

Kādî Abdülcebbar Örneğinde Mahalsiz Hâdis İrâde Teorisinin Savunusu

Defense of the Theory of Temporally Created Will in No Substrate in the Case of Qādî 'Abd al-Jabbār

Öz

Bu makale, Behşemilerin Tanrı'nın irâde sıfatına dair geliştirdikleri "mahalsiz hâdis irâde" teorisini ele almaktadır. Teoriye göre, Tanrı'nın irâde sıfatı gerçek anlamda vardır, ancak onun herhangi bir taşıyıcısı bulunmamaktadır. Teorinin iki ana unsuru, irâdenin mahalsiz ve hâdis oluşudur. Bu özellikler, fizikî ve teolojik sorunlara yol açtığı için hem mezhep içinde hem de mezhep dışında çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Behşemiler, bu eleştiriler doğrultusunda araz anlayışını revize etmiş ve teoriye iç tutarlılığı bulunan cevaplar geliştirmişlerdir. Çalışmada Behşemilerin önemli temsilcilerinden biri olan Kādî Abdülcebbar üzerinden eleştirilere verilen cevapların sunusu amaçlanmıştır. Bu doğrultuda makale, Kādî Abdülcebbar'ı merkeze alarak ilâhî irâdenin mahalsiz ve hâdis olma özellikleri üzerinden ortaya çıkmış eleştirileri ve bu eleştirilere verilen cevapları kapsamaktadır. Behşemileri bu teorinin savunusuna yönelten temel etken, mezhebin tevhîd ve adalet ilkeleridir. Tevhîd ilkesi gereğince, Tanrı'nın zâtî tarafından taşınan kadîm sıfatın varlığı kabul edilemez. Bu, Tanrı'nın zâtıyla beraber başka kadîm varlıkların kabulüne yol açar. Dolayısıyla, ilâhî irâdeler manevî sıfat kategorisinde yer alamaz. Adalet ilkesi gereğince irâde (mürîd olma), Tanrı'nın özünden kaynaklanan zâtî sıfatlardan sayılamaz. Bunun zâtî bir sıfat kabul edilmesi, Tanrı'nın iyinin yanında kötüyü de irâde etmesi sonucunu doğurur. Tanrı'nın irâdî olarak sadece iyiye yönelim gösterdiğini temellendirmek için bu sıfat hâdis varlıklar kategorisine yerleştirilmiştir. Ancak irâdeye atfedilen bu özellikler, mezhep içinden ve dışından eleştirilmiştir. Eleştiriler arasında, sonradan ortaya çıkan irâdenin Tanrı'nın durumunda değişikliğe yol açması ve mahalsiz oluşun kelâm atomculuğu teorisini zayıflatması yer alır. Sonuç olarak, ilâhî irâdelerin hâdis olup araz kategorisinde yer aldığı, aritmetik olarak çoklu yapıda ve matematiksel sınırlılığa sahip olduğu, duyuşal olmadıkları için fizikî olmadıkları gibi yapısal özellikler taşıdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Behşemiyye, Zât, Sıfat, İlahî İrâde, Mahalsiz, Hâdis.

ABSTRACT

This article deals with the Bahshamites' theory of God's attribute of will that is in no substrate and temporally created (irâdatun hâdithatun lâ fi l-maḥall). According to the theory, God's attribute of will genuinely exists and it has no carrier. The two primary components of the theory are that will is in no substrate and temporally created. Since these features led to physical and theological challenges, they were subjected to various criticisms both within and outside the sect. In response to these criticisms, the Bahshamites revised the understanding of accidents and developed internally consistent answers to the theory. The aim of this study is to present the answers to the criticisms through Qādî 'Abd al-Jabbār, one of the significant representatives of the Bahshamites. In this regard, the article focuses on Qādî 'Abd al-Jabbār's treatise, encompassing the criticisms that emerged concerning the divine will's attributes of being in no substrate and temporally created, as well as the counterarguments given to these arguments. The primary factor that led the Bahshamites to the defense of this theory was the sect's tenets of tawhid and justice. According to the principle of tawhid, the existence of an eternal attribute carried by God's essence cannot be accepted as it implies the acknowledgment of other eternal beings alongside God's essence. Thus, divine wills cannot be included in the category of divine attributes (şifatur ma'nawiya). According to the tenet of justice, the will (being a disciple) cannot be counted as an essential attribute derived from God's essence. The acceptance of this as an essential attribute leads to the conclusion that God wills evil as well as good. This would mean that will stemming from essence is equally distant from all intended objects, beyond ethical values. In order to justify God's voluntary orientation towards only the good, this attribute is placed in the category of created beings. The tenet of tawhid is maintained by characterizing the will as being in no substrate and not carried by God's essence. However, these features attributed to the will being in no substrate and created have drawn criticism both within and outside the sect. Critics argue that the emergence of a created will entails a change in God's state and that its non-spatial nature undermines the theory of kalam atomism. As a result, it has been determined that the divine wills are created and in the category of accidents, have arithmetically multiple structures and mathematical limitations, and have structural features such as being non-physical because they are not sensory.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Behshamiyya, Essence, Attributes, Divine Will, No Substrate, Temporally Created (hâdith).

Mehmet AKTAŞ 

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Kalam Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Mehmet AKTAŞ
E-mail: aktashmehmet@gmail.com

Geliş Tarihi/Received: 29.08.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 24.04.2025
Yayın Tarihi/Publication Date: 29.04.2025

Atf: Aktaş, Mehmet. "Kādî Abdülcebbar Örneğinde Mahalsiz Hâdis İrâde Teorisinin Savunusu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63/1 (Nisan 2025), 124-139.

Cite this article as: Aktaş, Mehmet.
"Defense of the Theory of Temporally
Created Will in No Substrate in the Case
of Qādî 'Abd al-Jabbār". *Journal of İlahiyat
Researches* 63/1 (April 2025), 124-139.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

GİRİŞ

Ebü'l-Hüzeyl el-‘Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve onun sıkı takipçilerinden Cübbâiler gibi Mu‘tezilî kelâmcılara göre Tanrı'nın irâde sıfatı gerçek anlamda vardır ama Tanrı'nın zâtı da dahil olmak üzere bu sıfatın herhangi bir taşıyıcısı yoktur. Kaynaklarda bu sığata *mahalsiz hâdis irâde* adı verilmiştir.¹ Araz olmasına rağmen mahalsiz olması ve de hâdis bir sıfatın Tanrı'ya nispet edilmesi hem mezhep içinde hem de mezhep dışında eleştirilmiştir. Zengin eleştiriler etrafında irâde ile bağlantılı olan kavramlar teoriyi benimseyen Mu‘tezilî âlimler tarafından tanım açısından revize edilip bunlara iç tutarlılığı bulunan cevaplar geliştirilmiştir. Bu makalede söz konusu mahalsiz hâdis irâdenin ontik değeri ve bu kavram etrafında gelişen eleştiriler Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) söylemleri ışığında ele alınacaktır.

Hâdis irâde konusunu ele alan modern çalışmaların büyük bir kısmı, konuya yalnızca değinmekle yetinirken, doğrudan inceleyen çalışmaların sayısı oldukça sınırlıdır. Bu konuyu doğrudan merkezine alan çalışmaların başında Abdülbârî Mahmûd Dâvûd'nun *el-‘İrâdetü ‘inde'l-Mu‘tezile ve'l-Eşâ‘ire* (1996) adlı eseri ve Murat Memiş'in "İlâhî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu" (2009) başlıklı makalesi gelir. Bu çalışmalarda konu detaylı şekilde ele alınmış ve irâde sıfatının mahalsiz ve hâdis olmasının ne tür çıkmazlara yol açtığı gösterilmiştir. Bu çıkmazlar genel çerçevede Eş‘arî ve Mâtürîdî literatüre dayanan eleştirilerdir. Ancak Mu‘tezile'nin buna ne tür bir savunma geliştirdiği kapsamlı şekilde ele alınmamıştır. Hikmet Yağlı Mavil'in "Kelâm İlminde İlahî İrâde Tartışmaları" (2021) başlıklı makalesinde, kelâmcıların irâde ve bununla ilişkili kavramları nasıl yorumladığı ve tanımladığı genel olarak incelenmektedir. Makalenin 3.2 alt başlığı, mahalsiz hâdis irâde konusuyla doğrudan bağlantılıdır. Bu alt başlıkta, Eş‘arî-Mâtürîdî kelâmcıların mahalsiz hâdis irâde kavramı etrafında şekillenen eleştirileri özetlenmiştir. Bu değerli çalışmalar dışında da birçok çalışma literatüre kazandırılmıştır.² Ancak makalemizin kapsamı kavramsal çerçevenin dışında ontik değerin *el-Muğnî* çerçevesindeki detaylı eleştiri ve cevapları olduğundan bu çalışmalara değinmedik. Dolayısıyla eleştirilerden haberdar olan Kâdî'nin Mu‘tezile sistemine bağlı kalarak nasıl bir savunma geliştirdiği bu makalenin asıl amacıdır. Eleştiri ve cevaplara içeriden bir gözle bakıp değerlendirmek bu çalışmayı önceki çalışmalardan farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda Behşemiyye kolunun eleştiriler hakkında ne dediği ve eleştirilere nasıl yaklaştığı kapsam açısından başta *el-Muğnî* olmak üzere Mu‘tezile'nin birçok temel kaynağına dayanacaktır.

Teorinin iki temel unsuru, irâdenin mahalsiz ve hâdis oluşudur. Eleştiriler de bu iki eksen etrafında şekillendiğinden, makalede bu başlıklar üzerine odaklanılmış ve doküman analizi yöntemiyle detaylı bir inceleme yapılmıştır. Her iki kavram da kelâmın ontik yapısını çağırıştırmaktadır. Bu nedenle irâdenin tanımı ve bu tanım etrafındaki ilişkili kavramlar makalenin odak noktasının dışında kalmaktadır.³ Bununla birlikte, Kâdî, eleştirilerin kaynağına dair açık bir bilgi vermemektedir. Bu nedenle, eleştirilerin kökenini anlamak için, Kâdî öncesi kelâmcıların irâde sıfatının ontik değerine nasıl yaklaştıklarını genel hatlarıyla tanıtmak gerekli görülmüştür. Bu tanıtm, teoriye yöneltilen eleştirilerin ve bunlara verilen cevapların daha anlaşılır hale gelmesini sağlayacaktır.

1. KÂDÎ VE ÖNCESİ KELÂMCILARIN İRÂDE SIFATININ ONTİK DEĞERİNE GENEL YAKLAŞIMLARI

Tanrı'ya mahalsiz ve hâdis irâdeleri en açık biçimiyle nispet edenler Basra Mu‘tezilesi'nin Behşemiyye koludur. Bu teori genellikle Allâf'a dayandırılrsa da, Kâdî, hocası Ebû İshâk b. Ayyâş'tan (ö.386/996) işittiğini belirterek, bunu ilk dile getirenin Bağdat Mu‘tezilesi'nden Ca‘fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) olma ihtimalini de not düşmektedir.⁴

Mu‘tezilî âlimler, açıklama tarzlarındaki farklılıklara rağmen, Kâdî Abdülcebbar'a kadar uzanan süreçte irâdenin fiilî sıfatlar kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği görüşünde ittifak etmişlerdir. Ancak Kâdî, Bağdat Mu‘tezile ekolünün kurucusu Bişr b. Mu‘temir'i (ö. 210/825) ayrı tutar. Bişr b. Mu‘temir'e göre irâdenin iki yönü bulunur. Bunlardan biri zâtî, bir diğeri ise fiilîdir. Âlim ve kâdir olma sıfatları gibi mürîd olma da zâta dönük bir sıfattır. Tanrı bu zât sıfatıyla ezelde hem kendi hem de kulların fiillerini irâde etmiştir. Onu bu kanaate vardiran "iyiyi bilip de istememek (irâde) olmaz" düşüncesidir. İrâdenin diğeri yönü ise fiilî sıfattır. İrâde Tanrı'nın fiiline irca olursa yaratma, kulların fiillerine irca olursa emir olur.⁵

1 Kâdî ve sonrası Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî kelâm geleneğinde "İrâdetün hâdisetün lâ fi mahal" tabirini kullanılmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî ise "mahal" yerine "mekân" ifadesine yer verir. Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, thk. Na‘im Zerzûr (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015), 1/152.

2 Yukarıdaki çağdaş çalışmalar dışında da bu konuya değinen çalışmalar bulunur. Richard M. Frank'in *Beings and Their Attributes* (1978) adlı eseri, ağırlıklı olarak Basra Mu‘tezilesi'nin sıfat anlayışını kapsamlı bir şekilde incelemiş olsa da, özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî*'si ve Eş‘arî'nin *el-Mağâlât*'ına dayanan "The Divine Attributes According to the Teaching of Abû l-Hudhayl al ‘Allâf" (1969) başlıklı makalesinde eleştirilere ve cevaplara yer verilmemiştir. George Fadlo Hourani'nin *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* (1971) adlı önemli çalışması ise, Kâdî Abdülcebbar örneği üzerinden Mu‘tezilî ahlâk anlayışını işlerken, irâdenin diğeri kavramlarla ilişkisine odaklanmış ve bu makalenin temel konusu olan mahalsiz hâdis irâde meselesine neredeyse değinmemiştir. İncelemek için bkz. George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

3 Mu‘tezile düşüncesinde "irâde" kavramı etrafında gelişim gösteren kavramların detaylı incelenmesi için bkz. Hourani, *Islamic rationalism*; Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyeliklik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi", *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 343.

4 Ebü'l-Hasan el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-‘adl: el-İrâde*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 6/(2)/4; Richard M. Frank, "The Divine Attributes According to the Teaching of Abû l-Hudhayl al ‘Allâf", *Early Islamic Theology: The Mu‘tezilites and al-Ash‘arî, Texts and Studies on the Development and History of Kelâm II* (Surrey: Ashgate Variorum, 2011), 497; Orhan Ş. Kologlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 257.

5 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/3; Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlahî İrâde Tartışmaları", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 277-316.

Tanrı'ya hakiki anlamda irâde nispet etmeyenlerin başında İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gelir. Kâdî'nin Nazzâm'dan aktardığına göre "Allah mürîddir" önermesinden kasıt O'nun fiilleri ile emir ve hükümleridir. Nazzâm sözlük anlamından güç alarak "irâde" kelimesinin fiil anlamına geldiğini belirtir. Bunun yanında kalp ve de bir durumun başka bir duruma yaklaşması anlamlarını da aktarır. Nazzâm, bu anlamların Tanrı'ya gerçek sıfatlar olarak atfedilemeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle, bu kelimeler cümlelerin bağlamına göre farklı anlamlar kazanır. Örneğin, "İrâdemle bana gel!" cümlesindeki irâde "Maksat ve murâdım budur" anlamına gelirken, "Benden şöyle yapmamı irâde etti" cümlesinde "emretti", "Allah kıyameti koparmak için irâde sahibidir" cümlesinde de "O buna hükmetti" anlamına gelir.⁶

Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) görüşüne göre Tanrı'nın irâdesi iki yönlüdür. Birincisi Tanrı'nın kendi fiilleridir. Burada irâde fiille eşitlenmektedir. Bir diğeri de kulların fiilleridir. Tanrı kulların ibadetlerini irâde eder. Burada ise irâde ibadetten ayrı bir yapıdadır.⁷ Ancak ikinci yapıdaki irâdenin ontik değeri konusunda Kâdî herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.

Ebû Yahyâ el-Ferd'in (ö. 204/820'den sonra) konu çerçevesindeki görüşü de zâtî ve fiilî olmak üzere iki yönlüdür. Fiilî olan ibadete, zâtî olan da Tanrı'nın fiillerine ilişmektedir.⁸ Burada irâdenin her iki yönünün ontik değeri hakkında fikir edinilmektedir. Zâtî olanın ontik değeri kabul edilmezken, fiilî olan da fiille eşitlenmektedir.

İrâde konusunda aktarılan bir diğer görüş de Zeydî bir âlim olan Süleymân b. Cerîr er-Rakkî'ye (ö. 187/803'ten sonra [?]) aittir. Süleymân b. Cerîr'e göre irâde sıfatı arazlar gibi ontik değeri haiz bir manâdır. Bu manâ ilâhî zâtın aynı da gayrı da değildir. Bu sıfatın kadîm olarak değerlendirilip değerlendirilmediği konusunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Eş'arî düşüncesinin öncüsü kabul edilen Küllâbiyye'yi bu hususta etkilediği Kâdî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁹

İmâmiyye fırkasından Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve takipçilerine göre irâde manâ olan bir harekettir.¹⁰ Bu manâ ilâhî zâtın aynı da gayrı da sayılmamaktadır.¹¹ Bir bakıma burada irâde kavramı hareketle özdeşleştirilip tevil edilmektedir. Câhiz (ö. 255/869) ise Tanrı'ya nispet edilen irâdeye herhangi bir ontik değer biçmediği gibi "Allah mürîddir" önermesini mecazî sayarak, yüklemi fiillerde gafil ve cahil olmamakla tevil eder.¹² Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî de (ö. 319/931) bu görüşün savunucusu olduğunu açık bir şekilde dile getirir.¹³

Kâdî sonrası kelâm literatüründe irâde konusu ele alınırken Allâf'ın yanında iki isim daha ön plana çıkarılır. Bunlar Ebû Abdillâh en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) ile el-Kâ'bî'dir.¹⁴ Kaynaklar tereddüt yaşamakla birlikte Neccâr'ın görüşünün irâdenin zâtî sıfat olduğunu,¹⁵ Kâ'bî'nin ise irâdeyi yaratmakla özdeşleştirdiğini kaydeder. Kâdî, *el-Muğni*'nin irâde cildi ve *el-Mecmû' fi'l-Muhtâ' il* ilgili bölümünde bu isimlere yer vermezken, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*'de yer verir.¹⁶ Ancak eleştirilerin en azından bir bölümünün onlar veya onların takipçilerinden geldiği hissedilmektedir. Nitekim Kâdî, eleştirilerden birinin Neccâriyye fırkasına mensup Muhammed b. İsâ el-Berĥûs'tan (ö. 240/854) geldiğini aktarmaktadır. Ayrıca irâde konusunun hemen girişinde Cebriyye'nin bu sıfatı zâtî olarak değerlendirdiğini belirtir. Yüksek ihtimalle Kâdî'nin Cebriyye'den kastı Neccâriyye'dir.¹⁷ Buraya kadar Kâdî'nin dile getirdiği görüşler, içerik bir yana, kullandığı ifadeler bakımından da Kâ'bî'nin *el-Maĥâlât* adlı eserinde aktardıklarıyla büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.¹⁸ Bununla birlikte irâde konusunda dönemsel olarak Mu'tezilîlerin derin ihtilafı Cübbâiler ile Kâ'bî arasında cereyan etmiştir.¹⁹ Kâdî'nin de Cübbâilerin sıkı takipçisi olduğu göz önünde bulundurulursa buradaki eleştiri ve cevapların en azından bir bölümünün Kâ'bî merkezli gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda ontik değer açısından mevcûd olan irâde (i) zât tarafından taşınan kadîm bir manâ (Süleymân b. Cerîr, Küllâbiyye-Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye), (ii) herhangi bir zât tara-

6 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/4.

7 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/4-5.

8 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/5.

9 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/(2)/5.

10 Eş'arî, *el-Maĥâlât*, 1/51, 2/379.

11 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/5.

12 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/5; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Teşvîrâtü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/575-576.

13 Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Maĥâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (Amman: Dârü'l-Feth - KURAMER, 2008), 257.

14 Kâ'bî'nin irâde hakkındaki düşünceleri için bkz. Zeynep Hümeyra Koç, "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de İrâde", *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 462-483.

15 Cüveynî, Neccâr'ın ilâhî irâdenin ontik değeri konusunda tam olarak neyi savunduğu hususunda tereddütlerini dile getirmektedir. Cüveynî, bu savununun nefsi bir sıfat olma ihtimalinin yanı sıra, Nazzâm ve Câhiz'in düşüncelerinde yer alan selbî bir açıklama şeklinde de olabileceğine işaret etmektedir. Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ĥavâti'i'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 67.

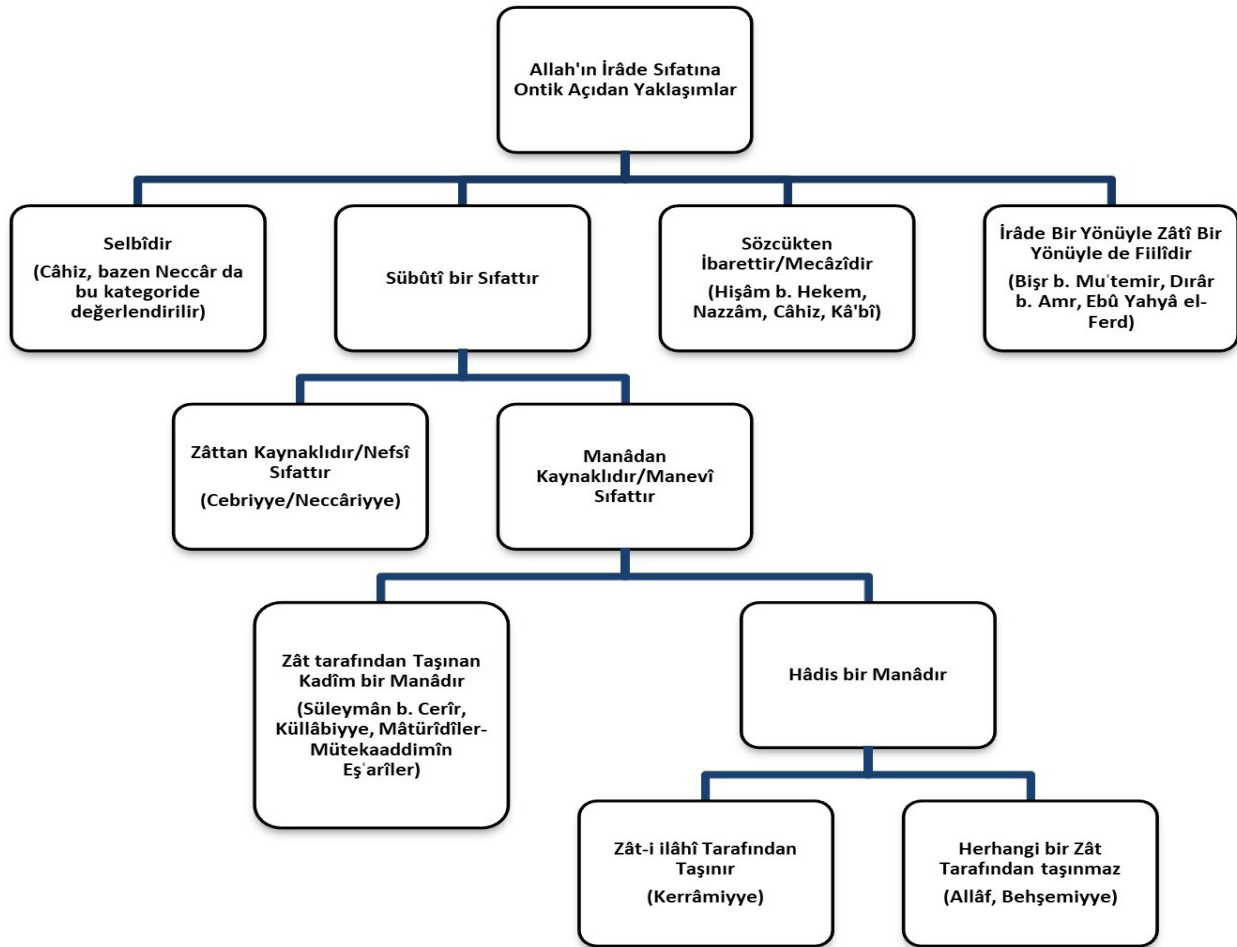
16 Kâdî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri), thk. İlyas Çelebi, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/215, 2/225.

17 İbn Melâhimî irâdeyi zâtî sıfat olarak değerlendirenin Neccâr olduğunu belirtir. Bkz. Rüknüddin Mahmûd el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik fi uşûli'd-dîn*, thk. Faysal Büdeyr Han (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010), 220. Ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda da aynı ifadeler yer almaktadır. Dolayısıyla Kâdî'nin "Cebriyye" ifadesinden "Neccâriyye" anlaşılmalıdır. Bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 63.

18 İlahî irâdeye dair *el-Muğni*'de yer alan içerik ve ibarelerin *el-Maĥâlât*'takilerle benzerlik taşıdığına dair bkz. Belhî, *Maĥâlât*, 255-257.

19 Söz konusu ihtilaf için bkz. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-ĥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Baĥdâdiyyîn*, thk. Ziyâde Ma'n - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 352 vd.

findan taşınmayan hâdis manâ/arazlar (Allâf-Behşemiyye)²⁰ ve (iii) zât tarafından taşınan hâdis bir manâ (Kerrâmiyye) olmak üzere üç başlıkta kategorize edilmektedir. Bunun yanında ontik değer açısından mevcûd kabul edilmeyen irâde (i) zâtî bir sıfat (Cebriyye-Neccâriyye) ve (ii) mecâzî bir anlam (Hişâm b. Hekem, Nazzâm, Ka' bî) yapısına sahip olmak üzere iki kategoriye daha ayrılır. Hata payı olmakla birlikte ilâhî irâde sıfatının ontik değeriyle ilgili aşağıdaki gibi bir şema çizmek mümkündür:



Şekil 1.

Kâdî Abdülcebbar'a kadar ilâhî irâdeye ontik açıdan yaklaşım şeması

Şekil 1'de görüldüğü üzere Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın takipçileri olan Behşemiyye yukarıdaki şemada yer alan ontik değerlendirmeleri reddederler. Onları bu sonuca sebr ve taksim yöntemini ilâhî irâdeye uygulamaları götürmüştür. Hakiki anlamda Tanrı'ya nispet edilen irâdenin zâtî, manevî ve mahalsiz olmak üzere üç ihtimalin dışına çıkmadığına inanılmaktadır. Birinci ihtimal adalet, ikinci ihtimal de tevhid ilkesine aykırı düştüğü için geriye son bir ihtimal kalır. Bu da söz konusu sıfatın hâdis ve mahalsiz olmasıdır.²¹

Tevhid ilkesi gereği, Mu'tezile Tanrı'nın zâtî tarafından taşınan kadîm bir sıfatın (ma'nâ) varlığını reddeder. Aksi hâlde Tanrı'nın zâtıyla beraber başka kadîm varlıklar kabul edilmiş olur. Tevhid ilkesi gereğince irâde sıfatının manevî bir sıfat olması mümkün görülmez. Ayrıca irâde sıfatının âlim ve kâdir sıfatları gibi zâtî olması da kabul edilemez. Çünkü âlim olma sıfatı malûmlara eşit mesafededir; zâtî bir irâde sıfatı ise Tanrı'nın iyiyi ve kötüyü bir arada irâde ettiği anlamına gelir. Bu durum, adalet ilkesine ters düştüğü için reddedilir. Bu iki ihtimalin geçersizliği, mahalsiz hâdis irâde anlayışının kabulünü zorunlu kılar.

Eleştiri ve cevap başlıklarına geçmeden önce mahalsiz hâdis irâdenin yapısına dair birkaç özelliği sıralamakta fayda

20 Kâdî sonrası birtakım Mu'tezilî kaynaklarda Allâf mahalsiz hâdis irâde teorisinin savunucusu olarak gösterilmemektedir. Özellikle de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) çizgisindeki Mu'tezile kaynakları Allâf'ın irâde konusundaki görüşünü ontik bir zemine oturtmak istemediğini söylememiz mümkündür. İlâhî irâdeyi ontik değerden bağımsız olarak "dâî" kavramı üzerinden değerlendirip "ilim" sıfatı kapsamı içine alan bu çizgi muhtemeldir ki Allâf'ın mezhep içindeki karizmatik kişiliğinden yararlanarak meşru bir zemin sağlamaya çalışmaktadır. Bu görüş için bkz. Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *Kitâbu't-temhid fî şerhi Me'âlimi'l-'adl ve't-tevhid*, thk. Hişâm Haneî Seyyid (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-dîniyye, 2008), 223; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 78; Rüknuddin Maḥmûd el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung (Oxford: el-Hoda, 1991), 252; Martin McDermott, "Abu'l-Husayn al-Basrî on God's Volition", *Culture and Memory in Medieval Islam Essays in Honour of Wilferd Madelung*, ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri (London: The Institute of Ismaili Studies, 2003), 86-93.

21 İlahî irâdeye sebr ve taksim yöntemi uygulanarak mahalsiz hâdis irâde anlayışına ulaşmadaki nazari zayıflık hakkında bkz. Murat Memiş, "İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2009), 255.

olacaktır. Bu teoriyi benimseyenlere göre (i) ilâhî irâdeler hâdis olduğu için araz kategorisinde yer alır. (ii) Aritmetik olarak çoklu yapıda olup matematiksel bir sınırlılığa sahiptir. (iii) Her ne kadar araz kategorisinde yer alsalar da duyuşal sayılmadıklarından fizikî değillerdir.²² (iv) Bunlar ilâhî irâdenin yaratılması dışında kalan Tanrı'nın bütün fiillerine ve kulların en genel kapsamdaki ibadetlerine ilişirler. (v) Murâdlarla paraleldirler. Murâdlardaki şimdi veya gelecekteki iyilik (hüsün) irâdelerin yaratılması için sevk edici durumlardır (bâis). Son olarak da (vi) bunlar özü gereği kendi kendini yok etme özelliğine sahiptir.

2. İRÂDE'NİN MAHALSİZ OLUŞUNUN SAVUNUSU

İlâhî irâdelerin araz kategorisinde yer almasına rağmen bir zât tarafından taşınmıyor oluşu, cevher-araz ikilisi arasındaki bağı sarstığı için Basra Mu'tezilesi'nin Behşemî koluna sert eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler, arazların tanımsal çerçevesi, ontik değeri ve araz sayesinde kazanılan hüküm zemininde yoğunlaşır. Ancak Kâdî'nin bağlı bulunduğu gelenek, bu eleştirilere cevaplar geliştirmiştir. Bu süreç, cevher-araz ikilisinden hareketle arazların tanımsal çerçevesini değiştirmiş ve mahalsiz olan arazlara maddî yapıdan öte bir konum atfetmiştir. Eleştiriler, mahalsiz oluşun makuliyeti üzerinde odaklanmış ve bu tartışmalar dönemin kelâm ontolojisi çerçevesinde şekillenmiştir. Mahalsiz oluş, ontolojik; hâdis oluş ise teolojik sorunları gösterme amacı taşır.

2.1. Tanımsal Çerçevenin Revizyonu

Arazların nasıl bir doğaya sahip olduğu ve cevherlerle olan ilişkisi bu teorinin başat sorunlarından biridir. Nitekim cevherin tanımı herhangi bir taşıyıcısının olmamasıdır (*lâ fi mahallin*). Arazın tanımı da taşıyıcısının olmasıdır (*fi mahallin*). Bu durumda mahalsiz bir araz fikrini savunmak arazi var sayılan hakikatin çerçevesinden çıkarma anlamına gelir. Bu da bahse konu olan irâdenin herhangi bir araz kategorisine dahil olmadığını gösterir. Böylece Kâdî, mahalsiz olarak nitelenen ilâhî irâdelerin araz kategorisine dahil olmaktan çok; cevher kategorisine dahil olmaya daha yakın olduğuna yönelik bu eleştiriye zikreder.²³ Kâdî'nin bu türden bir eleştiriye karşı gösterdiği refleks, arazların tanımsal çerçevesini daha geniş tutma şeklinde kendini gösterir. Ona göre bu türden bir eleştiri önyargılar nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Arazların "bir mahalde bulunan" şeklinde tanımlanması kapsam açısından yetersizdir. Çünkü arazlar kendi içerisinde oldukça farklı gruplara ayrılır. Nitekim Mu'tezile düşüncesinin Basra kolunda arazların geneli yalnızca bir cevherde yer edinirken, telif gibi iki cevher arazında bağ kuran ve aynı anda iki cevherde yer edinen bir araz türünün varlığından da söz edilir.²⁴ Bununla birlikte arazlardan bazıları hayat arazına sahip cevherlerle koşulludur, bazılarında ise böyle bir koşul yoktur. Arazların mahal ile olan esnek ilişkisini gerekçe gösteren Kâdî, ilâhî irâdelerin mahalsiz oluşunu makulleştirmeye çalışır; ana akım Mu'tezile adına konuşarak "arazlar bir mahalde bulunandır" tanımını reddettiğini ve bunun kapsayıcı bir tarafının bulunmadığını belirtir.²⁵

Arazın tanımını kapsayıcı bulmayıp revize talebinde bulunan Kâdî, akla gelen doğal soruyu gündeme taşıyarak, mahalsiz irâdeyi cevherden ayıran temel niteliğin ne olabileceği üzerinde durur. Öncelikle Kâdî, "araz" kavramının etimolojik kökenine dayanarak bu terimin zorunlu olarak bir mahalde bulunması gerekmediğine işaret etmektedir. Şöyle ki; arazi "varlıkta ortaya çıkan" (*mimmâ ya'rud. u fi'l-vücûd*) anlamına geldiğini belirtir. Bu nokta esas alındığında mahalsiz arazın cevhere denk düşmesi gerekmemektedir. Ayrıca dilden bağımsız olarak iki ayrı varlık türü olan cevherler ile arazların herhangi bir nitelikte kesişmesi (herhangi bir mahalde konumlanmaması) her iki türün aynı olduğuna gösterge sayılamaz. Çünkü varlıklar arasında denkliğin (*mütêmâsil*) oluşması en dar kapsamlı nitelikte birleşimi gerektirir (*ehaşşu'l-evşâf*). Herhangi ortak bir vasıfta kesişmeleri ise iki varlık türünün aynı olduğuna hükmetmek için yeterli değildir.²⁶

İlâhî irâde için mahalsiz olma imkânından bahsedilmesiyle beraber, bu imkânın diğer arazlarda da geçerli olması gerektiğine yönelik başka bir eleştiri daha gündeme gelmektedir. Dolayısıyla mahalsiz irâdenin varlığı mümkün ise bu durum ses, renk ve konuşma (*kelâm*) gibi arazlar için de geçerlidir.²⁷ Bu eleştirinin dayandığı temel nokta irâdenin araz olması nedeniyle mahalsiz olma imkanına sahip olmasıdır. Oysa Kâdî böyle bir çıkarımla mahalsiz irâde anlayışının eleştirilmesinin hatalı olduğuna inanır. Nitekim birtakım arazlar için mahalsiz olma imkânı diğer arazlar için de böyle bir durumun imkânı anlamına gelmemektedir. Örneğin beyaz arazlara zıt olmayan siyah arazlarının var olduğunu varsayalım. Böyle

22 Richard M. Frank fizikî/maddî olmama durumunu "immaterial" terimiyle karşılar. Örnek olarak bkz. Frank, "The Divine Attributes", 496; Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York Press, 1978), 112.

23 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/160; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-İhamse*, 2/239.

24 İki cevher arasında bağ kuran ve aynı anda ikisinde de yer edinen telif arazi düşüncesini Eş'arî her ne kadar Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet etse de, Mu'tezilî metinlerde bu görüş Ebû'l-Hüzeyle dayandırılır. Bkz. Eş'arî, *el-Makâlât*, 2/236; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *Fi't-tevhid*, thk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969), 102; Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, 219.

25 Behşemîler arasında, taşıyıcısı bulunmayan fenâ, ilâhî irâde ve kerâhetin araz olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda bir ayrılık bulunur. Ebû Ali el-Cübbâî, "araz cevherler tarafından taşınandır" tanımına bağlı kalarak bunlara araz demekten kaçınır. Ebû Hâşim ise, dildeki esnekliğe dayanarak bunları araz olarak kabul eder ve araza "varlıkta belirendir, cevher gibi kalıcılığı yoktur" şeklinde bir tanım getirir. Örneğin "ateşim çıktı" ('arad. eni'l-ğumâ) ve "bulut göründü" ('arad. e's-sehâbu) ifadelerinde, arazın ortaya çıkma ve görünme anlamları bu tanımın destekler. Ebû Hâşim'in araz tanımı ve cereyan eden tartışma için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*, thk. Sâmî Nasr Latif - Avn Faysal Büdeye (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 218 vd; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden New York Köln: Brill, 1994), 42-43; Zeynep Şeker, *Mütakaddimîn Dönem Kelâmında Arazların Tasnifi ve Özellikleri* (Ankara: Fecr, 2024), 39; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik, 2025), 108 vd.

26 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/166-167.

27 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/160.

bir varsayım, renk arazlarını tanımsal çerçevelerinin dışına çıkarır. Tanımsal çerçevenin dışına çıkma hakikatlerin tersyüz olması (*kalbû'l-ḥaḳâik*) anlamına geldiğinden bu durum kelâmcılar tarafından imkânsız kabul edilir. Nitekim siyah ile beyaz arazları tanımsal olarak zıt olmalarına rağmen bu zıtlık ancak aynı anda aynı mahalde buluşmalarına bağlıdır. Başka bir ifadeyle siyah ile beyazın zıtlığı onların varlığına dayanmaz, aksine iki varlığın aynı mahalde buluşmasına dayanır. Dolayısıyla zıtlık ve benzeri durumları bildiren arazlar, tanım gereği bir mahalle ihtiyaç duyar. Ne var ki irâde arazi için böyle bir durum söz konusu olmadığından ona dair bir mahal arayışı doğru kabul edilemez. Bu bağlamda irâde gibi bir arazi ses ve renk türü arazlar statüsünde değerlendirmek temelde hatalıdır. Ayrıca mahalsiz siyah arazlarının imkânı düşünüldüğü takdirde beyaz arazlarının varlık sahasına çıkamaması gerekir. Nitekim böyle bir durumda siyahlar beyazlara varlık bakımından zıt olduğu için âlemde birinin varlığına çıkışı bir diğerrinin varlığını engeller.²⁸

İlâhî irâdenin mahalsiz kabul edilmesi, cevher-araz teorisi açısından uyumsuz görülmekte ve eleştirilmektedir. İnsan irâdesi ile Tanrı irâdesinin birer araz olması, bunların aynı cins olarak değerlendirilmelerini gerektirir. Ancak bunlar aynı tür arazlar olmasına rağmen insana ait irâdeler varlık açısından mahal ile koşullu iken ilâhî irâdeler için böyle bir koşul söz konusu değildir.²⁹ Kâdî bu eleştiriyi de irâdenin tanımsal çerçevesi bağlamında cevaplamaya çalışır. Ona göre irâdenin mahalde olma kaydı tanımın bir parçası değildir. Başka bir ifadeyle "irâde arazi mahal gerektirir" tanımı Mu'tezile açısından yetersizdir. Böylece hâdis bir varlığın irâde hükmünü kazanabilmesi için onun taşıyıcısı olması gerekir. Ne var ki, herhangi bir irâde mahalsiz olunca bu sadece Allah'ın zatına hüküm kazandırır.³⁰ Dolayısıyla "Zeyd mürîddir" önermesinin metafizik açıklaması "Zeyd'in kalbinde yer alan cevherlerden biri irâde arazını taşıdığından dolayı bünye mürîddir" şeklindedir. Buna mukabil "Allah mürîddir" önermesinin metafizik açıklaması "Allah mahalsiz irâdeleri yarattığı için mürîddir" minvalindedir.³¹

Mu'tezile düşüncesine göre arazlar, sahip oldukları farklı özellikler nedeniyle çeşitlenir ve bu çeşitlilik onların kendi içinde gruplara ayrılmasına yol açar. Örneğin ilim ve kudret arazları, hayat sahibi varlıkların cevherlerinde bulunma koşuluna bağlıdır. Aynı şekilde irâde arazları da bu gruba dahildir. Yani, tıpkı ilim ve kudret gibi irâdenin de hayat sahibi bir varlık tarafından taşınması gerekir.³² Bu nedenle madem irâdenin eşdeğeri olan ilim ile kudret arazları diri olan (*ḥayy*) bir taşıyıcıya ihtiyaç duyar. Bu durumda neden irâde için farklı bir tanım geliştirilmek isteniyor? Kısacası ilim ile kudretin diri bir mahalle ihtiyacı varsa irâdenin de aynı şekilde mahalle ihtiyacı olmalıdır.³³ Arazların ontik yapıları ve taşıdıkları özellikler üzerinden sınıflandırılmaları nedeniyle ortaya çıkan bu eleştiriye, Kâdî'nin verdiği cevabın teolojik kaygulara dayandığı anlaşılmaktadır. Ona göre ilâhî irâde arazları, hayat, ilim ve kudret gibi anlamlara sahip değildir. Bu bağlamda Kâdî, irâde arazının bu manâ grubunda değerlendirilip eleştirilmesini yadırgar. Nitekim Allah'ın zâtı hayat, ilim ve kudret olmaksızın düşünülemediğini, ne var ki irâde sahibi bir tanrı fikrinin mahalsiz irâdeler üzerinden tasavvur edilebileceğini daha önceki konulara referansta bulunarak izah eder.³⁴ Böylece irâde arazının tam anlamıyla hayata bağlı düşünülen ilim-kudret türünde bir manâ olmadığı sonucuna ulaşır.

2.2. Arazın Ontik Değerine Dayanan Sorun

İlâhî irâdenin de dahil olduğu birtakım arazların herhangi bir taşıyıcısının olmadığı düşüncesi cevher-araz teorisi açısından sarsıcı gibi görünmektedir. Bu kabulden hareketle söz konusu irâdenin arazlar kategorisinde yer alması onun duysal bir yapıda olduğu sonucunu doğurur. Nitekim herhangi bir cevher tarafından taşınmayan irâdelerin varlığı söz konusu olduğunda, bu durumda iki olasılıktan söz edilebilir. İlk olasılık, söz konusu irâdenin bir cevherle karşılaşması durumudur (*lev kâne hünâke cevherün*). Bu durumda, araz ya cevher tarafından taşınır ya da taşınmaz. İlk ihtimalin gerçekleşmesi durumunda, mürîd olma hükmü, Allah'a değil, cevhere ait olur. İkinci ihtimalin gerçekleşmesi halinde, durum daha farklı bir yapı kazanır. Zira mahalsiz (taşıyıcısız) irâdeler, arazlar kategorisinde değerlendirildiği için somut varlık kategorisinde yer alır. Örneğin, mahalsiz bir renk arazının varlığı farz edildiğinde, söz konusu arazın algılanabilir olması gerekir. Dolayısıyla, mahalsiz bir irâde arazının konumu ve neden algılanamadığı sorusu gündeme gelir. Böylece eğer ilâhî irâdenin taşıyıcısı herhangi bir cevher ise, hüküm de ona ait olur. Ancak taşıyıcı İlâhî zât veya cevherler olmayınca,

28 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/168-169.

29 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/160.

30 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/169-170.

31 Kâdî'nin yaklaşımı, Ebû Hâşim'in hâl ile hüküm kavramlarını ayırdığına işaret eder. "Zeyd mürîddir" önermesinde yüklem hem bir hâle hem de hükme karşılık gelirken, "Allah mürîddir" önermesinin yüklemi yalnızca bir hükme karşılık gelir. Zât-i ilâhî, hâdis irâdelerin taşıyıcısı olmadığından taşıyan-taşınan ilişkisiyle bir nedensel bağ oluşmaz. Ancak, ikinci önermede Tanrı'ya mürîd olma hükmü nispet edilir. Bu hüküm, hâl kavramından ziyade daha kapsayıcı bir kavramsal çerçevede gerçekleşir. Böylece Behşemî kelâmcılar, mecâzin ötesinde hakiki anlamda Allah'a mürîd olma hükmünü nispet etmiştir (bkz. Şerîf el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâ'id fi tashîhi'l-'akâ'id*, thk. Albert Nasrî Nadîr (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 92.). Mecâzi dışlayıp hakiki anlamda bunu sağlayan da hâl anlayışı değil, hüküm anlayışıdır. Nitekim Behşemîlerde hâller üzerinden zâtlar bilinir, ancak hâllerin kendisi bilginin nesnesi değildir. Hüküm ise iki varlık arasındaki ilişkiye işaret eden kavramdır. Tanrı'nın mürîd oluşunun hâl olmayıp hüküm kabul edilmesi de bu ayrıma uygun düşmektedir. Çünkü mahalsiz irâdeler Tanrı'nın zâtı tarafından taşınmadığı için iki farklı varlık ortaya çıkar. Bunlardan biri zât bir diğeri ise irâde arazlarıdır. Böylece bu arazların Tanrı'ya nispeti üzerinden mürîd olma hükmünden söz edilmektedir. Behşemî ve Zeydî kelâmcılarının sıfat, hâl ve hüküm kavramları arasındaki farkın detayları için bkz. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 185 vd.; Ebû Sa'd el-Muhassîn b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Kitâbü't-Te'sîr ve'l-mü'essîr fi 'ilmi'l-ke'lâm* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtütâtî'l-Arabiyye, 315).

32 Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râd*, 33; Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Raşşâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-şifât 'an ḥaşâ'isi'l-müessîrât ve'l-muktediyât*, thk. Serkan Çetin vd. (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 53.

33 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/160.

34 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/167.

bu tür arazların nerede bulunduğu ciddi bir eleştiri olarak teoriye yöneltilir.³⁵

İrâde arazının herhangi bir mahalde (taşıyıcı cevherde) bulunması, bu mahalın ait olduğu diri bünyeye hüküm kazandırır. Buna karşılık, irâdeler mahalsiz (taşıyıcısız) ise, bu durumda sadece Allah'a mürîd olma hükmü sağlar. Bu durum, irâde arazlarının tanımsal çerçevesini ve zâtî sıfatını belirleyen temel bir özellik olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle bu teoriyi benimseyenler söz konusu eleştiriye cevap verebilmek için irâde arazının tanımsal çerçevesi "mahaldeki irâde mahallini, mahalsiz olan da Tanrı'nın zâtını mürîd kılar" şeklinde değerlendirmişlerdir.³⁶ Nitekim Kâdî bu meydana şunları zikreder:

"Bizim anlayışımıza göre, bir şeyin herhangi bir mahalde olmaması, onun bir cevherle bir arada bulunuyor olması bakımından cihet sahibi olduğu anlamına gelmez. Aksine bu şey fenâ arazı (yok edici) hükmünde olmalıdır. Çünkü fenâ, bir mekânda bulunmama özelliğine sahiptir ve bu nedenle belirli bir yöne veya konuma bağlı değildir. Bu durum, her ikisinin de (irâde ile fenâ) Kadîm olan Tanrı'nın durumu gibi olmasını gerektirir. Zira Tanrı, bir mekânda bulunmaktan münezzeh olduğu için, O'nun hakkında cevherlerle paralellik (*muhâzât*) imkansızdır."³⁷

Yukarıdaki pasajda Kâdî, geleneksel kelâm atomculuğu anlayışından farklı olarak, mahalsiz irâdenin konumu ve mahiyeti üzerinde durmaktadır. Atomculukta her araz yalnızca atomlar tarafından taşınarak var olabilir ve hem cevherler hem de arazlar somut hâdis varlık kategorisinde değerlendirilir. Ancak Kâdî'ye göre Tanrı, cevherlerle herhangi bir benzerlik taşımaksızın mahalsizdir ve irâde ile fenâ arazları da bu çerçevede ele alınmalıdır. Tanrı zâtî bakımından mahalsiz olduğu gibi, bu tür ilâhî arazlar da cismânî varlıkların ötesinde bir yapı taşır. Bu yapı, maddî varlıklarla sınırlandırılmadığından metafizik bir nitelik hüviyyetindedir. Her ne kadar "metafizik" kavramı açıkça vurgulanmamış olsa da, pasajın genelinden böyle bir çıkarıma varılabilir. Sonuç olarak, ilâhî irâdenin mahalsiz olması üzerine yöneltilen "yaratıldıysa nerededir?" eleştirisini Kâdî, metafizik bir yorumla açıklamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, atomcu geleneğin anlayışından bir kopuşu temsil etse de, sonraki Mu'tezilî literatürde benzer ifadelerle rastlanmamaktadır.

2.3. Hüküm Teorisine Dayanan Sorun

Mahalsiz ilâhî irâdelerin savunusu atomcu kelâm geleneğinde yer alan illet-malûl ilişkisinden doğan hüküm teorisini temelden sarsmaktadır. Nitekim "a-cevheri hareketlidir" önermesinin metafizik açıklaması "a-cevheri hareket arazını taşıdığından dolayı hareketlidir" şeklindedir. Bu açıklama üzerinden hükmün ortaya çıkışının zâtın (a-cevheri) herhangi bir manâyı (hareket arazı) taşınmasıyla açıklanmaktadır. Oysa ilâhî irâdeler mahalsiz kabul edilmesi durumunda "Tanrı mürîddir" şeklinde bir hükümden söz edilememesi gerekir.³⁸

Kâdî'ye göre bu eleştirinin temelinde birtakım hatalı ön kabuller bulunmaktadır. Bu ön kabuller illet-malûl bağıntısının dar çerçevede değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim her manânın kendi taşıyıcısına hüküm sağladığı kabul edilirse bu eleştirinin haklılık payı bulunur. Ancak Mu'tezilî sıfat-mevsûf anlayışı bu noktada daha esnektir. Çünkü hareket gibi bazı arazlar sadece kendi taşıyıcısına, ilim gibi bazı arazlar da kendi taşıyıcısını aşarak diri bünyeye hüküm sağlar.³⁹ Arazlardaki hüküm sağlama çeşitliliği geniş bir yelpazede kabul edildiğinden mahalsiz olanlar için de imkân yolunun açılması olasıdır. Bu bağlamda irâdenin taşıyıcısı diri bir bünye olursa bu araz taşıyıcısı olan cevheri aşarak bünyeye âlim olma hükmü sağlar. Ancak bunlar özü gereği mahalsiz olunca, hüküm olarak ilâhî zâta hüküm sağlaması olasıdır.⁴⁰

Birtakım arazların mahalsiz kabul edilişi nedeniyle araz teorisinde farkı bir perspektif gelişim göstermiştir. Bu nedenle ilâhî irâdeler gibi arazların mahalsiz oluşu fiziksel varlık olmamakla makulleştirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda irâde arazlarının hem mahalde hem de mahalsiz olmak üzere iki farklı pozisyona sahip oluşu üzerinden eleştiri geliştirilmiştir. Mahalde olan arazlar Zeyd gibi diri bir bünyenin kalp organındaki cevherlerinde konumlanır. Buradaki arazlar kalpteki cevherleri irâde edici (mürîd) kılmamaktadır. İrâde edici kıldığı Zeyd'in bünyesidir. Başka bir ifadeyle söz konusu irâde arazı konumlandığı cevheri aşarak Zeyd'in bünyesine hüküm sağlamaktadır. Durum bu olunca ilâhî irâdenin mahalsiz olma durumu bir bakıma anlamsızlaşır. Çünkü madem irâde arazları konumlandığı cevherleri aşarak Zeyd gibi başka bir şeye mürîd olma hükmünü sağlayabiliyor bu durumda ilâhî irâdeler de birtakım cisimlerin cevherlerinde konumlanıp Tanrı'ya mürîd olma hükmü sağlayabilme imkanına sahip olmalıdır. İşin özü irâde arazları konumlandığı cevherleri hüküm verme açısından aşabiliyorsa ilâhî irâdeleri mahalsiz saymanın herhangi bir anlamı kalmamaktadır.⁴¹

Tanımsal çerçeveye müdahale edip kapsam genişliği sağlayan Kâdî bu türden bir eleştiriye cevap vermeye çalışır. Ona

35 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/161.

36 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/170.

37 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/171.

"إنَّ الأقرب عندنا فيها متى وجدت لا في محل أن لا تكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان في جهة دون جهة، بل يجب أن تكون في حكم الفناء الذي لما كان من حقه أن يوجد لا في محل، لم يختص بمحاذاة دون غيرها، وصار حالهما جميعًا حال القديم تعالى، الذي لما كان موجودًا لا في محل استحالة عليه معنى المحاذاة."

38 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/160; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ğamse*, 2/241.

39 Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râd*, 35; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Hasenî ed-Dâî, "Hakâ'iku'l-a'râz ve ahvâlühâ ve şerhuhâ", *A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth Century Iran*, thk. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke (Shii Studies Review, 2023), 7/327 vd.

40 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/165-166.

41 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/161.

göre ilâhî irâdelerin herhangi bir mahalde bulunması imkansızdır. Dolayısıyla daha önceki açıklamalara dayanarak "İlâhî irâde arazlarının bir mahalde bulunması imkansızdır" şeklindeki hükmü bu eleştiriye kapı aralamaz. Nitekim Zeyd'in irâdesi her ne kadar mahalli olan cevhere hüküm vermeyip bünyeye hüküm sağlıyor olsa da, buradan hareketle bu irâdenin hem Zeyd'in bünyesine hem de Tanrı'nın zâtına eşit "mesafede" olduğu söylenemez. Dolayısıyla şöyle bir genellemeye varılır: Mahalde olan irâde arazları bünyeye hüküm sağlar. Mahalsiz olan irâdeler ise sadece Tanrı için geçerlidir.⁴² Böylece ontik açıdan irâdenin tanımı koşullu yapıda "mahalde ise bünyeyi, mahalsiz ise Tanrı'nın zâtını mürîd kılan" şeklinde olur.⁴³

İrâdenin bir mahalde bulunması durumunda hükmün diri bünyeye ve herhangi bir mahalde bulunmaması durumunda da hükmün Tanrı'ya nispet edilmesi kabulü beraberinde başka bir sorun getirmektedir. İlâhî irâdeler mahalsiz olduğu gibi fenâ arazları da mahalsizdir. Bu durumda irâdenin Tanrı'ya hüküm sağlaması şayet mahalsiz olma ile koşullanırsa mahalsiz olarak kabul edilen fenâ arazlarının da Tanrı'ya hüküm sağlaması gerekir. Böylece "Tanrı fânidir" şeklinde bir yargı ortaya çıkar.⁴⁴ Bu eleştiri ilk bakışta yerinde gibi görünse Kâdî, zıtlık ve paralellik kavramlarını kullanarak bunun geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Mahalsiz olan fenâ arazlarının zıttı cevherlerdir. Başka bir ifadeyle cevher varsa fenâ arazi yok, fenâ arazi varsa cevher yok demektir. Dolayısıyla Tanrı ile fenâ arazi arasında herhangi bir zıtlık veya paralellik bağlantısı bulunmadığından böyle bir arazın hüküm açısından Tanrı'ya nispetinin geçerliliği söz konusu olamaz.⁴⁵

Kelâmcılar, tümevarım yöntemiyle yaptıkları gözlemler sonucunda, arazların mahalden bağımsız var olamayacağı görüşünü ilâhî irâdenin mahalsiz olduğu fikrine karşı eleştirel bir argüman olarak kullanmışlardır. Araz ile mahal arasındaki ilişki, bazen mahalli aşarak bünyeyi de kapsayan hükümler doğurur. Örneğin hareket arazi sadece taşıyıcısı olan cevheri etkilerken, ilim arazi taşıyıcısını aşarak canlı bünyeye hüküm sağlar. Bu bağlamda mahalsiz irâdenin de bir sınıfa dahil olması gerektiği eleştirisi yapılır.⁴⁶ Kâdî ise, arazların geniş bir hüküm yelpazesine sahip olduğunu belirterek mahalsiz irâdelerin Tanrı'ya mürîd olma hükmünü sağlayabileceğini öne sürer. Hareket arazi yalnızca taşıyıcısına hüküm sağlarken, ilim arazi canlı bünyeye âlim olma; telif arazi ise iki cevhere aynı anda müellef olma hükmü verir. Bu bağlamda Kâdî'ye göre mahalsiz irâdenin hüküm sağlayamaması iddiası geçerli değildir.⁴⁷

3. İLÂHÎ İRÂDENİN HÂDİS OLUŞUNUN SAVUNUSU

Mahalsiz hâdis irâdelere yönelik eleştiri kümelerinden bir diğeri "hâdis" kavramı üzerinden şekillenmektedir. İrâdelerin hâdis oluşu, Tanrı'nın daha sonradan mürîd sıfatına kavuştuğu anlamına gelmektedir. Bu durum, ilâhî irâdenin araz olmasından kaynaklı çeşitli problemlere neden olmaktadır. Bu bağlamda Kâdî, mevcut eleştirileri ele almanın yanı sıra, olası soruları da öngörerek bunları maddeler halinde cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu cevaplar, Kâdî sonrası kelâm literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Eleştirilerin kaynağı olarak Neccâriyye ve Bağdat Mu'tezile kolunun öne çıkma olasılığı oldukça yüksektir. Bu iki ekol, irâdenin Tanrı'ya zâtî/nefsî bir sıfat olarak nispet edilmesi gerektiği konusunda ısrarcı bir tutum sergilemiştir. Dolayısıyla eleştirilerin temel amacı, irâdenin hâdis oluşunu reddederek geriye yalnızca nefisî sıfatın bir seçenek olarak kalmasını sağlamaktır. Bu doğrultuda eleştiriler ilâhî irâdenin diğer sıfatlarla ilişkisi, irâdeyi hâdis kabul etmenin sebep olacağı ontolojik ve teolojik çelişkiler, teselsül probleminin ortaya çıkışı ve Tanrı'nın bir vasıftan başka bir vasa geçişi gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

3.1. Hâdis İrâdenin Diğer Sıfatlarla İlişkisinden Kaynaklı Sorunlar

İlâhî irâdenin hâdis olduğu savunusu, bu sıfatın araz kategorisi içerisinde değerlendirilmesini gerektirir. Bu yaklaşım, kelâmî düşüncede derin teolojik ve ontolojik meseleleri gündeme getirmektedir. Kâdî'nin ortaya koyduğu görüşler, Mu'tezilî kelâm sisteminin temel ilkeleri doğrultusunda şekillenmiştir. Ona göre Tanrı'nın irâdesi, ilim ve kudret sıfatları gibi ezeli ve zâtî/nefsî değil, mahlûkatla ilişkili olarak belirli bir zamanda ortaya çıkan bir sıfattır. Ancak bu kabul ciddi eleştirilerin doğmasına yol açmıştır. Özellikle irâde sıfatının çeşitli yönlerden ilim ve kudret sıfatlarıyla benzerlik taşıması ve yokluğunun zıtlarını gerektirmesi bu eleştirilerin başında gelmektedir. Bu doğrultuda gelişen eleştirilerden biri, Tanrı'nın özü gereği âlim olduğu ve özü gereği âlim olan bir varlığın ilminde değişimin (bedâ) meydana gelebileceği yönündedir. Bu bağlamda, Tanrı her şeyin ne ve nasıl olduğunu bildiğine göre, O'nun hâdis irâdelerle mürîd olduğunun söylenmemesi gerekir. Çünkü hudûs, değişim anlamını içerir. Öze ait bilgi ise değişimden uzaktır. Böylece özü gereği bilginin kabulü hâdis irâdeleri dışlamaktadır. Sonuç olarak zâtî bir sıfat olan ilim aynı şekilde zâtî sıfat olan irâdeyi iktiza etmelidir.⁴⁸

42 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/172; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-ĥamse*, 2/243.

43 Atomcu kelâm geleneğinde, Eş'arî ekolü tanınların koşullu olmasına kesinlikle karşı çıkarken, Mu'tezile daha esnek bir yaklaşım benimsemiştir. Eş'arîlerin bu ısrarı, Mu'tezile'nin eleştirilerine karşı cevap verme imkânını sınırlandırmaya yöneliktir. Cüveynî, *eş-Şâmil fi' usûli'd-dîn*, thk. Richard M. Frank (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danışgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981), 58; Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe, 2021), 300-303.

44 Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ĥamse*, 2/243.

45 Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ĥamse*, 2/243.

46 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/162.

47 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/173-174; Kâdî, *el-Mecmû' fi'l-Muĥit bi't-teklîf*, thk. Houben Jean Yusuf (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1965), 1/283.

48 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/175.

Bu çerçevedeki hem eleştiri hem de cevap "bedâ" kavramının anlamsal çerçevesi etrafında şekillenmektedir. Bu kavram bilinmeyen bir durumun daha sonra bilinir hale gelmesi ve kapalılığın zuhura ermesi anlamını taşır. Anlam çerçevesinden hareketle "beda" kavramı Allah'a nispet edilemez. Ancak buradaki esas sorun hudûsun bedâyı gerektiriyor olduğu iddiasıdır. Kâdî ise Mu'tezilî geleneğin kavram çerçevesinden hareketle bu iddiamın geçersiz kılınmasına yönelik açıklama geliştirir. Ona göre herhangi biri yöneldiği işten kerahet duyar ve daha sonra da bilgi değişimi nedeniyle o işe yönlirse burada bir bedâdan söz edilebilir. Ancak aynı kişi daha fikir değişimine uğramadan işin başında ise onun ilminde herhangi bir değişim olmadığı için bedâdan söz edilemez. Bu durum hâdis irâdeler bağlamında Tanrı için de geçerlidir. Tanrı söz konusu irâdeleri yaratacağını bilir. Bu, işin başı sayıldığından burada bedâ kavramından söz edilemez. Nitekim bir şeyi salt biliyor olmak o şeyi irâde ediyor olma anlamına gelmez. Dolayısıyla önceleri bir şeyi irâde etmiş olmamak ve daha sonra onu irâde etmek bilgi sadedinde bir değişimin meydana geldiği sonucunu doğurmaz. Ayrıca irâde edilmişler (*murâd*) irâde için bir göstergedir.⁴⁹

Bedâ kavramına ilişkin getirdiği açıklama birinci eleştiri açısından tatmin edici olsa da, bilginin kuşatıcı niteliği, irâdenin hâdis olarak kabul edilmesine engel teşkil etmektedir. Tanrı'nın herhangi bir şeyi biliyor olması o şeyi irâde etmiş olması anlamına gelir. Nitekim bilinmeyen irâde edilemez olduğu gibi bilinenin de irâde edilmiş olması gerekir. Çünkü irâde kavramı sehven ortaya çıkış içerikli anlamların tümünü dışlamaktadır. Bu anlamın aynı ilim için de geçerli olduğundan irâde ve ilim aynı içerik düzleminde birleşim sağlamaktadır. Dolayısıyla bir şeyin bilinip irâde edilmeyişi ve o şeyin irâde edilip bilinmiyor oluşu imkansızdır. Açıklamanın bütünlüğünden şu yargıya varılır: Madem Tanrı ezelde her şeyi biliyor, bu durumda O'nun mürîd oluşu da nefsi bir sıfat olarak ezelde sabit olmalıdır.⁵⁰

Bu eleştirinin temelinde ilim ve irâde arasındaki ilişki yer almakla birlikte, Kâdî, Mu'tezilî sistemde bazı eylemlerin ilâhî irâdenin dışında kaldığını vurgulayarak her iki sıfatın ilişkisini yeniden değerlendirme gerekliliğine dikkat çeker. Nitekim Zeyd'in eylemleri bir bütün olarak Tanrı'nın irâdesi kapsamında değildir. Bu durumda Zeyd'e dair bilinen her şey irâde edilmiş sayılmaz. Böylece bir şeyin biliniyor oluşu o şeyin Tanrı tarafından irâde edildiği anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Kâdî, çarşı pazardaki durumu bilmemize rağmen onun irâde edenleri olarak sayılmadığımızı şâhid âlemde bir örnekle somutlaştırmaya çalışır.⁵¹ Ayrıca Kâdî'ye göre irâde ile ilmin aynı anlamsal zemine çekilmesi sistemsel olarak temelde hatalıdır. Çünkü Tanrı herhangi bir şeyin var olamayacağını biliyor ama var olmaması için iradî bir eylemde bulunmuyor. Bu bağlamda irâdenin imkânsız olanlara ilişmediği söylemi gelişim göstermiştir. Nitekim irâde ile ilmin eşitlenmesi birçok teolojik çıkmaza yol açmaktadır. Bunların başında da Tanrı'nın kendi zâtını bilmesine rağmen kendi kendini irâde etmemiş olması gelmektedir.⁵²

İlim sıfatının kapsamlı oluşu, irâdenin hudûsu (sonradan olma) meselesinde iyi ile kötü arasındaki seçime yansımakta; bu durum, irâdenin de tıpkı ilim gibi nefsi bir sıfat olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Tanrı hikmet sahibidir ve hikmeti gereği dost (*velî*) ile düşmanını (*adûv*) ezelde birbirinden ilmiyle ayırt eder. Dost ile düşmanını ezelde birbirinden ayırt eden, dostuna iyiliği düşmanına da kötülüğü planlar. Bu bağlamda Tanrı'nın ezelde kime iyilik ve kötülükte bulunacağını irâde etmiş olması gerekir. Böylece Tanrı'nın nefsi bir sıfat olarak ezelde mürîd oluşunun sabit olduğu sonucuna varılır.⁵³

Kâdî'ye göre dostun dost, düşmanın da düşman oluşunun bilinmesi ile bunun tahakkuku arasında fark mevcuttur. Her ne kadar iki kişiden birinin dost diğerinin de düşman oluşu ezelde biliniyor olsa da burada irâdenin devreye girmesinin herhangi bir anlamı bulunmamaktadır. Dolayısıyla yaradılış tamamlanıp birinin inanç ve eylemleriyle dostane, bir diğerinin de aksi yönde ilerleyişinden sonra irâde yoluyla ihsan devreye girmektedir. Başka bir deyişle dostluk ile düşmanlığın tahakkuku, eylemlerin gün yüzüne çıkmasına bağlıdır. Bu meyanda kişinin hangi konumda olduğunun bilinmesi irâdenin devreye girmesini gerektirmez.⁵⁴

Eleştirel değerlendirmeler ışığında, Tanrı'nın her şeye dair kuşatıcı bilgiye sahip olduğu kabul edilir. Böylece, var olan, olmayan ve olacak her şey irâdeye bağlı olup, irâdenin ontolojik değeri belirli ihtimallerle sınırlanır. Her ihtimalin ilâhî bilgiye bağlanması, irâdenin ezeli olması gerektiğine işaret eder. Ayrıca ilmin nefsi bir sıfat olması, irâdenin de benzer şekilde nefsi sıfat kabul edilmesini gerekli kılar.⁵⁵

Kâdî, hâdis ilâhî irâde teorisine yöneltilecek bu eleştirinin "bilinen, irâde edilmiştir" önyargısına dayandığını belirtir ve bunun çıkış noktasının daha önceki ön kabullerle aynı olduğuna dikkat çeker. Ona göre, irâde ancak hudûs yoluyla murâda, yani irâdenin yöneldiği şeye ilişir. Burada "dâî" kavramını ele alıp eleştiriye cevap verebilmek için kullanır. Nitekim dâî, irâdenin ortaya çıkmasına etken olan unsurdur ve murâda yönelen bu etken, irâdenin dâisi olarak kabul edilir. Ayrıca, ilmin kuşatıcılığından yola çıkarak irâdenin de ezeli ve nefsi bir sıfat olması gerektiği kabul edilmektedir. Bu durum,

49 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/178; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ğamse*, 443; Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahhaş fi usûli'd-dîn*, 3/379.

50 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/179.

51 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/179.

52 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/180.

53 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/182.

54 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/182-183; Ebû Sa'd Cüşemî, *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Fâris Osmân Nevfel (Moskova: Sadra, 2021), 708.

55 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/(2)/183.

Allah'ın ezelde emreden, nehyeden, râzı olan ve sevmeyen (*sâhîf*) sıfatlarına da sahip olmasını gerektirir.⁵⁶

Âlemin varlığı ve içerisindeki düzenli işleyiş, Tanrı'nın kudret sahibi (*kâdir*) ve âlim oluşunun açık bir delilidir. Bununla birlikte, varlığın birçok muhtemel seçenek arasından yalnızca birinin gerçekleşmesi, Tanrı'nın irâde sahibi (*mürîd*) olduğunu ortaya koyar. Ancak burada dikkat çeken önemli bir husus bulunmaktadır: Tanrı'nın kudret ve ilim sıfatları zâtî kabul edilirken, irâde sıfatı fiilî sıfatlar arasında değerlendirilir. Oysa bu üç sıfatın epistemik bağlamda aynı yöntem izlenerek temellendirilmesi irâde sıfatının neden ontolojik açıdan farklı bir konumda ele alındığını sorgular.⁵⁷

Kâdî'nin bu eleştiriye verdiği cevap ontoloji-epistemoloji ayırımına dayanır. Nitekim "Allah kâdirdir" önermesi eleştiride yer aldığı gibi varlıktan hareketle bilgiye konu olur. Diğer iki sığata da bu yolla varılır. Ancak sıfatlara dair bu tür önermelere varmak onların ontik statüsü hakkında fikir vermez. Genel olarak kelâm mezhepleri Tanrı'nın kâdir, âlim ve mürîd vasıflarına sahip olduğunu kesin bir dille kabul eder. Ancak bunların master formundaki kudret, ilim ve irâde türündeki sıfatlarının ontik değeri konusunda görüş birliği bulunmaz. Dolayısıyla söz konusu vasıflara birtakım benzer nazarı yöntemlerle varılması bunların ontik statüsünün aynı olduğu sonucunu doğurmaz. Âlim ve kâdir olma zâtî sıfat kabul edilirken irâde sıfatı ise yaratmaya bağlı fiilî sıfattır.⁵⁸

Kâdî, irâde sıfatının diğer sıfatlarla benzer yönlerini ve bu benzerliklerden doğan sorunlarını ele alıp cevapladıktan sonra, irâde sıfatının zıt kavramlarıyla ortaya çıkan sorunlara yönelir. Şöyle ki, bir kişinin âlim olup olmaması durumunu ele alalım. Eğer o kişi âlim değilse, bu durumda ilmin zıddıyla nitelenir. Bu zıt durum, cehâlet veya unutkanlık olabilir. Aynı mantık, irâde için de geçerlidir. Örneğin, eğer Allah'ın ezelden beri mürîd olmadığı iddia edilirse, bu durumda onun zıddı olan "kârih" (istemeyen) olma durumu devreye girer. Kerâhet ontolojik açıdan irâdeyle eşdeğer kabul edildiği için, eğer irâde yoksa, kerâhetin var olduğu savunulmalıdır. Ancak bu ihtimaller, teolojik açıdan sorunlu görüldüğünden, Allah'ın ezelden beri mürîd olduğu sonucuna varılır.⁵⁹

Kâdî bu eleştiriye irâde, kerâhet ve sehv kavramları arasındaki ilişkiye dayanarak cevaplamaya çalışır. Ona göre ilmin aksine irâde kavramı kerâheti dışlamaz. Bunu açıklarken şahid âlemdeki duruma başvurur. Nitekim şahid âlemde herhangi biri bir şeyi bildiği halde o şeye yönelik ne irâde ne de kerâhette bulunur. Dolayısıyla irâde ile kerâhet arasında tam manasıyla bir zıtlıktan söz edilemez. Çünkü kendi eylemlerimizin dışında başka birinin eylemlerini bilmemize rağmen ona yönelik irâde, kerâhet, muhabbet, emir ve nehyede bulunmayabiliriz. Bununla beraber bir zâtın ya mürîd ya da kârih olma ihtimallerinden üçüncüsüne yer vermemek o zâtın özü gereği mürîd olmasını gerektirir. Dolayısıyla Kâdî'ye göre mürîd veya kârih olma ihtimalleri dışında ne mürîd ne de kârih olma olasılığı da vardır.⁶⁰

İrâde sıfatının diğer sıfatlarla olan ilişkisinden kaynaklı eleştirilerin son ikisi âlemin yaradılışından önce ve sonraki durumuyla ilgilidir. Şöyle ki, âlemin yaradılışından önce; Allah yaradılışı ya irâde eder ya da etmez (*kerâhet*). Bu ihtimaller doğru kabul edildiğinde Allah'ın ezelde olup olmamaya dair bir seçimde bulunmuş olması gerekir. Dolayısıyla varlığın ortaya çıkması veya çıkmaması sırasıyla irâde ve kerâhetin bir şekilde sâbit oluşunu gösterir.⁶¹

Bu eleştiriye karşı mahalsiz hâdis irâde savunucuları ilim ile irâdeyi keskin çizgilerle birbirinden ayırır. Bundan dolayı her bilinenin irâde edilmediğini ama her irâde edilenin ise bilinir olduğunu belirtirler. Bu bağlamda irâdenin sadece hudûs yoluyla murâdla iliştiğini ve "olmayacak veya olamayacaklar" için irâdenin geçersizliğini vurgularlar. Dolayısıyla ilâhî irâdenin ezelliliğini savunanların "Allah X'in var olmamasını irâde etti" söylemini hatalı bulduklarını ve aynı zamanda teolojik sorunlara yol açabileceğini ifade ederler. Çünkü Mu'tezile kulların fiilleri ile irâde arazları hariç olan ve olacak olanları, yani hudûsa bağlı bulunanları irâde eder. Geri kalanlar ise irâde kapsamında değerlendirilmez. Nitekim Kâdî aksi bir kabul olan "bilinen irâde edilendir" söyleminin Allah'ın zâtını da kapsadığından teolojik sorunlara yol açacağına işaret eder. Ayrıca bu bağının âlemin ezeli oluşunu da kabul ettirmesi gerektirdiğini ilave eder.⁶²

Bir diğer eleştiri, âlemin son buluşu ve bu sürecin Tanrı'nın irâdesiyle ilişkisi üzerine odaklanmaktadır. Âlemin son buluşu, yok edici bir nitelik taşıyan "fenâ arazları" üzerinden açıklanmaktadır. Tanrı'nın âlemi yok etmek istemesi hâlinde, fenâ arazlarını yaratabilmesi için hâdis irâdeleri de yaratması gerekecektir. Ancak, bu süreçte irâdeler fenâyı, fenâlar ise irâdeleri ortadan kaldıracığı için bir döngü ortaya çıkacaktır. Bu döngü sonucunda geriye, kaçınılmaz bir şekilde, fenâ ve irâdelerin varlığı kalacaktır. Bu tür bir paradoksa düşmekten kaçınmak amacıyla, Tanrı'nın irâdesinin zâtî bir sıfat olarak kabul edilmesi gerektiği savunulmaktadır.⁶³ Ne var ki, Kâdî bu eleştiriye sahip oldukları arazlar anlayışı üzerinden kısa ve anlaşılır bir cevap geliştirmektedir. O da hem irâde hem de fenâ arazlarının kendi kendini yok etme özelliğidir.⁶⁴

56 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 6/(2)/184; Şerif el-Murtazâ, *el-Mûlahaşş fi usûli'd-dîn*, 3/371; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik*, 222. İrâde ve kerâheti ontik değer açısından Behşemiler hâdis ve mahalsiz kabul eder. Bu ikisinin yanında gazap, suht ve rızânın da aynı ontik değere sahip olduğu kaydedilir. Bkz Cüşemî, *el-Cüz 'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ il ve'l-cevâbât*, 330.

57 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/200.

58 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/201; Kâdî, *el-Mecmû'*, 1/149.

59 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/185.

60 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/185-186.

61 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/184.

62 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/185.

63 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/198; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/581-582.

64 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/198; Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ğamse*, 2/243. Ayrıca bkz. Şeker, *Mütekkadimîn Dönem Kelâmında Arazların Tasnifi ve Özellikleri*, 271 vd; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik, 2025), 107 vd.

3.2. Hudûstan Kaynaklı Teselsül Sorunu

İlâhî irâdenin hâdis olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın irâdesinin mahiyeti ve teselsül gibi kelâmî sorunlar doğurur. Kâdî, Tanrı'nın irâdesinin üst bir irâdeye dayanmasına gerek olmadığını, irâdelerin murâdların hikmet temelindeki niteliklerine bağlı olarak yaratıldığını savunur. Bu bağlamda, mahalsiz hâdis irâdeler teorisini benimseyen Mu'tezile'ye göre murâdlar Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak bu irâdelerin hangi irâdeyle ortaya çıktığı tartışma konusudur. Bu durumda iki ihtimal öne çıkar: (i) Mahalsiz irâdeler Tanrı'nın ilmi dahilindedir ama irâdesi dahilinde değildir. Bu durumda irâdelerin irâdesiz ortaya çıkması, diğer varlıkların da irâdesiz ortaya çıkabileceği anlamına gelir. (ii) İrâdelerin başka irâdeler yoluyla ortaya çıkmasıdır, ancak bu da teselsüle yol açar. Buradaki üst irâdenin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/935-36) iddia ettiği gibi kadîm olması, Mu'tezile tarafından tevhid ilkesi gereği reddedilir.⁶⁵

Bu teoriyi benimseyenlerin sıklıkla hatırlatmaya çalıştıkları "İrâdelerin irâde edilmesi gerekmez" yargısıdır. Bu yargı gereğince "İrâdeler hariç Tanrı kendi fiillerini irâde eder" sonuncuna varılır. İrâdeler de murâdlar gibi hâdis olduğu için ikisi hudûs kategorisinde birleşir. Bu bağlamda "irâde ile murâd arasında fark yoktur" şeklindeki eleştiriyi Kâdî reddeder. Ret gerekçesi insanın içsel ve zorunlu olarak irâdeyi irâde etmediğini bilmesidir. Bu bilginin zorunlu olduğuna dikkat çekerek "zorunlu olan bilgiye itiraz yöneltilemez"⁶⁶ diyerek eleştirinin önünü kesmektedir.

Mu'tezile'nin bu çetin eleştiriye yönelik geliştirdiği cevap "İrâdeler irâde edilemez" şeklindedir. Buna ilave olarak söz konusu yargının da zorunlu bilgi olmasından dolayı eleştiriye kapatmak istemeleridir. Dolayısıyla bu teoriye karşı çıkanlar Mu'tezile'nin "irâdeler irâde edilmez" yargısını geçersiz kılma çabasına giriştikleri görülür. Karşı çıkanlara göre irâdeler aslında irâde edilir ancak kişi bunun farkında değildir. Çünkü kişinin bir murâdı irâde etmesindeki farkındalığı, irâdenin kendisini irâde etmesindeki farkındalığından daha yüksektir. Bundan dolayı kişi kendi irâdesini de irâde etmiştir. Kâdî akıl sağlığı yerinde olan birinin murâdın irâde edilmesini fark ettiği gibi irâdenin de irâde edilebilirliğini fark etmesi gerektiğini söyleyerek bu eleştiriye cevap vermeye çalışır. Oysa irâdenin irâde edildiğini söyleyen herhangi biri yoktur. Dolayısıyla Kâdî'ye göre irâdenin irâde edilmesi geçersizdir.⁶⁷ Bu bağlamda biz irâdelerimizi başka irâdeler üzerinden irâde etmiyoruz. O halde aynı durumun Tanrı için de geçerli olması kaçınılmazdır.

Peki, birdenbire irâde olmaksızın mahalsiz hâdis irâdeler nasıl oluyor da Tanrı tarafından yaratılıyor? Bu irâdeler bir bakıma murâdlara bağımlıdır. Murâdlardaki şimdilik ('âcil) yahut da gelecekteki ('âcil) fayda ile zarar özellikleri bu tür irâdelerin yaratılmasına yol açar. Söz konusu özellikler irâdelerin yaratılması noktasında sevk edici bir etkiyi (bâ'is) açığa çıkarır. İlâhî eylemlerin hikmetten yoksun olmaması için murâdlarda yer alan fayda-zarar özelliklerine bakılır. Bu sayede rastgele yaratma eyleminden uzak olarak irâdeler murâdlardaki özellikler üzerinden yaratılır. Bir başka deyişle irâdenin hikmet zemininde değerlendirilmesi için kaçınılmaz şekilde murâdlardaki özelliklere bakılır. Bu da şunu gösteriyor ki murâdlardaki özellikler sevk edici bir etkiye (bâ'is) yol açıp irâdelerin bir üst irâdeyle ortaya çıkışını anlamsız kılar. Böylece irâde edilen şeyin murâd olmadığı ve bu iki unsurun tamamen farklı ontik değerlere sahip olduğu anlaşılır.⁶⁸

Son olarak irâdelerin bir üst irâdeye bağlı olması durumunda kulların mükellefiyeti de tartışmalı hale gelir. Çünkü kişinin eylemde bulunmak için sarf ettiği irâde bir başka irâdeyle ortaya çıktığı söylemi teselsüle yol açmaması adına Tanrı'ya bağlanır. Bu da esasen insanın eylemlerinde özgür olmadığı sonucunu doğurur.⁶⁹

İrâdenin nefsi sıfat olması gerektiğini iddia edenler mahalsiz hâdis irâde teorisinin bir başka zayıf noktasına temas etmektedirler. Murâdların hâdis irâde üzerinden ortaya çıkması durumunda iki ihtimalden söz edilebilir. Bunlar ya bütün murâdların sadece bir irâdeye dayanıyor olması ya da murâdlar adedince hâdis irâdelerin var olmasıdır. Birinci ihtimalde aritmetik olarak sadece bir irâdenin var oluşu kudret dahilinde olan her şeyin bu irâdeye dayanmasını gerektirir. Bu durum Tanrı'nın hem iyinin yanında kötüyü de irâde etmesine hem de sonsuzluğa uzanan varlıkların doğuşuna yol açar. Olasılıklardan birincisi Mu'tezile'nin inandığı adalet ilkesine, ikincisi de aklîselime uymamaktadır. Bu durumda ikinci ihtimal olan her murâd için ona özel bir irâdenin yaratılmasıdır. Bu ihtimal de beraberinde sonsuz sayıda irâdelerin yaratılması, yani teselsül sorununu doğurur. Çünkü irâdelerin her biri murâdlara bağımlıdır ve Tanrı'nın kudreti kapsamında olanlar da sınırsızdır. Bu iki veriden hareketle sonsuzluğa uzanan irâdelerin yaratılması gerekli görünür. Bu iki ihtimal hâdis irâdelerin Tanrı'ya nispet edilmesi için sorun teşkil ettiğinden geriye irâdenin zâtî sıfat olarak kabul edilmesi kalır.⁷⁰

Ancak Kâdî'ye göre bu eleştirileri de yersizdir. Çünkü temeli bulunmayan bu eleştirilerin aynısı irâdenin zâtî sıfat kabul edilmesi için de geçerli olması gerektiğine dikkat çeker. Bütün murâdların sadece bir irâdeye dayanma ihtimaline gelince; Kâdî bunu araz anlayışına dayandırır. Araz anlayışında bir irâdenin iki murâda dayanma olasılığını kabul etmez. Ayrıca Tanrı'nın irâdesi insanların fiilleri için de geçerlidir. İnsanların fiilleri sonsuz olmadığına göre Tanrı'nın birtakım örneklerdeki irâdesinin de sonsuza uzanmadığı sonucuna varılır. Bu bağlamda birtakım örneklerde sonsuzluk yoksa geri kalanlarda da sonsuzluğun olduğuna dair iddiada bulunulamaz.⁷¹

65 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/189; Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli'd-din*, thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1969), 616.

66 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/190.

67 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/190.

68 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/191.

69 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/191-192. Kâdî düşüncesinde teklifin akıl ve irâdeyle olan bağıntısı için bkz. Mesut Erzî, "Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri", *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 369-397.

70 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/193.

71 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/193-194.

3.3. İrâde Bağlamında İnşa Edilen Önermelerin Çelişkileri

İrâde sıfatı âlim olma ile kâdir olma sıfatlarından farklı bir ontik değere sahiptir. Nitekim âlim ile kâdir birer nefsi sıfat olduklarından dolayı ontik değere sahip değillerdir. Ne var ki, mahalsiz hâdis irâdeler araz kategorisinde yer aldıklarından dolayı gerçek anlamda varlık kategorisinde yer alır. Durum bu olunca irâdeler yaratılır ve bu irâdeler üzerinden Tanrı'nın fiilleri behemehâl ortaya çıkar. Bu irâdeler kulların fiillerine ilişince herhangi bir zorunluluk doğurmaz.⁷² Bu durumda "Allah, Zeyd'in zekât vermesini irâde etti ama Zeyd zekât vermedi" benzeri cümleler sarf edilebilir. İrâde yaratılmış olanlar içerisinde yer aldığına göre irâdenin murâdı ortaya çıkaramadığı cümleler "yaratılmayan yaratıldı" gibi indirgenmiş cümlelere dönüşür. Bu da açık bir şekilde çelişkidir. Çelişkili cümlelerin ortaya çıkmasını önlemek adına ontik değere sahip irâde teorisini bırakıp zâtî sıfat anlayışını benimsemek gerekir.⁷³

Kâdî, Neccâriyye koluna mensup olan Muhammed b. İsâ el-Berğûs'a (ö.240/854) ait bu eleştirinin yanlış anlaşılma ya da yanlış olduğunu ve cevap vermeye bile değer bulmadığını belirtir. Buna rağmen Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö.321/933) bu eleştiriye verdiği cevabı özetle aktarır. Şöyle ki, Zeyd'in zekât vermesini isteme ilâhî bir irâdedir ve bu, ontik değere sahip hâdis bir varlıktır. Böylece Zeyd'in zekât vermesi murâddır. Dolayısıyla zekât verme isteği (irâde) ile zekâtı bilfiil verme (murâd) ontik zeminde birbirinden farklıdır. Bu bağlamda Zeyd zekât vermeyince söz konusu çelişki içerikli cümleler sarf edilmiş olmaz. Çelişki içerdiği iddia edilen cümlelerin asıl anlamı "irâde var, murâd yok" şeklindedir.⁷⁴

Önerme içeriklerine dayanan bir diğer eleştiri "Tanrı mahlukatın yaratılmamasına yönelik istekte bulunsa mahlukat yaratılmazdı" şeklindeki şartlı cümledir. Cümlede yaratılmamaya yönelik bir istek söz konusudur. Dolayısıyla bu cümle dikkatle incelendiğinde çelişki içerdiği fark edilir. Çünkü (i) Tanrı herhangi bir şeyin yaratılmamasına yönelik bir istekte bulunmaktadır. Ancak (ii) O'nun buradaki isteği hâdis irâdeye karşılık gelir. Sonuç olarak hiçbir şeyi yaratmak istemediğinde bile bir şeyi yaratmıştır. O da hâdis irâdedir.⁷⁵

Bu önerme yapısı savunulan teori için sarsıcı görünse de Kâdî bu eleştirinin bir önyargıya dayandığını, Mu'tezilî (Behşemî) kelâm sistemleriyle uyumlu olmadığını dile getirir. Nitekim bu kelâm sisteminde olmayacak şey için irâde yaratılmaz. İrâdeler oldurulacak (âlem ve âlemdeki cereyanlar) ya da olması istenilen şeyler (kullardan istenilenler) için geçerlidir. Dolayısıyla olmayacak şeyler için irâde kullanımı söz konusu değildir. Ayrıca Kâdî'ye göre bu tür bir cümle Allah'ın ayetlerine, Peygamber'in hâdislerine ve ümmetin de icmâ'ına dayanmamaktadır.⁷⁶

İlâhî irâdenin hâdis olduğu savunusu "Allah dilemeseydi âlem var olmazdı" cümlesinin muadili olan "Allah dilediği için âlem var oldu" önermesinde de çelişkiyi içerir. Şayet Tanrı'nın yarattıkları arasında yer alan mahalsiz irâdeler üzerinden âlem varlığa çıkıyorsa, yukarıdaki şartlı cümle kapsam açısından eksik kalır. Başka bir ifadeyle ilâhî irâdeler hâdis olmasına rağmen âleme öncelenmiş gibi görünmektedir. Dolayısıyla "âlem" kapsamında yer almaması için "mürîd olma" ontik değeri haiz olmayan bir statüde yer alması gerekir.⁷⁷

Önermenin içerdiği çelişkinin giderilmesi için ilâhî irâdenin nefsi sıfat olarak konumlandırılması gerektiği yönündeki eleştiri Kâdî önerme tahlili üzerinden cevaplamaya çalışır. Kâdî'ye göre "Allah dilediği için âlem var oldu" cümlesini sarf edenin olası kastı "irâde üzerinden yaratılanlar" şeklindedir. Bu da cümlelerin kasta bağlı olarak içsel bir sınırlama ve istisnaya bağlı olduğunu gösterir.⁷⁸

3.4. Tanrı'da Durum Değişikliğinden Kaynaklı Problem

Hâdis irâdeler daha yaratılmadan önce Tanrı irâdeyle nitelenmiyor ve mürîd vasfı O'na nispet edilmiyordu. Ancak bu irâdeler yaratıldıktan sonra söz konusu vasıf O'na nispet edilmiş oldu. Tanrı'nın daha sonra mürîd oluşu bir durumdan başka bir duruma geçişi anlamına gelir. Bu da kabul edilemeyecek şekilde Tanrı'da değişimin (tağyîr) imkânına yol açar. Oysa irâde nefsi bir sıfat kabul edilirse böyle bir eleştiriye maruz kalınmaz.⁷⁹

Kâdî, "tağyîr" kavramını merkeze alarak eleştiriye kavram tahlili yöntemiyle analiz eder ve bu doğrultuda eleştiriye cevap verebilmek adına kavramın tam olarak ne ifade ettiğini kapsamlı bir şekilde incelemeye çalışır. Kastedilen ya (i) Tanrı irâdeleri yaratmadan önce mürîd vasfına sahip değildi. Yarattıktan sonra mürîd oldu. Bu durumda Tanrı süreç içerisinde bir durumdan (mürîd olmama) başka bir duruma (mürîd olma) geçiş sağlamıştır. Ancak buradaki değişim zâtta değil, duruma bağlı bir değişimdir (tağyîr). (ii) Ya da kastedilen zâttaki gerçek bir değişimdir. Kâdî kasıtlardan birinciyi kabul ettiklerini, ikinciyi ise reddettiklerini ifade eder. Şöyle ki, daha önce ele aldığı konulara referansta bulunarak "tağyîr" kavramıyla kastedilen değişimin teolojik açıdan herhangi bir mahsurunun olmadığını, esas önemli olanın bu kavramla neyin amaçlandığını anlamak olduğuna dikkat çeker. Nitekim burada zâtta gerçekleşen bir değişim değildir. Bu bağlam-

72 Abdülbarî Mahmûd Dâvûd, *el-İrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire: Dirâsetün felsefiyyetün İslâmiyyet (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifet'l-câmiyye, 1996)*, 53 vd.

73 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/196.

74 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/196-197.

75 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/197.

76 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/197.

77 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/201-202.

78 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/202.

79 Kâdî, *el-Muğni*, 6/(2)/198-199. Eleştirinin bir benzeri için krş. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ğamse*, 245.

da kelimelerin sözlük anlamından ziyade sistem içerisindeki tanımsal çerçeveden neyin kastedilmiş olduğunun önemi- ne dikkat çekmektedir. Ne var ki, eleştiriden kastedilenin gerçek anlamda bir zâtın zâtî sıfatlarından sıyrılıp başka bir hakikate dönüşmesi olursa Kâdî bunu reddeder. Çünkü hâdis irâdelerin Tanrı'nın zâtî sıfatıyla herhangi bir bağlantısı bulunmaz. Bu da zâta hakiki anlamda bir değişime neden olmaz.⁸⁰

Son olarak bu eleştiri muhtemelen Tanrı'nın ilminde değişim meydana gelebildiğini savunanlara aittir. Bundan hareketle Kâdî karşı tarafın kabullerinden yola çıkarak bu eleştiriye savuşturmaya çalışır. Çünkü bilgiler, nesneleredeki değişim oranında değişmektedir. Dolayısıyla irâde için dile getirilen eleştirilerin haklılık payı varsa bu, Tanrı'nın bilgisine de uygulanacaktır.⁸¹

SONUÇ

İlâhî irâdenin ontik değeri ve tanımsal çerçevesi üzerine kelâmcılar arasında süregelen tartışmalar, İslâm düşüncesinde derin izler bırakmıştır. Bu tartışmalar, sadece Tanrı tasavvurlarının nasıl şekillendiğini değil, aynı zamanda bu tasavvurların hangi etkiler altında geliştiğini de gösterir. Mu'tezile'nin baskın çoğunluğunun ilâhî irâdeyi fiilî bir sıfat olarak değerlendirmesi, buna mukabil Eş'arîlik-Mâtürîdîlik gibi mezheplerin ve onların öncülerinin bu sığata ontik değeri atfetmesi süreçle aradaki ayrışmayı teoloji açısından nazari boyutta derinleştirmiştir.

Mu'tezile'de Behşemî kolunun ezeli irâdenin imkansızlığını göstermek için ileri sürdüğü akli gerekçeler, karşıt görüşte bulunanlar tarafından oldukça eleştirilmiştir. Kâdî sonrası kelâm literatüründe bu teorinin açık noktaları gösterilmiştir. Ancak Kâdî'nin kapsamlı şekilde ele aldığı eleştiriler ve geliştirmeye çalıştığı cevapların muhataplarının hangi kesimler olduğunu net olarak tespit etmek güçtür. Bu güçlkle beraber eleştirilerin bir bölümünün ilâhî irâdeyi zâtî bir sıfat olarak değerlendiren Neccâriyye'den gelmiş olması muhtemeldir. Bununla beraber Tanrı'nın mürid olma vasfını var kılmakla özdeşleştiren Ka'bi gibi Bağdat Mu'tezilesi'nden ve de bu sığata en az arazlar kadar gerçeklik atfeden Eş'arîliğin öncüsü Küllâbiyye'den gelmiş olma olasılığını da göz önünde bulundurabiliriz.

Behşemîlerin "mahalsiz hâdis irâde" teorisi, Tanrı'nın irâde sıfatını tevhid ve adalet ilkelerine uygun bir şekilde açıklamaya yönelik önemli bir çabadır. Bu teori, Tanrı'nın irâdelerinin mahalsiz ve hâdis olduğunu savunarak, Tanrı'nın zâtıyla beraber başka kadim varlıkların kabulünü reddetmekte ve Tanrı'nın sadece iyiyi irâde ettiğini temellendirmektedir. İlâhî irâdenin mahalsiz olduğu düşüncesi, tevhid ilkesine dayanırken; hâdis oluşu ise adalet ilkesine uyumlu olma gerekliliğinden kaynaklanır. Behşemî âlimler, bu yaklaşımıyla eleştirilmiştir. Ancak Kâdî özelinde görüldüğü kadarıyla eleştirilerin cevaplanması adına birtakım ilkelere ve fizik teorisinde yer alan anlayışın revize edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim bu çalışmayla beraber mahalsiz hâdis irâde teorisine dair birtakım ilkelere varılmıştır. Bu ilkeleri aşağıdaki gibi maddeler halinde sunabiliriz:

(i) Tanrı, mahalsiz hâdis irâde dışında kalan bütün fiillerini irâde eder. Bu, ilâhî irâdenin kapsamının geniş olduğunu ve bu irâdeler için üst bir irâdeye gerek kalmadığını gösterir. (ii) İrâdeler, kendi kendini yok etme özelliğine sahiptir; bu da onların sürekli bir yenilenme ve değişim içinde olduğunu, irâdelerin yok olması için yeni irâdelerin yaratılmasına gerek kalmadığını açıklar. Dolayısıyla bu teoride kısır döngüden söz edilemez. (iii) İrâdelerin yaratılmasını destekleyen bâis sabittir. Bâis, irâdelerin var olmasını sağlayan bir itici güç anlamına gelir. Durduk yere irâdelerin neden ortaya çıktığı böylece açıklanmaya çalışılır. (iv-v) İrâdeler, murâdlar ile paraleldir. İrâdeler ve murâdlar arasında bir uyum bulunur. Murâdlardaki hüsün, yani iyilik, irâdelerin yaratılmasını bâis üzerinden sağlar. Dolayısıyla murâdlardaki iyiliğin irâdelerin var olmasında belirleyici bir rol oynadığını gösterir. Son olarak, irâdeler fizikî varlık değildir. Bunların fizik ötesi olması herhangi bir zât tarafından taşınmayıp mahalsiz olmasını açıklar.

Mahalsiz hâdis irâde teorisi hem destekçileri hem de karşıtları tarafından farklı şekillerde değerlendirilir. Karşıt görüşte olanlar bu teoride vurgulanan "hâdis" fikrinin teolojik açıdan istenmeyen sonuçlara yol açabileceğini ifade ederler. Ayrıca ilâhî irâdenin bir "araz" olarak kabul edilmesine rağmen, bunun bir taşıyıcısının (zât) olmadığı açıkça belirtilmesi, dönemin hâkim fizik anlayışı olan cevher-araz teorisini kökten sorgulatmıştır. Ancak bu çalışmada, teoriyi savunan Behşemî kelâmcıların eleştirilere mezhebin dinamiklerine uygun şekilde cevaplar geliştirdikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, muhaliflerin argümanları karşısında Kâdî'nin açıklamaları ele alınarak, teorinin Behşemîler açısından mantıksal yapısının ne derece tutarlı olduğu değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra, Kâdî'den sonra bu teoriye karşı çıkan kelâmcıların, Mu'tezile içerisinde geliştirilen yanıtları görüp görmedikleri ve görmüşlerse bu yanıtları ne kadar tatmin edici buldukları ayrıca incelenmeye değerdir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

80 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/199; Kâdî, *el-Mecmû'*, 1/148. Geliştirilen cevabın bir benzeri için krş. Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ħamse*, 245-246.

81 Kâdî, *el-Muğnî*, 6/(2)/200.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- 'Alevî, Yahyâ b. Hamza. *Kitâbu't-temhîd fî şerhi me'âlimi'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Hîşşâm Hânefi Seyyid. Kahire: Mektebetü's-Sağafeti'd-dîniyye, 2008.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyeliklik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kader* 14/2 (10 Eylül 2016), 343.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kitâbu'l-Mağâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. Amman: Dârü'l-Feth - KURAMER, 2008.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *el-Cüz'ü'r-râbi' min Kitâbi Şerhi 'Uyûni'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Fâris Osmân Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Kitâbü't-Te'sîr ve'l-mü'essîr fî 'ilmi'l-kelâm*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 315.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî Neşşâr vd. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî uşûli'd-dîn*. thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1981.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-'edille fî uşûli'l-'i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik, 2025.
- Dâi, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen el-Hasenî. "Hakâ'iku'l-a'râz ve ahlvâlühâ ve şerhuhâ". *A Manual of Zaydî Mu'tazilî Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth Century Iran*. thk. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke. 7/316-344. *Shii Studies Review*, 2023.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden New York Köln: Brill, 1994.
- Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî, İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*. thk. Sâmî Nasr Latif - Avn Faysal Büdeye. Kahire: Dârü's-Sekafe, 1975.
- Erzi, Mesut. "Kādî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Dilin Yeri". *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 369-397.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-muşallîn*. thk. Na'im Zerkûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York Press, 1978.
- Frank, Richard M. "The Divine Attributes According to the Teaching of Abû l-Hudhayl al'Allâf". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî, Texts and Studies on the Development and History of Kalâm II*. 451-506. Surrey: Ashgate Variorum, , 2011.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- İbnü'l-Melâhimî, Rûknüddin Mahmûd el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fî uşûli'd-dîn*. thk. Faysal Büdeyr Han. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Melâhimî, Rûknüddin Mahmûd el-Hârizmî. *Kitâbu'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*. thk. Martin McDermott - Wilferd Madelung. Oxford: el-Hoda, 1991.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Mecmû' fî'l-muḥîṭ bi't-teklîf*. thk. Houben Jean Yusuf. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katûlikiyye, 1965.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muḡnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrâde*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kādî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri)*. çev. İlyas Çelebi. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Koç, Zeynep Hümeyra. "Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'de İrâde". *Kader* 16/2 (31 Aralık 2018), 462-483.
- Kologlu, Orhan Ş. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Mahmûd Dâvûd, Abdülbârî. *el-İrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aire: Dirâsetün felsefiyetün İslâmiyyet*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-câmiyye, 1996.
- McDermott, Martin. "Abu'l-Husayn al-Başrî on God's Volition". *Culture and Memory in Medieval Islam Essays in Honour of Wilferd Madelung*. ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri. 86-93. London: The Institute of Ismaili Studies, 2003.
- Memiş, Murat. "İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2009), 231-260.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Ṭebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

- Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ziyâde Ma'n - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd. *Fi't-tevhîd*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.
- Raşşâş, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Keşfi'l-aḥkâm ve's-şifât 'an ḥasâ'isi'l-müessirât ve'l-muktedirât*. thk. Serkan Çetin vd. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Şeker, Zeynep. *Mütakaddimîn Dönem Kelâmında Arazların Tasnifi ve Özellikleri*. Ankara: Fecr, 2024.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *el-Mülahḥaş fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî. 3 Cilt. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1381.
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *Kitâbü'l-Ḳalâ'id fi taşḥîhi'l-'aḳâ'id*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları". *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 277-316.

EXTENDED SUMMARY

This article discusses how the Bahshamiyya, an important branch of Mu‘tazilite theology, defended their theory of God’s attribute of will, which they developed as temporally created will in no substrate (irâdatun ḥādithatun lâ fî l-maḥall). According to this theory, God’s attribute of will exists in a real sense, but it does not have any carrier or substrate. The two main elements of the theory are that the will is in no substrate and temporally created. Since these features led to various physical and theological problems, the theory was subjected to multiple criticisms both within and outside the sect. In response to these criticisms, Bahshamī scholars revised their understanding of ‘araḍ (accidents) and developed internally consistent answers to defend the theory of the created and placeless will.

The main factors that led the Bahshamites to defend this theory were the tenets of divine unity (tawḥīd) and justice (adl), which are core principles of the sect. According to the tenet of tawḥīd, the existence of any attribute with the characteristic of eternity (qidam) associated with God’s essence is unacceptable, as it would imply the existence of other eternal entities alongside God’s essence. Therefore, in this understanding, divine wills cannot be included in the category of spiritual attributes. In accordance with the tenet of ‘adl, will (being a murīd) cannot be regarded as an essential attribute that stems from God’s essence. Accepting it as an essential attribute leads to the conclusion that God wills the evil as well as the good, because a will originating from essence would be beyond ethical values and would stand at an equal distance from all types of wills. To justify God’s voluntary inclination towards only the good, this attribute is categorized as a ḥādith (temporally created) being. The principle of tawḥīd is preserved by claiming that God’s will is not carried by His essence but it is in no substrate.

However, the idea that God’s will is both temporally created and in no substrate was criticized by both the adherents and opponents of the sect. Among the primary criticisms was the claim that a temporally created will would lead to a change of state in God, and that its being in no substrate would undermine the theory of kalām atomism. This article centers on Qādī ‘Abd al-Jabbār and presents the criticisms of the attributes of being in no substrate and createdness, along with the responses developed to address them. These responses are based on several structural features. Primarily, they assert that divine wills are ḥādith (created) and belong to the category of ‘araḍ (accidents). They are arithmetically multiple and mathematically limited. They are not physical because they are not sensory. They are connected to God’s actions, such as creation, and to the desires of worshippers. These wills are parallel to other wills, and ḥusn (goodness) is the motivating factor for their creation. Furthermore, these wills possess the property of self-destruction, similar to the accidents (fanā’) that have the characteristic of annihilation.

Since this article is based on Qādī ‘Abd al-Jabbār’s defense of the subject theory, it has certain limitations. Qādī rati-onalizes the non-material and created aspects of the theory; therefore, I do not address the actions of the attribute of will as spiritual or essential.