadı Abdulcebbar, iyilik-kötülük düalitesinin, iç tutarlılığı olmayan mitolojik bir söylem olduğunu ve âlemden yola çıkarak savunulamayacağı görüşündedir. Çünkü âlemdeki bütün cisimler, cevher olarak benzeşik ve taşıdıkları sıfatlar yani arazlar açısından ise muhtelifirler. Bu sebeple arazları reddeden bir yaklaşım, benzeşik olan cevher kavramı üzerinden âlemde iki karşıt cevherin olduğunu savunması kendi içerisinde çelişiktir. Ayrıca zıt ve karşıt olarak kurulan iki kadîm cevherin birbirine karşıması da kabul edilemez. Nûr ve Zulmet cevherlerinin kâdim olmaları ile bu iki cevherin tabiatlarında olmayan bir sürece yani karşıtma sürecine girmiş olduklarının kabul edilmesi ise birada düşünülemez. İddia edildiği gibi iyilik ve kötülük, değer hükmü olarak birbirinin karşıtı olsalar bile, inkân olarak tek bir fâil tarafından meydana getirilmelerinin önünde hiçbir engel yoktur. Çünkü kişi, aynı anda iki karşıt hükmü doğuracak eylemde bulunabileceği gibi, aynı eylemi iki farklı zamanda biri iyi diğeri kötü olacak şekilde de yapabilir. Ona göre iyi ve kötü, aklın doğuştan getirdiği iki kategorik hükmü ve eylemlere meydana geliş yönleri açısından temel sağlayan aklî-ahlakî iki bilgidir. Bu nedenle eylemlerin iyi ve kötü olarak nitelenişleri özsel değil, itibarî yani meydana geliş biçimine göredir. Bu, âlemde olup biten her şeyin iyi ve kötü hükmüne sahip olacak şekilde tek bir cevherden meydana gelebileceğini göstermekte ve birbirine indirgenemez iyilik-kötülük düalitesinin temelsizliğini ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbas Muhammed Ğarîb, *Câe Devru'l-Mecûs*, (Mısır 2005, Mektebetu Rıdvân, 1. Baskı).
 Bakillanî, *Kitâbu't-Temhîd*, tah.İmaduddin Ahmed Haydar, Lübnan 1987, 1. Baskı.
 Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, Kahire 1938,
*Kitâbu'l-Hucec ve'n-Nübüvve*, 'Resâil' içinde, Kahire 1933
 Ebu'l-Ferec İbn el-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, tah.Hilmî b. İsmâil er-Reşîdî, Kahire 2000.

- Ernst Cassier, *Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitolojik Düşünme-*, Ankara 2005
- Eyüp Şahin, *Ruh-Beden Düalizmi*, Felsefe Dünyası, 2008/1, sayı:47.
- Hayyât, *el-İntisâr*, tah. Muhammed Hicâzî, Kahire tsz.
- Hilmi Demir, *Gnostik Akımlarla Mücadelesi*, (*Maturidî'nin Düşünce Dünyası* adlı derleme içinde, edisyon. Ş.Ali Düzgün, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2011), ss. 425-448.
- Hilmi Demir, *Mit, Kozmos ve Akıl*, Ankara 2011
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Lübnan-Beyrut, 1964 Ritter Baskısı.
- İmam Kasım er-Ressî, *Mecmuu'l-Kutub ve'r-Resâil*, tah. A. Ahmed Cedbân, San'a 2001.
- Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, el-Fırak Ğayr-ı İslâmiyye*, tah. M. M. Kasım, Mısır 1958.
- , *el-Muhit bit'Teklîf*, Ömer Seyyid Azmî, Kahire tsz.
- , *Tesbîtu Delâilu'n-Nübuvve*, tah. A. Abdurrahim es-Sâc, Tevfik Ali Vehbe, Kahire 2008.
- Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- Melhem Chokr, *İslam'ın İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. A. Meral, İstanbul 2002,
- Muhammed Âbid el-Câbirî, *Sırâu'l-Ma'kûl ve'l-Lâ-Ma'kûl fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Fikru'l-Arabî el-Muâsır, 1982.
- Metin Özdemir, *Maturidî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı*, '*Maturidî'nin Düşünce Dünyası*' adlı derleme çalışması içinde, editör. Ş.A. Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011.
- Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, tah. Muhammed Ca'fer Şemsuddîn, Beyrut Lübnan 1990.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut-Lübnan tsz.