



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ESMÂ VE AHKÂMIN TEOPOLİTİK YÖNÜ:
MU'TEZİLE PERSPEKTİFİ

Esra BİNGÖL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Bingöl - 2026

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

ESMÂ VE AHKÂMIN TEOPOLİTİK YÖNÜ:
MU'TEZİLE PERSPEKTİFİ

Esra BİNGÖL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Abdunnasır SÜT

Bingöl - 2026

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	I
TEZ KABUL VE ONAY	II
ÖNSÖZ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
1. Araştırma Hakkında	1
1.1. Konunun Önemi ve Değeri	1
1.2. Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Yöntemi	2
2. Kavramsal Çerçeve	3
2.1. “Esmâ ve Ahkâm” Kavramları	3
2.2. “Teopolitik” Kavramı	6
2.3. Mu‘tezile ve Adalet Söylemi	9
BİRİNCİ BÖLÜM	12
1.1. Teopolitik Düşüncenin Tarihsel Gelişimi ve İslam Tarihindeki Yansımaları	12
1.1.1. Antik Dönemden Modern Döneme Teopolitik Düşünce Örnekleri	12
1.1.2. Erken Dönem İslam Düşüncesinde Teopolitik Görünüm	15
1.2. Esmâ ve Ahkâm Kavramlarının Kelâmî Temelleri	20
1.2.1. Esmâ ve Ahkâmın Kelâmî Düşüncedeki Tartışma Dinamiği	22
1.2.2. Kelâmî Ekollerin Temel Yaklaşımları	26
İKİNCİ BÖLÜM	32
2.1. Esmâ ve Ahkâmın Mu‘Tezile Teolojisindeki Yeri	32

2.1.1. Mu‘Tezile'nin Temel Öğretileri	32
2.1.1.1. Tevhid	32
2.1.1.2. Adl	35
2.1.2. Mu‘Tezile’de Esmâ ve Ahkâmın Teolojik Zemini: İlâhî Adalet	41
2.1.2.1. Va’d ve Va’îd Anlayışı.....	41
2.1.2.2. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn İlkesi	50
2.1.2.3. İnsan Fiilleri ve Özgür İrade.....	56
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	65
3.1. Esmâ ve Ahkâmın Mu‘Tezili Düşüncede Teopolitik Yorumu	65
3.1.1. Adil Tanrı Anlayışının Siyasal Ahlaka Etkisi	65
3.1.2. İmamet ve Emr-i bi’l-Ma’rûf ve Nehy-i ani’l-Münker ilişkisi.....	67
3.1.3. Özgür İrade Anlayışının Siyasal Boyutu.....	72
SONUÇ	75
KAYNAKÇA.....	78
ÖZGEÇMİŞ	83

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım Esmâ ve Ahkâmın Teopolitik Yönü: Mu'tezile Perspektifi adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

10/08/2026

Esra BİNGÖL

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Esra Bingöl tarafından hazırlanan Esmâ ve Ahkâmın Teopolitik Yönü: Mu'tezile Perspektifi başlıklı bu çalışma, 10/08/2026 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [oybirliği/oy çokluğuyla] başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı* 'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan:

İmza:

Danışman:

İmza:

Üye:

İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../ 202.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Adı, Soyadı, İmza

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde ortaya çıkan dinî, siyasî ve toplumsal gelişmeler, kelâmî tartışmaların şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İman, amel, büyük günah, adalet, sorumluluk ve otorite gibi meseleler, yalnızca inanç alanıyla sınırlı kalmamış; Müslüman toplumun yapısı ve siyasal düzeniyle de ilişkili hâle gelmiştir. Bu çerçevede kişinin hangi dinî isimle anılacağı ve bu isimlendirmeye bağlı olarak hangi hükümlere tabi olacağı meselesi, kelâm ilminin temel tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir.

Bu çalışma, Mu‘tezile’nin esmâ ve ahkâm anlayışını teolojik temelleriyle birlikte incelemeyi ve bu anlayışın teopolitik boyutunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle esmâ ve ahkâm kavramlarının kelâmî arka planı ele alınmış, ardından Mu‘tezile’nin adalet ilkesi çerçevesinde va‘d ve va‘id anlayışı, el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi ile insan fiilleri ve özgür irade görüşü incelenmiştir. Ayrıca bu ilkelerin imamet ve emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker anlayışıyla olan ilişkisi değerlendirilerek Mu‘tezile’nin dinî ve siyasî düşünce sistemi içindeki yeri açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada, esmâ ve ahkâm meselesinin yalnızca büyük günah işleyen kişinin mümin, kâfir veya fâsık şeklinde isimlendirilmesiyle sınırlı olmadığı; aksine ilahî adalet, insanın sorumluluğu, sevap-ceza anlayışı, dinî otorite ve toplumsal düzen gibi birçok meseleyle doğrudan bağlantılı olduğu ortaya konulmuştur. Bu yönüyle esmâ ve ahkâm, yalnızca teorik bir kelâm problemi değil, aynı zamanda dinî hükümlerin oluşumunu ve bu hükümlerin toplum üzerindeki yansımalarını etkileyen bir faktör olarak değerlendirilmiştir. Böylece Mu‘tezile’nin geliştirdiği isim-hüküm ilişkisinin, teolojik olduğu kadar teopolitik boyutlara da sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde bilgi, tecrübe ve yönlendirmeleriyle bana destek olan danışman hocam Prof. Dr. Abdunnasır SÜT’e minnet ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu yolda her zaman yanımda olan, üzerimdeki yükü hafifleten, karşılaştığım zorlukları aşmamda bana destek veren ve bu süreci kolaylaştırmak için elinden geleni yapan kıymetli eşim Ali BİNGÖL’e gönülden teşekkür ederim.

10/08/2026

ESRA BİNGÖL

ÖZET

Tezin Başlığı : Esmâ ve Ahkâmın Teopolitik Yönü: Mu'tezile Perspektifi
Tezin Yazarı : Esra BİNGÖL
Danışman : Prof. Dr. Abdunnasır SÜT
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelâm
Kabul Tarihi : 10/08/2026
Sayfa Sayısı : VI (ön kısım) + 82 (tez)
<i>Bu çalışma, “Esmâ ve Ahkâmın Teopolitik Yönü: Mu'tezile Perspektifi” başlığı altında, Mu'tezile'nin esmâ ve ahkâm anlayışını teolojik ve teopolitik yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı, kapsamı ve yöntemi ortaya konulmuş; esmâ, ahkâm ve teopolitik kavramları açıklanarak Mu'tezile'nin adalet söylemiyle olan bağlantısı değerlendirilmiştir. Birinci bölümde teopolitik düşüncenin kavramsal ve tarihsel arka planı ele alınmış; antik dönemden modern döneme kadar teopolitik düşünce örneklerine kısaca değinilmiş ve erken dönem İslâm düşüncesinde dinî meselelerin siyasal alanla ilişkisi incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca esmâ ve ahkâm kavramlarının kelâmî temelleri üzerinde durularak farklı kelâmî ekollerin büyük günah, iman ve hüküm konularındaki yaklaşımları değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise Mu'tezile'nin temel öğretileri çerçevesinde tevhid ve adalet ilkeleri ele alınmış; va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, insan fiilleri ve özgür irade anlayışı üzerinden esmâ ve ahkâm meselesinin Mu'tezile teolojisindeki yeri açıklanmıştır. Son bölümde imamet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, özgür iradenin siyasal boyutu ve adil Tanrı anlayışının siyasal ahlaka etkisi üzerinde durularak esmâ ve ahkâm meselesinin yalnızca bireysel bir iman-günah tartışması olmadığı, aynı zamanda toplumsal düzen, siyasal sorumluluk ve otorite anlayışıyla ilişkili bir konu olduğu ortaya konulmuştur. Sonuç olarak Mu'tezile'nin esmâ ve ahkâm anlayışının, ilahî adalet, insan sorumluluğu ve siyasal ahlak arasında güçlü bir bağ kurduğu tespit edilmiştir.</i>
Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Esmâ ve Ahkâm, Teopolitik, Büyük Günah, İrade.

ABSTRACT

Title of the Thesis: The Theopolitical Aspect of al-Asmā' wa-l-Aḥkām: A Mu'tazilite Perspective	
Author	: Esra BİNGÖL
Supervisor	: Prof. Dr. Abdunnasır SÜT
Department	: Basic Islamic Sciences
Sub-field	: Kalâm
Date	: 10/08/2026
<i>This thesis, titled “The Theopolitical Aspect of al-Asmā' wa-l-Aḥkām: A Mu'tazilite Perspective,” aims to examine the Mu'tazilite understanding of al-asmā' wa-l-aḥkām in terms of its theological and theopolitical dimensions. The study consists of an introduction and three main chapters. In the introduction, the subject, aim, scope, and method of the research are presented; the concepts of al-asmā', al-aḥkām, and theopolitics are explained; and their relation to the Mu'tazilite discourse of justice is evaluated. In the first chapter, the conceptual and historical background of theopolitical thought is discussed. Examples of theopolitical thought from antiquity to the modern period are briefly addressed, and the relationship between religious issues and the political sphere in early Islamic thought is examined. This chapter also focuses on the theological foundations of al-asmā' wa-l-aḥkām and evaluates the approaches of different theological schools to major sin, faith, and judgment. In the second chapter, the principles of tawḥīd and justice are discussed within the framework of the basic teachings of Mu'tazila. The place of al-asmā' wa-l-aḥkām in Mu'tazilite theology is explained through the concepts of al-wa'd wa-l-wa'īd, al-manzila bayna-l-manzilatayn, human acts, and free will. Finally, the issues of imamate, al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar, the political dimension of free will, and the influence of the just conception of God on political morality are examined. In this way, it is demonstrated that al-asmā' wa-l-aḥkām is not merely an individual discussion of faith and sin, but also a matter related to social order, political responsibility, and the understanding of authority. As a result, it is concluded that the Mu'tazilite understanding of al-asmā' wa-l-aḥkām establishes a strong relationship between divine justice, human responsibility, and political morality.</i>	
Keywords: Mu'tazila, al-Asmā' wa-l-Aḥkām, Theopolitics, Major Sin, Will.	

KISALTMALAR

ev. : eviren

ed. : Editör

Hz. : Hazreti

nşr. : Neşreden

s.a.v. :Sallallahu aleyhi ve sellem

ts. : Tarihsiz

GİRİŞ

1. Araştırma Hakkında

Bu çalışma, İslam kelâmında önemli tartışmalara konu olan esmâ ve ahkâmın politik veçhesini Mu'tezile perspektifinden ele almaya çalışmaktadır. İslam düşüncesi içerisinde inanç ve ibadet eksenli tartışılan esmâ ve ahkâm kavramlarının teşekkülünün nasıl bir fikri, siyasi ve kültürel ortamda şekillendiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kelâmi ekollerin bu konudaki tutumlarını belirleyen saiklerin ne olduğu tespit edilecek ve siyasi tartışmaların bu konudaki etkisi belirlenmeye çalışılacaktır. Bu çalışma, esmâ ve ahkâm kavramlarıyla ilgili ortaya konulan teolojik fikirlerin politik boyutunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla esmâ ve ahkâm kavramları sadece Allah anlayışı ile sınırlı değildir. Toplumsal yapılar ve siyaset ile de ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle araştırma, klasik kelâm tartışmalarının siyasi düşünce ile kesiştiği bir zemini göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmada odak noktası olarak Mu'tezile ekolü seçilmiştir. Bunun nedeni, Mu'tezile ekolünün adalet, özgür irade ve akla verdiği değerdir. Bu sayede Esmâ ve ahkâm kavramları etrafında gerçekleşen tartışmalara özgün yorumlar getirilmiştir. Bu araştırma, esmâ ve ahkâm kavramlarının klasik anlamlarının ötesinde, onları toplumsal düzen ve yönetim anlayışı ile ilişkilendirerek farklı bir boyut kazandıracaktır. Böylece İslam düşünce tarihinde esmâ ve ahkâm meselesi Mu'tezile ekolünün tutumu ile teopolitik bir çerçevede ele alınarak yeni bir perspektif kazanmış olacaktır.

1.1. Konunun Önemi ve Değeri

Bu araştırmanın değeri, İslam düşünce tarihinde oldukça önemli ancak çoğunlukla inanç ve ibadet çerçevesinde ele alınan esmâ ve ahkâm kavramlarını farklı bir yönüyle ortaya koymaktır. Çoğu çalışmada bu kavramlar itikadî bir mesele olarak değerlendirilmiş, onların toplumsal düzen, hukuk anlayışı ve siyasal otoriteyle ilişkileri üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu noktada belirtilmelidir ki esmâ ve ahkâm kavramlarının siyaset ile ilişkisine bazı noktalarda değinilmiş olsa da bütün olarak ele alınmamıştır. Oysa Allah'ın isimleri ve hükümlerine dair yapılan yorumların, bireylerin inancı kadar, yöneticilerin adalet anlayışını ve toplumların siyasal düşüncesini de etkilediği açıktır. Bu nedenle esmâ ve ahkâmın teopolitik yönü

üzerinde durmak, literatürde eksik kalan bir boşluğu doldurmak açısından önem taşımaktadır.

Çalışmanın bir diğer önemi, konunun Mu‘tezile ekolü üzerinden ele alınmasıdır. Mu‘tezile için adalet ve özgür irade oldukça önemli vurgulardır. Aklı merkeze alan yaklaşımı ve kelâm içerisindeki önemli konumu, bu kavramlara yalnızca teolojik değil teopolitik bakılmasını da gerektirmiştir. Dolayısıyla konuya Mu‘tezile perspektifinden bakılması konunun yalnızca inanç düzeyinde değil, siyasal ve toplumsal bağlamda da değerlendirilebilmesine katkı sağlamaktadır

1.2. Araştırmanın Amacı, Kapsamı ve Yöntemi

Bu çalışmanın temel amacı, esmâ ve ahkâm kavramlarının yalnızca inanç ve ibadet boyutuyla değil, aynı zamanda teopolitik bir bağlamda nasıl anlam kazandığını ortaya koymaktır. Çalışmada özellikle Mu‘tezile’nin adalet, özgür irade ve akıl merkezli yaklaşımı üzerinden bu kavramların yorumlanması ele alınarak İslam düşüncesinde siyasi ve toplumsal yansımaları aydınlatılmaya çalışılacaktır. Böylece kelâmî tartışmaların siyaset teorisiyle kesişen yönleri görünür hale getirilecek ve klasik literatürde yeterince işlenmeyen bir boyutu ortaya konacaktır. Çalışmanın kapsamı, klasik dönem İslam kelâmı ve özellikle Mu‘tezile ekolü ile sınırlandırılmıştır. Esmâ ve ahkâm kavramları yalnızca Mu‘tezile’nin bu konudaki yaklaşımları merkezde tutularak aktarılacaktır. Diğer kelâm ekollerinin bu konularda ortaya koydukları görüşlere yalnızca karşılaştırma ve arka plan sağlamak amacıyla kısaca değinilecektir. Böylece araştırma, belirli bir bakış açısına odaklanarak daha derinlikli bir analiz sunmayı amaçlamaktadır.

“Esmâ ve Ahkâmın Teopolitik Yönü: Mu‘tezile Perspektifi” adlı çalışma kapsama giren konular analiz edilerek bu kapsamda yapılan çalışmalar tespit edilmiştir. Araştırmada öncelikle, Mu‘tezile kelâmcılarının eserleri ve İslam düşünce tarihine dair klasik kaynaklar değerlendirilmiştir. Bununla birlikte modern dönemde yapılmış tezler, makaleler ve kitaplar da incelenerek, konunun çağdaş literatürde nasıl ele alındığı ortaya konmuştur. Bu yöntem hem birincil hem ikincil kaynakların birlikte kullanılmasıyla daha bütüncül bir bakış sağlamaktadır. Nitel araştırma yöntemi ile konular, fikirler incelenerek gereken çıkarımlar yapılmıştır. Ayrıca literatüre dayalı doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Konu, kelâmî ve siyasal yönüyle ele alındığından, tarihsel bağlam tekniği de dikkate alınarak kaynaklar analiz edilmiştir.

2. Kavramsal Çerçeve

Araştırmada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için temel kavramların açık bir şekilde tanımlanması gerekir. Bu bölümde çalışmanın merkezinde yer alan kavramlar açıklanarak, tezin hangi anlam çerçevesi içinde ilerleyeceği ortaya konulacaktır. Araştırmanın konusu gereği esmâ, ahkâm, teopolitik ve Mu‘tezile kavramları üzerinde durulacaktır. Bu kavramlar İslam düşüncesinde hem inanç hem de toplum düzeni açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bölümde ilk olarak esmâ ve ahkâm kavramlarının sözlük ve terim anlamları açıklanacak, daha sonra bu kavramların İslam düşüncesi içindeki yeri değerlendirilecektir. Ardından “teopolitik” kavramı üzerinde durularak, bu kavramın İslam düşüncesine nasıl uyarlanabileceği tartışılacaktır. Son olarak Mu‘tezile’nin adalet merkezli anlayışı kısaca ele alınacak ve bu anlayışın esmâ ve ahkâm kavramlarının yorumlanışına nasıl bir zemin hazırladığı açıklanacaktır. Böylece açıklanan kavramlar, tezin kavramsal çerçevesini oluşturarak daha sonra gelen bölümleri anlaşılır kılacaktır.

2.1. “Esmâ ve Ahkâm” Kavramları

“İsmiñ çoğulu olan esmâ ile “güzel, en güzel” anlamındaki hüsnâ kelimelerinden oluşan esmâ-i hüsnâ (el-esmâü’l-hüsnâ) terkibi naslarda Allah’a nispet edilen isimleri ifade eder.”¹ Hadis kaynaklarına dayanılarak Allah’a yüzü aşkın isim ithaf edilmektedir. İslam alimleri bu isimlerin Allah-âlem ilişkisine ışık tuttuğunu düşünmektedirler. İnsanın duyularıyla Allah’ı doğrudan idrak edemeyecek olması O’nu ancak isim ve sıfatları aracılığıyla Allah’ı tanıyabileceği sonucuna götürür. Bu yönüyle esmâ bilgisi, Allah-âlem ilişkisini anlamada temel bir role sahiptir. Esmâ kavramıyla ilgili kelâmda yapılan tartışmaların temelinde tevhid ilkesine zarar verip vermediğidir. Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu, bu isimlerin Allah’ın zâtının dışında müstakil varlıklar olmadığını kabul etmişlerdir. Zira Allah’a ait isim ve sıfatlar, O’nun zatına eklenen yeni varlıklar değil; zatın farklı yönlerini anlatan işaretlerdir. Bu yaklaşım, Allah’ın birliğini korurken, O’nun insanla ilişkisinin anlaşılmasını da mümkün kılar.² Bu konuya farklı kelâm ekolleri, kendi düşünceleri ekseninde cevaplar vermiştir. Mu‘tezile ekolü, Allah’ın isim ve sıfatlarını zâtından

¹ Seyyid eş-Şerif Cürçani, et-Ta‘rifât (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Esmâ-i Hüsnâ”, 37.

² Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 05 Ekim 2025).

ayrı varlıklar gibi düşünmenin tevhid inancına aykırı olduğunu savunmuştur. Onlara göre Allah'ın zatına eklenen her unsur, çokluk anlamı doğurur. Bu sebeple Mu'tezile, isim ve sıfatları Allah'ın zatına indirgemiş ve teaddüd-i kudema (kadîm varlıkların çokluğu) problemine bu şekilde çözüm getirmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri ise farklı bir yol izlemiştir. Onlar Allah'ın isim ve sıfatları hakkında “Ne aynıdır ne de gayridir” ifadesini kullanmıştır. Ehl-i Sünnet, böylece hem Allah'ın birliğini korumuş hem de O'nun isim ve sıfatlarıyla bilinebileceğini kabul etmiştir.³ Esmâ kavramı, Allah'ın zatına dair bilgiyi insana ulaştıran en temel vasıtalarından biridir. Bu isimler, Allah'ın varlığını tanıtmanın yanı sıra, O'nun evrene ve insana nasıl müdahalede bulunduğunu anlamayı da sağlar. Dolayısıyla bu kavram yalnız inanç ile ilgili değildir.

Esmâ ile doğrudan bağlantılı bir diğer kavram, ahkâmıdır. Kelâm literatüründe “hüküm”, bir şeyin başka bir şeye olumlu veya olumsuz olarak nispet edilmesi şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda hüküm, bir varlık ya da fiil hakkında değerlendirmede bulunmayı ifade eder. Ahkâm ise bu hükümlerin çoğulu olup, insan fiilleri hakkında verilen değer ve hükümler bütünü kapsar.⁴ Ahkâm: “‘Karar, yargı; ilim, anlayış’ gibi mânalara gelen hüküm kelimesinin çoğul şekli.”⁵ Kur'an'da Allah'a, peygambere ve insanlara nispet edilerek tekil anlamda kullanılır. Hadislerde hem tekil hem çoğul manada kullanılmıştır. Özel bağlam olarak devlet otoritesi veya bir hâkimin bir konuda yargıya ulaşması anlamlarına gelmektedir. Kavram zamanla yalnızca yargısal bir ifade olmaktan ziyade insan davranışlarını şekillendiren dinî, ahlaki ve sosyal ilkeleri de kapsayan geniş bir anlama ulaşmıştır. Ayrıca kelâm, fıkıh ve nahiv gibi ilimlerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁶

Ahkâm, fıkıh usulünde Allah'ın emrettiği veya yasakladığı fiillerin insan fiillerine etkisi noktasında değerlendirilir. İnsanın amellerinin dini karşılığına tekabül etmektedir. Yani fıkıh usulü hem Allah'ın emirleri bağlamında hem de insanın fiillerinin sonucu noktasında ele almaktadır.⁷ Kelâm açısından “İslâmiyet'in insanlığa getirdiği bütün kurallar “ahkâm-ı şer'îyye, ahkâm-ı ilâhiyye, ahkâm-ı dîniyye” şeklinde adlandırılmıştır.” Kelâm, nakli temel kaynak kabul etmesinin yanında nakli

³ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”.

⁴ Seyyid eş-Şerif Cürcani, et-Ta'rifât, “Hüküm”, 89.

⁵ Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 06 Ekim 2025).

⁶ Ahmet Özel, “Ahkâm”.

⁷ Muhammad Abu Al-Fath Bayanunî, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 07 Ekim 2025).

aklın ışığında anlamlandırmaya çalışan bir disiplindir. Kelâm ilmi için hüküm kavramı hem dini hem akli ögeler için geçerlidir. Hüküm veya çoğulu olan ahkâm akıl ve nakilden çıkarılan sonucu ifade etmektedir.⁸

Kelâm ilminde hüküm, dini hükümler ve akli hükümler diye iki kısma ayrılmaktadır. Dini hükümler: Kur'an ve sünnetten çıkarılarak elde edilen sonuçlardır. Bir kısmı aklın kendiliğinden bulabileceği sonuçlardır. Diğer kısmı ise vahiy aracılığı ile bulunabilir. Bu duruma örnek inanç ilkelerinden bazıları gösterilebilir. Örneğin Allah'ın varlığı, birliği ve nübüvvetin gerekliliği, aklî delillerle de temellendirilebilir. Yani insan aklı, bu konularda vahiyden gelen bilgileri aklı ile destekleyebilir. Ancak bu bazı durumlar için mümkün değildir. Örneğin ahiret hayatının mahiyeti, iman ve küfrün sonuçları, sevap ve günahın hakikati gibi konular akılla değil, yalnızca vahiy ve haber yoluyla bilinebilir. Bu nedenle bu tür hükümlere “sem‘iyyât” yani “peygamberden duyduğumuz bilgiler” denmiştir.⁹

Hükümlerin ikinci kısmı Aklî hükümlerdir. İnsan aklının olaylar ve kavramlar üzerinde yaptığı çıkarımlardır. İnsan, yalnızca duyuyla değil, aklıyla da kavrayıp anlamlandırır. Bunun sonucunda bir şeyin mümkün olup olmadığını, zorunlu mu yoksa imkânsız mı olduğunu akıl yoluyla kavrar.¹⁰ Bu bilgiler ışığında, esmâ ve ahkâm kavramlarının hem fıkıh hem kelâm ilminde kullanıldığını; ancak farklı bağlamlarda değişik anlamlar kazandığını görmekteyiz. Dolayısıyla esmâ ve ahkâm kavramlarının birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir.

Esmâ ve ahkâm kavramlarının kullanıldığı anlamlara bakıldığında yalnızca teorik bir tartışma alanı olmadığını, aynı zamanda insan fiillerinin değerlendirilmesi ve bu fiillere karşılık gelen dinî hükümlerin belirlenmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Nitekim burada esmâ yani isimlendirme ile ahkâm yani hüküm verme arasında güçlü bir bağ kurulmaktadır. Büyük günah işleyen kişinin konumu, bu iki kavramın birlikte değerlendirilmesiyle açıklanmaktadır.¹¹ Mu‘tezile ve bazı Sünnî alimler tarafından va‘d ve va‘id bağlamında kullanılmıştır. Esmâ, ahirette kişilerin mümin, münafık, fâsık, kâfir diye ayrışmasını ifade eder. Ahkâm ise bu grupların isimlendirmeleri neticesinde alacağı karşılıktır. Kelâm literatüründe bu mesele

⁸ İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 07 Ekim 2025).

⁹ İlyas Üzümlü, “Hüküm”.

¹⁰ İlyas Üzümlü, “Hüküm”.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul, 2013), 614.

etrafında farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Ehl-i sünnet alimlerine göre ahirette mümin, kafir ve münafıklar vardır. Kafir ve münafıklar sonsuz cehennem ile cezalandırılacaktır. Mümin olanlardan cenneti hak eden veya affedilenler doğrudan cennete gidecektir. Günahı ağır basan müminler, günahları oranında cezasını çektikten sonra cennete alınacaktır. Mu'tezile ve Havâric ekollerine göre müminler cennete gidecektir. Kâfir ve münafıklar ebedi cehennemde olacaktır. Ancak Ehl-i sünnetten farklı olarak büyük günah işleyip tövbe etmeden ölenlerin tıpkı kâfir ve münafıklar gibi ebedi cehenneme gireceği düşünülmektedir.¹²

Sonuç olarak, esmâ ve ahkâm kavramları, klasik kelâm metinlerinde Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla insan fiillerine dair hükümlerin teorik çerçevesini oluşturur. Fakat bu kavramlar yalnızca teorik boyutta kalmamış, tarihsel süreçte siyasi olayların, ekollerin ve toplumsal ayrışmaların da temel argümanlarından biri olmuştur. Özellikle Mu'tezile mezhebinin akılcı yaklaşımı hem esmânın anlam dünyasını hem de ahkâmın uygulanabilirliğini yorumlarken dönemin siyasi yapılarıyla doğrudan ilişki kurmuştur. Esmâ ve ahkâm meselesi, kul fiillerinin değerlendirilmesi bağlamında özellikle büyük günah işleyen kimselerin konumuna ilişkin tartışmalar etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede Hâricîler, büyük günah sahiplerini kâfir kabul ederek onlar hakkında hem dünyevî hem de uhrevî hükmü kâfir statüsüne göre belirlemişlerdir. Buna karşılık Mu'tezile ekolü, bu kişilerin İslâm dairesi içinde değerlendirilemeyeceğini, ancak kâfir olarak da nitelendirilemeyeceklerini ileri sürmüştür.¹³ Dolayısıyla büyük günah işleyenlerin isimlendirilmesi ve haklarında verilecek hükmün ne olacağı meselesi, esmâ ve ahkâm kavramları etrafında önemli tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

2.2. “Teopolitik” Kavramı

Dinî inançlar, artık yalnızca bireysel vicdan alanıyla sınırlı değildir. Ülkelerin güvenlik stratejilerini ve dünya siyasetindeki dengeleri belirleyen önemli bir unsur hâline gelmiştir. Bu doğrultuda teopolitik, din ile siyaset arasındaki bu çok katmanlı ilişkiyi çözümlemeyi amaçlayan bir analiz alanı olarak öne çıkar. Teopolitik disiplinler arası bir yaklaşım benimsemektedir. Din ve siyasetin birbiri ile girdiği etkileşimi

¹² Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 94.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut Erkan Baysal (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 164.

incelemektedir. Dinin yalnızca bireyin şahsi yaşantısı üzerindeki tesirlerini değil, beraberinde toplumsal yapılara ve siyasal kararlara yönelik dönüştürücü gücünü de önemsemektedir. Bu bağlamda teopolitik, devletlerarası ilişkilerde ve devletin izlediği siyasette dini inancın etkilerini belirler.¹⁴

İnsan, tarih boyunca anlam arayışı içerisinde olmuş bir varlıktır. Bu anlam arayışı, hem bireyin kendi kimliği ile ilgili hem de toplumsal yaşamda hangi sisteme ait olduğunu düşünmekle ortaya çıkmıştır. İnsan, hayatın belirsizlikleriyle karşılaştığında genellikle kendisinden daha güçlü bir varlığa, yani Tanrı'ya yönelmiştir. Fakat bu yöneliş yalnızca inançla sınırlı kalmamış; toplumun düzenini ve devletin dayandığı meşruiyet anlayışını da etkilemiştir. Bu noktada din, insan için manevi bir anlam kaynağının yanında aynı zamanda toplumun işleyişini ve siyasal düzeni etkileyen önemli bir unsur hâline gelmiştir. Tarih boyunca idareciler, iktidarlarını meşrulaştırmak ve sağlamlaştırmak için Tanrı'nın iradesine ya da kutsal değerlere başvurmuşlardır. Bu durum, "politik teoloji" kavramını ortaya çıkarmıştır. Politik teoloji, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi inceleyen bir düşünce alanıdır ve devletin yapısı, yasaların oluşumu ile egemenliğin temellendirilmesinde hangi kutsal, ahlaki veya ilahi esasların belirleyici olduğunu ortaya koymayı amaçlar.¹⁵

Antik Yunan'dan Orta Çağ'a kadar birçok dönemde, idareciler iktidarlarını Tanrı kaynaklı olduğunu ortaya koymaya çalışarak meşrulaştırmışlardır. Bilhassa Orta Çağ'da yöneticiler, kendilerini Tanrı tarafından görevlendirilmiş kişiler olarak görmüş ve bu düşünceyle halk üzerinde güç sahibi olmuşlardır. Zamanla modern çağda din ve siyaset ayrılmış gibi görünse de dinin etkisi tamamen yok olmamıştır. İnançlar, kutsal semboller ve dini söylemler farklı biçimlerde siyasal hayatta yer almaya devam etmiştir. Bu durum, politik teolojiden doğan ve modern bir uzantısı olan teopolitik düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Teopolitik hem geçmiş hem de günümüz toplum biçimlerini anlamaya çalışır. Dinin insan davranışlarını, toplumların değerlerini ve devletlerin kararlarını nasıl şekillendirdiğini inceler. Bu bakımdan dinin hâlâ hem toplum hem de siyaset üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu açıkça ortaya koyar.¹⁶

¹⁴ Murat Şengöz, "Teopolitik ve Eskatolojik İnançların Modern Siyaset ve Uluslararası Güvenlik Üzerindeki Rolü", 158.

¹⁵ İbrahim Sarıtaş, "Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji", 202-225.

¹⁶ İbrahim Sarıtaş, "Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji", 202-225.

Batı düşüncesinde ortaya çıkan politik teoloji ve teopolitik kavramları, dinin siyaset üzerindeki etkisini anlamaya yönelik önemli bir bakış açısı sunar. Ancak din ile siyaset arasındaki ilişki sadece Batı'ya özgü değildir. İslam düşüncesinde de din hem bireyi hem de toplumu ilgilendiren temel bir unsur olmuştur. Hilafet, imamet, adalet ve hüküm gibi kavramlar, İslam toplumlarında hem dini hem de siyasi anlamlar taşır. Bu nedenle teopolitik yaklaşım, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren din ve siyaset arasındaki etkileşimi anlamayı sağlar.¹⁷ Nitekim erken dönem İslam tarihinde yaşanan siyasi çekişmeler ve iç çatışmalar, din ile siyaset arasındaki bu ilişkinin somut örneklerini açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Hz. Osman'ın şehadeti sonrasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları, Müslüman toplum içerisinde derin ayrışmalara yol açmış; bu ayrışmalar yalnızca siyasî bir bölünme olarak kalmayıp, aynı zamanda itikadî ve kelâmî farklılaşmaların da zeminini oluşturmuştur.¹⁸ Yaşanan bu hadiseler sonucunda ortaya çıkan mezhepler, sahip oldukları siyasî tutumları inanç alanına taşıyarak farklı iman tanımları ve hüküm anlayışları geliştirmiştir. Hâricîler, büyük günah işleyen kimseleri tekfir ederek onları iman dairesinin dışına çıkarmış ve bu kişilere kâfir hükmü vermiştir.¹⁹ Buna karşılık Şîa, imamet meselesini merkeze alarak siyasî liderliğin ilâhî bir hak olduğunu savunmuş ve inanç sistemini bu çerçevede şekillendirmiştir.²⁰ Mürcie ise bu tartışmalar karşısında daha farklı bir yaklaşım benimseyerek iman ile ameli birbirinden ayırmış ve büyük günah işleyenlerin mümin olduğunu kabul etmiştir.²¹ Ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlar, erken dönem İslam tarihinde yaşanan siyasî olayların kelâmî meselelerin şekillenmesinde ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir. Zira bu dönemde ortaya çıkan tartışmalar, yalnızca teorik düzeyde kalmamış; siyasal ve toplumsal gelişmelerle doğrudan ilişkili olarak şekillenmiştir. Bu çerçevede ilerleyen başlıklarda, teopolitik kavramının erken dönem İslam dünyasında nasıl etkili olduğu daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Özellikle mezheplerin iman tanımları ve hüküm anlayışları, din ile siyaset arasındaki ilişkinin önemli bir göstergesi olarak incelenecektir. Dolayısıyla

¹⁷ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 17 Ekim 2025).

¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (Litera Kitap, 2024), 34-44.

¹⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024), 194.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, 168.

²¹ Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi*, çev. A. İskender Sarıca U. Murat Kılavuz (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 61.

esmâ ve ahkâm meselesinin yalnızca inanç boyutuyla değil, aynı zamanda teopolitik açıdan da değerlendirilmesi gerekmektedir.

2.3. Mu‘tezile ve Adalet Söylemi

“Sözlükte ‘ayırarak, uzaklaştırmak’ anlamındaki azl kökünden sıfat olan Mu‘tezile kelimesi ‘uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen’ demektir.”²² Mu‘tezile adının ilk defa kullanıldığı yer ve söyleyen kişi hakkında net bir görüş yoktur. Sünnî kelâmcıların aktardığına göre, Vâsıl b. Atâ’nın “büyük günah işleyen kimsenin durumu” konusundaki görüş ayrılığı sebebiyle hocası Hasan el-Basrî’nin ders halkasından ayrılması, bu ismin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²³ Ayrıca ekolün öne sürdüğü bazı fikirler nedeniyle; Muattıla, Vaîdiyye ve Havaric gibi isimler ile anılmışlardır. Ancak Mu‘tezilî âlimler, kendilerine muhalif çevrelerce verilen bu isimleri benimsememiş; bunun yerine kendilerini “ashâbü’l-adl ve’t-tevhîd” (adalet ve tevhid ehli) gibi isimlerle adlandırmışlardır.²⁴

Mu‘tezile ekolünün ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in yaşadığı dönemler dikkate alındığında, bu ekolün hicrî ikinci yüzyılın başlarında şekillenmeye başladığı söylenebilir.²⁵ Ekolün ortaya çıkışı bir anda gerçekleşmemiştir. Mu‘tezile düşüncesinin oluşumunda hem iç hem de dış etkenler önemli bir rol oynamıştır. İç sebepler, İslam toplumunun kendi içinde yaşadığı inanç ve siyaset temelli tartışmalardan oluşurken; dış sebepler ise fetihler aracılığı ile farklı kültürlerle kurulan temaslar sonucunda ortaya çıkan fikri etkileri yansıtmaktadır. Bu unsurların bir araya gelmesi, Mu‘tezile’nin ortaya çıkması ve zamanla sistemli bir düşünce ekolü hâline gelmesine zemin hazırlamıştır.²⁶

Mu‘tezile ekolü, ortaya koyduğu düşünce ve inanç esaslarını zaman içerisinde sistematik bir yapıya kavuşturarak belirli ilkeler altında toplamıştır. Bu ilkeler, “Usûl-i Hamse” (Beş Esas) olarak adlandırılmaktadır. Usûl-i Hamse; tevhid, adl, va‘d ve vaîd, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve emr bi’l-ma‘rûf ve nehy ani’l-münker ilkelerinden oluşmaktadır. Bu beş esas, Mu‘tezile ekolünün omurgasını

²² Seyyid eş-Şerif Cürcanî, *et-Ta‘rîfât*, “Mu‘tezile”, 216-217.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 59-63.

²⁴ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 18 Ekim 2025).

²⁵ Kemâleddin Nureddin Mercûnî, *Neş‘etü’l-firak ve teferrûkiha* (Beyrut: Darül-Kütübil-İlmiyye, 2011), 153.

²⁶ Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile”, *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik - Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, ed. Ömer Türker, 3 Cilt (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 16-38.

oluşturmaktadır.²⁷ Bu ilkeler hem Allah-insan ilişkisini hem de bireyin toplumsal ve ahlaki sorumluluğunu anlamada Mu‘tezile düşüncesinin yapı taşlarını teşkil etmektedir.²⁸

Mu‘tezile ekolünün ilkeleri dikkate alındığında, Allah–insan ilişkisini anlamlandırmada merkezi konuma sahip olan ilke “adl” ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Mu‘tezilî âlimlere göre Allah adildir ve bu adalet anlayışı birtakım sonuçlar doğurur. Öncelikle, Allah insanı sorumlu kıldığı için ona lütufta bulunmakla yükümlüdür.²⁹ Zira kulluk görevi, insana irade verilmesini gerektirir. Bu anlayışa göre kulun Allah’a karşı yerine getirmesi gereken görevleri olduğu gibi, Allah’ın da adaleti gereği kula karşı bazı sorumlulukları vardır. Dolayısıyla insan, kendisine yüklenen fiilleri yerine getirirken mutlak irade sahibidir; bu süreçte ilahî bir zorlama veya müdahale söz konusu değildir. Çünkü Allah’ın adaleti, insanın özgürlüğünü zorunlu kılar. Mu‘tezile, bu sebeple Allah’ın kudretini sınırlandırır gibi anlaşılma riskine rağmen, insanın fiillerinde özgür olduğunu savunmayı tercih etmiştir.³⁰

Mu‘tezile ekolünün adalet anlayışı yalnızca teolojik bir bakış açısı içermez. Aynı zamanda dönemin toplumsal ve siyasi yönlerini de kapsamaktadır. Bu ekolün ilk temsilcileri Emevî dönemine denk gelmektedir. Mu‘tezilî âlimlerin ortaya koyduğu görüşler, dönemin hükümdarlarının benimsediği anlayışla örtüşmemektedir.³¹ Emevî yönetimi, siyasal iktidarını meşrulaştırmak amacıyla kader inancını öne çıkarmıştır.³² Mu‘tezile, insanın fiillerinde özgür olduğunu savunarak bu anlayışa karşı çıkmıştır. Onlara göre, adaletin gerçekleşebilmesi için insanın iradesiyle eylemde bulunması gerekir. Zira eğer insanın fiilleri zorunlu olsaydı, sorumluluktan ve adaletten söz etmek mümkün olmazdı.³³ Bu yönüyle adalet ilkesi, yalnızca Allah’ın bir sıfatı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve siyasal meşruiyetin de temeli hâline gelmiştir. Mu‘tezile’nin bu yaklaşımı hem bireysel hem toplumsal düzlemde adil bir yaşamın mümkün olabileceğini vurgulamış ve daha sonraki dönemlerde İslâm düşüncesinde

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 1/208-236.

²⁸ Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile”, 3 Cilt, 16-38.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 1/440.

³⁰ Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile”, 3 Cilt, 16-38.

³¹ Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu‘tezile*, 182-185.

³² Maksut Çetin, “Mu‘tezile’nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 57 (Kasım 2013).

³³ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, 136.

teopolitik bir zemin oluşturmuştur.³⁴ Bu anlayış, ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere, Mu'tezile'nin adalet merkezli düşüncesinin İslam düşüncesindeki teopolitik yansımalarını anlamada temel bir referans noktası oluşturmaktadır.

³⁴ Maksut etin, "Mu'tezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri", 410-416.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. Teopolitik Düşüncenin Tarihsel Gelişimi ve İslam Tarihindeki Yansımaları

Bu bölümde teopolitik düşüncenin tarihsel gelişimi ile İslam düşüncesindeki yansımaları ele alınacaktır. Öncelikle Antik dönemden modern döneme kadar din ve siyaset ilişkisini şekillendiren temel yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Ardından erken dönem İslam tarihinde yaşanan siyasî gelişmelerin kelâmî tartışmalar üzerindeki etkisi değerlendirilecektir. Böylece Mu‘tezile'nin esmâ ve ahkâm anlayışının ortaya çıktığı tarihsel ve düşünsel zemin açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede dinî isimlendirme ve hüküm anlayışının yalnızca teolojik değil, aynı zamanda teopolitik bir boyuta da sahip olduğu gösterilecektir.

1.1.1. Antik Dönemden Modern Döneme Teopolitik Düşünce Örnekleri

İnsan, varoluşunu anlamlandırma sürecinde çoğu zaman din aracılığıyla kimliğini inşa etmeye yönelir. Ancak bu arayış yalnızca bireysel anlamla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda otorite kurma eğilimini de beraberinde getirir. Bu otoritenin din üzerinden temellendirilmesi, politik teoloji olgusunu ortaya çıkarmıştır. Antik dönemden Orta Çağ’a kadar politik teolojinin izlerine rastlanmaktadır. Nitekim erken insan topluluklarında liderlerin aynı zamanda dinî bir otoriteyi temsil ettiği görülmektedir. Özellikle Mısır ve Sümer medeniyetlerinde yöneticiler, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilmiş; bu durum dinin siyasal otoriteyi meşrulaştıran temel bir unsur hâline geldiğini göstermiştir.³⁵

Antik Yunan’da politik teoloji, çok tanrılı dini yapının içinden doğmuş ve bu yapı içerisinde gelişmiştir. Tanrıların görevleri ve onlar hakkında oluşturulan bilgiler, dini ve siyaseti birbirine bağlamıştır. Zamanla Eski Mısır inançları ile Antik Yunan’ın din anlayışı ile birleşip siyasal sonuçlar doğurmuş ve otoritenin pekişmesini sağlamıştır. Bazı edebi eserler, zaman içerisinde kutsal metin gibi kabul edilmiştir. Bu edebi metinlerden alıntı yapılarak yeni yasalara kaynaklık edilmiştir. Ayrıca mitolojik efsanelerde tanrıların tıpkı insanlar gibi duygularının ve özelliklerinin olduğu şeklinde tasvirler yapılması, yani antropomorfik bir anlayışla ele alınması, insanların tanrılarla daha kolay bir bağ kurmasını sağlamıştır. Sonuç olarak, Antik Yunan’da dinî anlatılar

³⁵ İbrahim Sarıtaş, “Antik Yunan’dan Moderne: Batı’da Politik Teoloji”, 202-225.

zaman içinde felsefî düşünceyle birleşmiştir. Bu yeni anlayışta yöneticinin güçlü olması tek başına yeterli görülmemiş, aynı zamanda bilgili, adil ve erdemli olması da beklenmiştir. Bu durum, politik teolojinin Antik Yunan'daki durumunun önemli bir değişimidir. Antik Çağ'dan itibaren Tanrı ve yönetim kavramları siyasi düzenin merkezinde yer almış, bu durum Roma İmparatorluğu'nda da devam etmiştir. Roma'da farklı inançlar bir arada bulunmuş, ancak siyasi otorite yine din aracılığıyla güçlendirilmiştir. Hristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesiyle birlikte din ve devlet ilişkisi daha da belirgin hâle gelmiş, kilise siyasi yapının temel unsurlarından biri olmuştur. Augustinus'un ortaya koyduğu düşünceyle siyasi otorite ilahi bir temele oturtulmuş ve yönetim kutsallaştırılmıştır. Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla birlikte bu düzeni Doğu Roma, yani Bizans devralmıştır. Kilisenin hem manevi hem dünyevi alanları temsil etmesi, iki farklı gücü aynı bünyede toplamasına yol açmıştır. Kilise bu iki gücün tek bir kişide toplanmasını kabul etmemiştir. Ancak kiliseyi devletin üstünde bir otorite olarak görmeye devam etmiştir. Kralın tahta çıkarken törenlerinde papa tarafından gerçekleştirilen sembolik eylemler, kilisenin siyasi alan üzerindeki gücünü gözler önüne sermiştir. Bu durum, politik teolojinin yalnızca antik dönemlerde kalmadığını aksine Orta Çağ boyunca dinin doğrudan siyaseti şekillendirdiğini gösteren önemli bir tarihsel gerçekliktir.³⁶

Katolik Kilisesi'nin zamanla sahip olduğu otoriteyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanması ve bu durumun çeşitli yozlaşmalara yol açması, dini ve toplumsal yapının yeniden düzenlenmesi yönündeki istekleri arttırmıştır. Bu yeniden düzenleme sürecine "Reform" denilmektedir. Bu süreçte kilisenin mutlak otoritesi sorgulanmış ve toplumsal değişim talepleri artmıştır. Reform yalnızca dinî değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi bir dönüşümü ifade etmektedir.³⁷ Kilise otoritesinin zamanla zayıflamaya başlaması, beraberinde önemli dönüşüm süreçlerini getirmiştir. Bu gelişmeler içerisinde Martin Luther, seküler otorite ile manevi iktidarı birbirinden ayırarak Kilise'nin mutlak yetki iddiasını sorgulamıştır. Luther, kilisenin kutsal bir güç merkezi olmak yerine, kendi istekleri doğrultusunda bir araya gelen gönüllü bir topluluk olduğunu savunmuştur. Hristiyan dünyasında Protestanlar ile Katolikler arasında ortaya çıkan mezhepsel gerilimler kısa sürede çatışmalara dönüşmüş ve

³⁶ İbrahim Sarıtaş, "Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji", 202-225.

³⁷ Jacques Waardenburg, "Reform", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 19 Kasım 2025).

bunun en çarpıcı örneği Otuz Yıl Savaşları olmuştur. Bu savaşlar toplumları derinden yıpratmış, sosyal ve siyasal düzeni sarsmıştır. Savaşların ardından yapılan anlaşmalarda kabul edilen temel kararlardan biri, hüküm sürdüğü bölgenin dininin hükümdarın diniyle aynı olması gerektiği idi. Böylece dinî düzeni belirleyen unsur kilise değil, bizzat devlet otoritesi hâline gelmiştir. Bu süreç, seküler devlet anlayışının temellerini oluşturan en önemli kırılmalardan biri olmuştur. Aynı dönemde bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, akıl sahibi insanın doğa üzerinde bile etkide bulunabileceği düşüncesini güçlendirmiştir. Tüm bu tarihsel gelişmeler toplum sözleşmesi fikrinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Locke ve Rousseau gibi düşünürler, devletin kaynağının kilise olmadığı yeni düzende oluşan boşluğu birey üzerinden doldurmaya çalışmışlardır. Böylelikle seküler devlet anlayışı artık tam anlamıyla görünür hâle gelmiş ve İngiliz ile Fransız devrimleriyle bu yaklaşım resmi hale gelerek seküler devlet modelleri hayata geçirilmiştir.³⁸

Sekülerleşme döneminde her ne kadar toplumun dinden bütünüyle uzaklaştığı düşünülse de tarihsel süreç incelendiğinde bunun tam anlamıyla gerçekleşmediği görülmektedir. Modern devletler her ne kadar rasyonel ve hukuki temellere dayandığı iddiasıyla ortaya çıkmış olsa da aslında Orta Çağ'ın dine dayalı üstün otorite anlayışını belirli ölçüde devralmışlardır. Modern döneme geçişi hazırlayan süreçler; Aydınlanma düşüncesi, rasyonalizm, toplum sözleşmesi teorileri ve ulus-devlet anlayışının güçlenmesiyle birlikte siyasetin büyük ölçüde dinden ayrılmasıyla ifade edilir. Ancak modern siyasal kavramlar teolojik olanın tamamen terk edilmesiyle değil, dönüştürülerek yeni bir çerçevede sürdürülmesiyle şekillenmiştir. Bu noktada Teopolitik olanın modern ve yalnızca politik görünen bir yapıya evrilen egemenlik kavramı, gerçekte yetkiyi yine tek bir merkeze devretmesi ile dikkat çekmektedir. Dolayısıyla seküler olarak sunulan bu yapı, teolojik özelliklerden bütünüyle arınmış değildir. Nitekim olağanüstü hâllerde verilen kararlar, teolojide Tanrı'ya atfedilen "her şeye kadir olma" niteliğinin dünya hayatına bir yansıması gibi görünmektedir.³⁹ Bu gelişmeler dikkate alındığında, teopolitik kavramının Antik dönemden modern zamanlara kadar uzanan köklü bir tarihe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Toplumlarda görünme biçimi değişse de din ile siyaset arasındaki ilişki her zaman varlığını hissettirmiş ve siyasal düzenlerin oluşumunda etkisini sürdürmüştür. Bu noktada, din

³⁸ İbrahim Sarıtaş, "Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji", 202-225.

³⁹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, 13-75.

ile siyaset arasındaki ilişkinin İslam düşüncesindeki yansımalarını ele almak önem arz etmektedir. İslam düşüncesinde inanç ve otoritenin nasıl şekillendiğini anlamak açısından, özellikle erken dönem İslam tarihindeki gelişmeler aydınlatıcı niteliktedir.

1.1.2. Erken Dönem İslam Düşüncesinde Teopolitik Görünüm

Erken dönem İslam düşüncesi incelendiğinde, siyasi meselelerin dini ve teolojik anlayışları önemli oran da etkilediği söylenebilir. Bazı itikadi meseleleri siyasi meselelerden ayırmak, aralarını kesin çizgilerle belirlemek güçtür.⁴⁰ İslam toplumunda din ile siyasetin keskin biçimde ayrılmadığını en açık şekilde gösteren örnek, Medine Sözleşmesi'nin ortaya çıktığı dönemdir.⁴¹ Bu sözleşme, yalnızca Müslümanların inanç ve ibadet alanını düzenleyen bir metin olmanın ötesinde; farklı etnik ve dine sahip kişilerin aynı şehirde birlik içerisinde yaşayabilmeleri için gerekli toplumsal ve siyasi düzenlemeleri de içerir. Bu sözleşme, dini otorite ile siyasi düzenin iç içe geçmişliğini resmi bir çerçeveye oturtmuş ve erken İslam toplumunda toplumsal hayatın ilahi referanslarla şekillendiğini açık biçimde ortaya koymuştur.⁴² “*O, hevâsından konuşmaz. O vahyedilenden başkası değildir. (Necm 53/3-4)*”⁴³ Ayet dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in yalnızca Kur'an ayetlerini tebliğ ederken değil, bunun dışında yaptıklarında da ilahi bir yönlendirme ile hareket ettiği görülmektedir. Bu nedenle onun sözleri ve uygulamaları, İslam toplumunda hem dini hem de siyasi düzeni şekillendiren temel bir kaynak olmuştur. Böylece Hz. Peygamber hem dini hem de siyasi liderliği aynı anda üstlenmiş ve toplumu bu iki yönlü otorite ile yönetmiştir. Zira Hz. Peygamber hem dini konularda hem de devleti ilgilendiren konularda ilahi kaynaklı hareket etmiştir. İslam da namaz kıldıran imam da ülkeyi yöneten devlet başkanının da aynı kişi olması bu konuda net örnektir.⁴⁴

Erken dönem İslam tarihinde ilk ortaya çıkan en önemli ve tartışmalı problemlerden bir tanesi imamet (Hilafet) meselesidir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Müslümanların yöneticilere ilişkin tartışmaya girmeleri, yöneticiliğin kimin

⁴⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: Beyan, 2017), 731-738.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l Meğâzî)*, thk. Marsden Jones, çev. Musa K. Yılmaz (İlk Harf Yayınevi, 2014), 1/228-230.

⁴² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 166- 182.

⁴³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar, ts.), 198.

⁴⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 166-738.

hakkı olduğu gibi tartışmalar doğal bir durumdu.⁴⁵ Çünkü Müslüman toplum ilk kez peygamber tarafından yönetilmişti ve dinî-siyasi düzen onun şahsında birleşmişti. İmametın siyasi mi yoksa dini/itikadi bir mesele mi olduğu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Halife seçimi sıradan bir tercih olmamalıdır. Seçilecek kişi hem dinin yaşanmasında hem de devlet işlerinde belirleyici bir rol üstlenecekti. Bu nedenle hilafet konusu, İslam'ın erken döneminde teopolitik yapıyı doğrudan etkileyen önemli bir mesele haline geldi. Hz. Ebû Bekir'in ilk halife olarak seçilmesi belli sebeplere dayanıyordu. Hz. Peygambere olan yakınlığı, İslam için gösterdiği fedakarlıklar ve peygamber efendimizin vefat etmeden önce onu imam olarak namazı kıldırması için tayin etmesi gibi nedenler etkilidir.⁴⁶ Fakat burada asıl önemli olan, onun neden seçildiğinden çok, seçimden sonra ortaya çıkan siyasi tartışmaların zamanla dini yorumlara da etki etmiş olmasıdır. Böylece erken dönem İslam toplumunda yaşanan bu süreç, din ve siyaset ilişkisinin nasıl şekillendiğini gösteren temel bir örnek hâline gelmiştir.⁴⁷

Hz. Ebû Bekir, kendisinden sonra halife olacak kişiyi seçim yöntemine başvurmadan, ayrıntılı değerlendirme ve istişareler sonucunda tayin etmiştir. Bu süreç sonunda Hz. Ömer'in halifelığe en uygun kişi olduğuna karar vermiş ve onu göreve layık görmüştür. Böylece Müslümanların ikinci halifesi Hz. Ömer olmuştur.⁴⁸ Hz. Ömer'in halife seçilmesiyle birlikte İslam toplumu, yeniden hem dini otoriteyi hem de siyasi liderliği üzerinde taşıyan bir yönetici tarafından idare edilmeye devam etmiştir. Bu durum, erken dönem İslam dünyasında din ve siyasetin aynı merkezden yürütülmesi geleneğinin sürdüğünü göstermektedir. Hz. Ömer dönemi, Müslümanların siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan yüksek verimlilik gösterdiği bir dönem olarak dikkat çeker. Hz. Ömer'in yönetim anlayışı hem Hz. Peygamber'in hem de kendisinden önceki halife Hz. Ebû Bekir'in uygulamalarına bağlı kalarak şekillenmiştir. Özellikle de Kur'an anlayışını her kararında merkeze almıştır. Kur'an temelli bir siyaset anlayışını benimseyen Hz. Ömer, devlet yönetiminde geliştirdiği yeni uygulamalarda da dini kaynak almaya özen göstermiştir. Arazi hukuku, ganimetlerin dağılımı, vergi sistemi ve toplumun idaresi gibi alanlarda yaptığı

⁴⁵ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Görtünca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2022), 3/232-239.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3/230.

⁴⁷ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* (İstanbul: Beyan, 2017), 3/ 22-48.

⁴⁸ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3/407-409.

düzenlemeler, adaleti ve toplum yararını merkeze alan bir yönetim anlayışının olduğunu göstermektedir. Onun devlet işlerinde aldığı kararların tamamında dini ilkeleri esas alması, erken İslam toplumunun teopolitik görünümünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Ömer yaptığı siyasal uygulamaların hiçbirinin dinle çelişmemesini esas almıştır. Bu nedenle bulunduğu konum, din merkezli bir siyaset anlayışının net şekilde göstermektedir.⁴⁹

Hz. Ömer, vefatından önce İslam tarihinde yeni bir uygulamaya daha imza atarak halifenin şura yoluyla belirlenmesini istemiştir. Bu tercih, onun Müslümanların adaletine duyduğu güvenin bir göstergesidir. Yapılan istişareler sonucunda karar Hz. Osman'dan yana çıkmış ve böylece o, İslam toplumunun üçüncü halifesi olmuştur.⁵⁰ Hz. Osman, yumuşak mizacı ve sakin kişiliği ile tanınan sahabilerdendi. Hilafeti döneminde İslam coğrafyası hızla genişlemiş, farklı kültürlerin ve kabilelerin devlete dahil olmasıyla toplum çok yönlü bir yapıya evrilmiştir. Hz. Osman hilafetin ilk altı yılında kendisinden önceki halifelerin uygulama ve anlayışına bağlı kalarak hareket etmiş ve mevcut düzeni sürdürmeye çalışmıştır. Ancak devletin fetihler ile genişleyen sınırları, bu düzenin aynı şekilde devam ettirilmesini giderek zorlaştırmıştır. Zamanla Hz. Osman'ın bazı uygulamaları, özellikle de önemli görevlere kendi akrabalarından bazı kişileri getirmesi, Müslümanların eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştiriler ilk bakışta siyasi bir tepki gibi görünse de aslında adalet ve liyakat gibi dini kavramların öne çıktığı görülmektedir. Muhalefet edenlerin giderek artmasıyla yönetime yönelik tepkiler daha dini bir hale bürünmüş ve yapılan eleştiriler dini referanslara dayandırılarak dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece erken dönem İslam toplumunda teopolitik açıdan kırılmalar meydana gelmiştir. Halifenin meşruiyeti hem siyasi hem de dini açıdan sorgulanır hâle gelmiştir. Hz. Peygamber döneminden bu yana din ve siyasetin uyum içinde yürüdüğü yapı ilk defa bu ölçüde bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Her ne kadar bu gerilimde Hz. Osman'ın bazı tasarruflarının etkisi bulunsa da ortaya çıkan gerginlikler onun dönemiyle sınırlı kalmamıştır. Bu nedenle kendisinden sonra halife olacak olan Hz. Ali, büyük bir toplumsal krizin olduğu yerde göreve başlayacak ve böylelikle halifelik süreci hem siyasi hem de dinî açıdan çok daha sıkıntılı süreçlere girecektir.⁵¹

⁴⁹ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 3/ 73-149.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3/531-538.

⁵¹ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 151-211.

Hız. Osman, Râşid halifelerin üçüncüsüydu ve dönemindeki siyasi gerginliklerin bir sonucu olarak isyancılar tarafından şehit edilmiştir. Bir halifenin öldürölmesi, Müslümanlar açısından yalnızca siyasi değil, aynı zamanda dini etkileri olan bir hadisedir. Bu olayın ardından dördüncü halife olarak göreve gelen Hz. Ali, İslâm toplumunun en gergin ve en karmaşık dönemlerinden birine denk gelmiştir. Halifeliliğinin başlangıcında, Hz. Osman'ın kanının talep edilmesine yönelik beklentiler ve baskılar sebebiyle önce Cemel, ardından Sıffın ve tahkim gibi kritik olaylar yaşanmıştır. Cemel olayında Hz. Ali ve taraftarlarıyla karşı tarafta yer alan Hz. Âişe ve bazı önde gelen sahabiler karşı karşıya gelmiştir. İlk bakışta siyasi bir mesele gibi görünen bu çatışma, tarafların “adaleti sağlama” niyeti ile hareket etmeleri nedeniyle zamanla teopolitik bir boyuta evrilmiştir. Cemel'den sonra bu kez Muâviye'nin hem Hz. Osman'ın kanını talep etmesi hem de kendi siyasi hedefleri doğrultusunda hareket etmesi sonucunda Sıffın Savaşı'na zemin hazırlamıştır. Bu savaş, İslam tarihinde teopolitik kırılmanın en belirgin şekilde ortaya çıktığı olaylardan biri hâline gelmiştir. Taraflar, kendi haklılıklarını Kur'an'a dayanarak ispatlamaya çalışmıştır. Bunun en dikkat çekici örneği, mızrakların ucuna takılan Kur'an sahifelerinin kaldırılmasıdır. Böylece siyasi bir çatışma, din üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılan bir mücadeleye dönüşmüştür. Hz. Ali bu olaydan memnun olmamasına rağmen süreç tahkim'e doğru evrilmiş ve “Hüküm ancak Allah'ındır” sloganıyla tarihe geçen yeni bir dönem başlamıştır. Bazı gruplar bu sloganı gerekçe göstererek Hz. Ali'nin yanından ayrılmış ve böylece döneme damgasını vuracak olan Harici hareketi ortaya çıkmıştır. Haricilerin Nehrevân'da Hz. Ali ile savaşması ile onların Hz. Ali'ye karşı düşmanlığını artırmış ve bunun sonucunda Hz. Ali, bir Harici tarafından düzenlenen suikast sonucu şehit edilmiştir.⁵² Hz. Ali dönemi, yalnızca fiilen gerçekleşen savaşlar ve siyasi gruplaşmalarla değil, aynı zamanda bu olayların doğurduğu fikrî tartışmalarla da dikkat çeker. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, onu öldürenlerin dinî konumu, halifeye isyan etmenin hükmü ve büyük günah işleyen Müslümanın durumu gibi meseleler bu dönemde yoğun biçimde tartışılmıştır. Harici çizgi, büyük günah işleyenleri ve meşru gördükleri imama karşı gelenleri tekfir eden

⁵² Adnan Demircan, “Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslâm Toplumunda Siyaset”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 173-189.

katı bir yaklaşımı savunmuştur. Bu olaylar kelâmî tartışmaları hazırlayan bir zemin niteliğindedir.⁵³

Hiz. Osman ve Hiz. Ali dönemlerinde ortaya çıkan siyasi krizler, İslâm toplumunu geri dönülmesi güç olan bir fikri ve siyasi ayrışma noktasına getirdi. Özellikle tahkim hadisesi İslâm tarihinde teopolitik kırılmanın en belirgin örneklerinden biri hâline gelmiştir.⁵⁴ Bu süreçte Haricilik adıyla ortaya çıkan ilk aşırı fırka tarih sahnesine çıkmıştır. Hariciler, “hüküm yalnızca Allah’ındır” anlayışını ana ilke hâline getirerek kendileriyle aynı düşüncüyü paylaşmayan herkesi dinden dışlayıcı bir yaklaşıma tabii tutmuş ve bu sert tutumlarıyla erken dönem teolojik tartışmaları etkilemiştir.⁵⁵ Bu dönemin bir diğer önemli sonucu, başlangıçta siyasi bağlılık olarak ortaya çıkan Hiz. Ali taraftarlığının zamanla imameti inanç temelli bir meseleye dönüştürmesi olmuştur. Şiiilik, Hiz. Ali’nin ve onun soyundan gelenlerin hilafet hakkına sahip olduğunu savunarak, siyasi bir tartışmayı itikadî bir öğreتيye dönüştürmüş ve imameti dinin ana meselesi hali getirmiştir.⁵⁶ Siyasi çatışmaların doğurduğu teolojik sorunlardan biri de insan iradesi ve büyük günah işleyeninin durumu etrafında şekillenmiştir. Bu doğrultuda Cehm b. Safvan’ın öncüsü olduğu Cebriyye insan fiillerinde insan iradesini kaldırarak insanın özgür olmadığını savunmuştur. Bu fikir Emevîler tarafından benimsenmiştir. Dini bir hüküm siyasi hedeflere uygulanmıştır.⁵⁷ Ayrıca Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımaşkı’nin temsil ettiği Kaderiyye, insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunmuştur.⁵⁸ İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen ilk ekoldür. Emevîlerin cebri yaklaşımını meşruiyet için kullanmalarına karşılık bu iki yaklaşım, dönemin siyasi atmosferine eşlik eden teolojik arayışların bir yansımasıdır.⁵⁹ Bir diğer grup ise siyasi çekişmeler karşısında taraf belirlemenin uygun olmadığını savunan Mürcie olmuştur. Mürcie, büyük günah işleyeninin hükmünün ahirete bırakılmasını ilke edinerek çatışmaların ortasında ortaya çıkan gerilime teolojik bakış açısı

⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 05 Aralık 2025).

⁵⁴ İlyas Çelebi, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, *Kelam el Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker, 2022), 47-50.

⁵⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 63-68.

⁵⁶ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 46-64.

⁵⁷ İlyas Çelebi, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, 55-56.

⁵⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 20,96-99.

⁵⁹ Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu’tezile*, 120-122.

geliştirmişlerdir. Böylece erken İslam toplumunda tarafsız kalma eğiliminde olan bir grup bu yönde fikri zeminin oluşmasını sağlamıştır.⁶⁰

Erken dönemde yaşanan siyasi olaylar, Müslümanların din ve siyaset ilişkisini yeniden ele alıp değerlendirmesine sebep olmuştur. Bu olayların doğal sonucu olarak adalet, halifenin meşruiyeti, büyük günah ve insan iradesi gibi konular dini açıdan nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik tartışmalar başlanmıştır. Böylece başlangıçta siyasi görünen bu olaylar, zamanla kelâm ilminin ele alacağı temel inanç meselelerinin zeminini oluşturmuştur. Hilafet, iman, büyük günah ve kader gibi konular etrafında ortaya çıkan tartışmalar, Müslüman toplumun inançla ilgili derin sorularla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Bu sorulara sistemli bir şekilde cevap üretmeye çalışan ve erken dönem olaylarının ortaya çıkardığı kavramları sistemli çerçeveye oturtan ilk ekol ise Mu‘tezile olmuştur.⁶¹ Bu noktadan hareketle bir sonraki bölümde, söz konusu tartışmaların merkezinde yer alan Esmâ ve ahkâm kavramlarının kelâmî temelleri ele alınacak ve ilahi isimler ile dini hükümlerin arasındaki ilişki incelenecektir.

1.2. Esmâ ve Ahkâm Kavramlarının Kelâmî Temelleri

“Şer’î isimlerle iman, küfür, mümin ve kafir gibi dinin temel kaynaklarında kullanılan isimler kastedilmektedir. [...] Hükümlerle kastedilen ise imanın artıp eksilmesinin mümkün olup olmadığı ve müminle kafir arasında vasıta olup olmayacağı gibi şeylerdir.”⁶² Esmâ ve ahkâm kelâm geleneğinde bir kimsenin dinî konumunu belirleyen isimlendirmeler ve bu isimlendirmelerin ahirette ortaya çıkaracağı sonuçları birlikte ele alan bütünlük içerisinde olan bir kavramlardır. Esmâ, Müslüman kişinin iman durumuna göre “mümin, fâsık, münafık veya kâfir” gibi sınıflandırmalara konulmasıdır. Ahkâm ise bu sınıflandırmanın ilahî adalet ekseninde nasıl bir karşılık bulacağını ifade eder. Dolayısıyla mesele yalnızca bir isimlendirme meselesi değildir. Müslüman bir birey için sorumluluk ve amellerinin karşılığında ceza ve mükafat düzeniyle doğrudan ilişkilidir.⁶³ Erken dönem İslam toplumunda ortaya çıkan siyasal kırılmalar olan Hz. Osman’ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin savaşları,

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/550.

⁶¹ Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu‘tezile*, 142-144.

⁶² Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2025), 3/614.

⁶³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 94.

tahkim hadisesi gibi hadiseler esmâ ve ahkâm kavramlarının içeriklerinin belirlenmesin de etkili olmuştur. Büyük günah işleyeninin durumu, yönetime isyanın hükmü, günahkâr bir yöneticinin konumu, toplumsal bölünmeler karşısında Müslümanın nasıl tanımlanacağı gibi tartışmaları körüklemiştir.⁶⁴ Yaşanan olayların Müslümanların birbirlerini öldürmeleriyle sonuçlanması, büyük günah işleyen kimsenin hem dünyevî hem de uhrevî durumuna ilişkin ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Özellikle Sıffîn Savaşı sonrasında, Hz. Ali'nin hakemliği kabul etmesi üzerine Hariciler ortaya çıkmıştır. Her iki tarafı da küfürle itham eden Hariciler, büyük günah işleyeninin kâfir olduğu yönündeki görüşlerini açıkça ortaya koymuşlardır.⁶⁵ Bir diğer Erken dönem ekollerinden olan Şia ise Hz. Ali taraftarları olarak bilinmektedirler. İmamet makamı Şia için oldukça önemlidir. Şia'ya göre imamlar büyük veya küçük günahlardan beridirler.⁶⁶ Şiiler kendi içerisinde farklı gruplara ayrılmış olmakla birlikte, genel kabule göre büyük günah işleyen kimse kâfir değil fâsık olarak değerlendirilmektedir. Bu hâl üzere ölen kimsenin ise ebedî olarak cehennemde kalacağı kabul edilmektedir.⁶⁷ Hariciler ve Şiilerin aksine Mürcie, amelin imanın bir parçası olmadığını savunmuştur. Bu anlayış doğrultusunda büyük günah işleyen kimsenin imanına zarar gelmeyeceği kabul edilmiştir. Buna göre büyük günah, kişinin imanını ortadan kaldıran bir unsur olarak değerlendirilmemiştir.⁶⁸ Haricîlerin tekfirci yaklaşımı, Mürcie'nin hükmü erteleyen ve hüküm vermekten kaçınma tutumu bu tartışmanın zamanla sistematik bir kelâm problemi hâline dönüşmesinde ve ekollerin bunu ele alıp kapsamlı cevap üretmeye çalışmasında belirleyici olmuştur.⁶⁹ Böylece esmâ ve ahkâm, İslam düşüncesinde iman–amel ilişkisini, ilahî adalet anlayışını ve mezheplerin oluşum sürecini şekillendiren temel kavramlardan biri olarak ortaya çıkmıştır. Esmâ ve ahkâm etrafında şekillenen bu tartışmalar, erken dönem İslam toplumunun yaşadığı siyasal ve fikri değişimlerin neticesi olarak daha geniş bir kelâm konusu olmaya doğru gitmiştir. Meydana gelen olayların ortaya çıkardığı fikir akımları; büyük günah, iman–amel ilişkisi ve ilahî adalet konularında tartışmalar yaparak geliştirdikleri yorumlar zamanla karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına

⁶⁴ Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-politik Eleştirisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 88 (2021), 293-297.

⁶⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 628-636.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 141.

⁶⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 104-110, 132.

⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 135.

⁶⁹ Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 98-132.

yol açtı. Bu noktada, esmâ ve ahkâm etrafında şekillenen tartışmaların kelâmî düşünce içerisindeki dinamik yapısını incelemek gerekmektedir.

1.2.1. Esmâ ve Ahkâmın Kelâmî Düşüncedeki Tartışma Dinamiği

Esmâ ve ahkâm meselesinin kelâm ilminde tartışma konusu hâline gelmesinin temel nedenlerinden biri Hz. Peygamber'in vefatından sonra yeni şekillenmiş ve şekillenmeye devam eden İslam toplumunun ardı ardına karşılaştığı siyasal ve toplumsal olaylardır. Müslümanlar, daha Hz. Peygamberin vefatı ile imametın kime ait olması gerektiği sorusuyla yüzleşmiş, bu tartışma ilerleyen süreçte çok ciddi boyutlara taşınmıştır.⁷⁰ Dört halifeden özellikle son ikisi olan Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan olaylarla daha da derinleşmiştir. Hz. Osman acı bir şekilde şehit edilmiştir. Hz. Ali'nin karışık bir ortamda halife seçilmesi, Müslümanların zihninde hem siyasal hem de dini boyutta büyük bir kriz meydana getirmiştir.⁷¹ Bu dönemde yaşanan Cemel ve Sıffin gibi savaşlar Müslümanlar arasında ciddi ayrışmalara sebep olmuştur. Aynı dini mensup toplulukların birbirleriyle savaşması, "Bu fiillerin sorumluluğu kime aittir?" sorusunu gün yüzüne çıkarmıştır. Müslümanların zihninde şu sorular belirginleşmiştir: "Bu davranışlar tamamen insan iradesiyle mi gerçekleşti, yoksa ilahî kaderin bir sonucu mudur?" "Savaşın iki tarafın da Müslüman olması durumunda onları dinî açıdan nasıl değerlendirmek gerekir?" "Bu kimselere mümin, fâsık, münafık veya kâfir demek doğru mudur?" Tam da bu noktada esmâ kavramı, yani Müslüman bireyin dinî konumunun nasıl isimlendirileceği meselesi önem kazanmıştır. Aynı şekilde ahkâm kavramı ise bu isimlendirmenin ahirette nasıl bir karşılık bulacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Tartışmaların merkezine oturan konu ise büyük günah (mürtekib-i kebîre) meselesi olmuştur. Büyük günah işleyen bir kimsenin imanının durumu, toplum içinde nasıl değerlendirileceği ve ahirette nasıl bir hükme tabi olacağı, erken dönem Müslümanlar arasında en sert fikir ayrılıklarını doğuran mesele hâline gelmiştir. Bu konu hem siyasal gruplaşmayı körükleyen hem de mezheplerin oluşumunu tetikleyen temel tartışma başlıklarından biri olmuştur.⁷²

Büyük günah tartışmasının en belirgin biçimde ortaya çıktığı sahne, Hz. Ali döneminde yaşanan tahkim hadisesidir. Bu olayı dinin kurallarına aykırı gören bir

⁷⁰ Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's Siyre* (İstanbul: Dönem, 2016), 466-485.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerir'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 3/567-571.

⁷² Mehmet Ödemiş, "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-politik Eleştirisi", 291-308.

grup, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Haricî adıyla bilinen yeni bir grubu meydana getirmiştir.⁷³ Haricîlerin bu konuda geliştirdikleri yaklaşım ayrıntılı olarak bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken nokta, esmâ ve ahkâm tartışmasının en keskin hâliyle bu olay üzerinden görünür hale gelmesidir. Zira Haricîlere göre tahkim olayında bunu kabul eden ve katılan herkes büyük bir günah işlemiş ve imanını kaybetmiştir. Onlara göre bu kişiler kafir hükmündedir ve ahiretteki karşılıkları ebedî cehennemdir. Haricî düşüncenin bu sert yaklaşımı, esmâ meselesinde hangi gruba girdiği ve ahkâm boyutunda da sonucu aynı anda ortaya koymuştur. Böylece Haricîler, kendi görüşlerine aykırı düşen herkesi tekfir eden bir sınır çizmiş ve tartışmayı hem teolojik hem siyasal düzlemde son derece keskinleştirmiştir.⁷⁴

Haricîler büyük günah konusunda katı ve dışlayıcı bir yaklaşım benimsemiştir.⁷⁵ Müslüman toplumunda bu denli katı ve tekfirci bir tutum ciddi problemleri meydana gelmiştir. Tartışmanın başka bir açıdan değerlendirilmesi zorunlu hâle getirmiştir. İslam'ın hâkim olduğu bu toplumda, Haricîlerin hemen her günahı küfür sayan ve birçok Müslümanı dinin dışına iten tavrının hem dini hem sosyal açıdan sürdürülemez olduğunu görülmüştür.⁷⁶ Bu ortamda iman ve amel ilişkisini farklı bir bakış açısıyla değerlendiren yeni bir eğilimin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu olaylar Mürcie adıyla bilinen bir grubun ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁷⁷ Mürcie, adından da anlaşılacağı üzere, "hükmü Allah'a bırakan" bir yaklaşımın temsilcisidir. Bu mezhebe göre büyük günah işleyen bir kimse imanını tamamen kaybetmemiştir. Dolayısıyla günah işleyen bir Müslüman, işlediği kötülüklerin büyüklüğü ne olursa olsun, imana sahip olmaya devam eder.⁷⁸ Mürcie, küfür hâlindeki bir kimsenin ibadetinin anlam taşımadığı gibi, günahın da imana zarar vermeyeceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁹ Bu açıdan Mürcie'nin bakış açısı Haricîlerin aşırılığının tam karşısında yer almaktadır. Bu konularda hükmü Allah'a bırakması sükûtu tercih etmesindendir. Onlar, günahın cezası ve hükmünün ahirette bilineceğini söyleyerek tekfir etmeyi reddetmiş ve

⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/47-55.

⁷⁴ Mehmet Sönmez, *Sosyo-Kültürel Açıdan Mutezile ve Büyük Günah* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024), 52-54.

⁷⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 11 Aralık 2025).

⁷⁶ Mehmet Sönmez, *Sosyo-Kültürel Açıdan Mutezile ve Büyük Günah*, 50-72.

⁷⁷ Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 11 Aralık 2025).

⁷⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (Litera Kitap, 2024), 135-140.

⁷⁹ Seyyid eş-Şerif Cürçani, *et-Ta'rîfât*, "Mürcie", 207.

toplumun ayrışmalarını engellemeye çalışmışlardır.⁸⁰ Mürcie'nin ortaya çıkışı yalnızca teolojik bir yorum farklılığı değil, aynı zamanda fitne döneminin yarattığı siyasal ve sosyal kaos karşısında bir denge arayışı olarak da değerlendirilebilir. Zira Mürcie, büyük günah işleyenlerin dinden çıkmadığını söyleyerek Müslüman toplumun geniş kesimlerini tekfirin sert sonuçlarından korumayı amaçlamıştır. Böylece esmâ tartışmasına, Haricîlerin çizdiği keskin sınırların aksine daha yumuşak, daha kapsayıcı bir perspektif getirmiştir.⁸¹ Ancak Mürcie'nin bu yaklaşımı da tartışmaları tamamen çözmemiştir.

İslam dünyasında ardı ardına yaşanan siyasal ve toplumsal olaylar, doğal olarak düşünce alanını da etkilemiş ve bu etki zamanla sosyopolitik zeminde belirli fikir akımlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu fikir akımları yalnızca dini nedenlere dayanmamaktadır.⁸² Bu duruma verilebilecek örneklerden biri Kaderiyye mezhebidir. Kaderiyye'nin kurucu isimleri olarak kabul edilen Mabed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî, ilahî kader anlayışını reddederek insanın fiillerinde bütünüyle hür olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onların bu görüşe yönelmelerinde yalnızca dini bir arayış değil, dönemin siyasal şartlarının oluşturduğu zorlayıcı fikirlerin de belirleyici olduğu görülmektedir. Özellikle Emevî yönetiminin bazı uygulamalarını meşrulaştırmak amacıyla kaderi siyasi bir araç olarak kullanması, toplumun bazı kesimlerinde güçlü bir tepki doğurmuş ve kaderin insan iradesini yok sayacak ölçüde kullanılması karşısında sert bir eleştiri geliştirmelerine zemin hazırlamıştır.⁸³ Müslüman toplumun ardı ardına maruz kaldığı acı olaylar, birçok kişinin zihninde insanın kader karşısındaki konumuna dair ciddi soruları gündeme getirmiştir. Bu süreçte “İnsan gerçekten kendi fiillerinin faili midir, yoksa kader karşısında iradesiz bir varlık hâline mi gelmektedir?” sorusu yoğun olarak tartışılmıştır.⁸⁴ Kaderiyye ise bu tartışmada, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ve bu sebeple küfür ve günahların Allah'ın takdiriyle meydana geldiği kabul edilmemektedir.⁸⁵ Onlara göre insanın hür iradesinin reddedilmesi, yaşanan haksızlıkları ve zulümleri kadere havale ederek sorumluluğu

⁸⁰ Sönmez Kutlu, “Mürcie”.

⁸¹ Selim Özarslan, *Kelâm Tarihi* (Ankara, 2022), 51-54.

⁸² Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 120-122.

⁸³ Selim Özarslan, *Kelâm Tarih*, 54-55.

⁸⁴ Mehmet Sönmez, *Sosyo-Kültürel Açından Mutezile ve Büyük Günah*, 293-303.

⁸⁵ Seyyid eş-Şerif Cürçani, et-Ta'rîfât, “Kaderiyye”, 179.

ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bu nedenle Kaderiyye, böyle bir görüşün Allah'ın adaletine iftira olacağını söyleyerek karşı durmuştur.⁸⁶

Siyasi ve toplumsal olaylar karşısında bazı kişiler insanın fiilleri üzerinde belirleyici bir etkisinin bulunmadığını savunmuştur. Bu düşünceye göre insan fiili görünürde gerçekleştiren konumda olmakla birlikte, fiilin asıl yaratıcısı ve belirleyicisi Allah'tır. Kulun fiili ilahi iradeye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış, özellikle kaderi merkeze alarak insan iradesini etkisiz kabul eden bir bakış açısını yansıtmaktadır. Böylece insan fiilleri ilahi takdire dayanmaktadır ve yaşanan olaylar doğrudan Allah'ın iradesine atfedilmektedir.⁸⁷ Bu topluluk Cebriyye adıyla anılmaktadır. Cebriler yaşanan olayları ilahi kadere bağlayarak açıklayanlardır.⁸⁸ Cebriyye mezhebi, yukarıda da belirtildiği gibi insan fiilleri konusunda insana ait bağımsız bir kudretin bulunmadığını kabul etmektedir. Bu anlayışa göre fiiller her ne kadar insana nispet ediliyor gibi görünse de gerçekte amellerin asıl faili Allah'tır.⁸⁹ Bu görüşten dolayı insan gerçekleştirdiği fiilleri üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmayan ve bilinçli bir tercihle hareket etmeyen bir varlık konumundadır. Ortaya atılan bu görüşler Müslümanlar arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. Zira insanın fiillerinde bu derece etkisiz kabul edilmesi, sorumluluk sahibi olmayan ve ahlaka uygun hareket etmeyen kişilerin davranışlarının Allah'a dayandırması ile sonuçlanmıştır. Cebriyye anlayışı özellikle Emevîler döneminde yaşanan siyasi krizlerin çözümü olarak devlet tarafından bir açıklama aracı olarak kullanılmıştır. Ancak ortaya konulan bu fikirler, Müslüman düşünürlerin tamamı tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü insanın iradesiz olduğu varsayımı, ceza ve mükâfat anlayışını anlamsız hale getirmektedir. Cebriyye bazı tartışmaların ateşini fitillemiştir. İradesi olmayan bir varlığın yaptığı fiiller sebebiyle sorumlu tutulması, Allah'ın adaletine yakıştırılmamaktadır. Söz konusu yaklaşım, kader ve sorumluluk ilişkisini ciddi tartışmaya açmıştır. Buna karşıt görüşlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Cebriyye, erken dönem kelâm tartışmalarında farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olan önemli yaklaşımlardan biri olmuştur.⁹⁰ Bu konuda Allah'ın kötü fiillerde

⁸⁶ Abdunnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 120-122.

⁸⁷ Mehmet Ödemiş, "İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-politik Eleştirisi", 291-308.

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 87-91.

⁸⁹ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 182-183.

⁹⁰ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 21 Aralık 2025).

bulunmasının mümkün olmadığını ayrıca bunun adil olmayacağını belirten görüşler vardır. Dolayısıyla kulun işlediği günahları Allah'a nispet edenlerin aksine bu fiillerin kula ait olduğunu söyleyenler vardır. Allah güzel amelleri emreder. Bu çirkin ameller Allah'a izafe edilemez.⁹¹ Bu tartışmalar çerçevesinde ileri sürülen her yaklaşım, esmâ ve ahkâm meselesinin şekillenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Zira söz konusu fikirlerin kelâmî zeminde tartışmaya açılması, zamanla farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum hem kelâm ekollerinin ortaya çıkışını tetiklemiş hem de konuya dair çeşitli yorum ve değerlendirmelerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

1.2.2. Kelâmî Ekollerin Temel Yaklaşımları

Esmâ ve ahkâm meselesi hakkında İslam düşünce geleneğinde farklı yaklaşımlar söz konusudur. Kelâmî ekollerin bu konudaki değerlendirmelerinin farklı olmasının nedenlerine önceki sayfalarda değinilmişti. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemal ve Sıffin savaşları gibi dramatik politik hadiselerin yaşanması, iman, İslâm, fâsık ve kâfir gibi kavramların yoğun biçimde tartışılmasına sebebiyet vermiştir. Bu meselelerde taraf olan grupların birbirlerine yönelik itham ve nitelendirmelerinin sıhhati ve mahiyeti de düşünce geleneği içerisinde tartışma konusu olmuştur. Büyük günah işleyen kimsenin mümin, fâsık veya kâfir olarak değerlendirilmesi ve amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi, farklı kelâmî ekoller tarafından çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Büyük günah meselesi ise genellikle iman–amel ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda ortaya konulan görüşler yalnızca dinî bir zeminde değerlendirilmemiş, aynı zamanda dönemin siyasî şartlarının da etkisi altında şekillenmiştir. Söz konusu durumun erken dönem örneklerinden biri Hâricîlerdir. Hâricîler, ortaya çıktıkları ilk dönemden itibaren büyük günah işleyen kimseleri kâfir olarak değerlendirmişlerdir. Ancak bu kişileri erken dönemde iman–amel ilişkisi kapsamında değerlendirmemişlerdir. Bu yaklaşımın ayrıntıları ve sonuçları ilerleyen dönemlerde daha kapsamlı biçimde geliştirilecektir.⁹² Hâricîlik, iman–amel ilişkisi bağlamında ameli imanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul eden gruplar arasında yer almaktadır. Bu anlayışa göre iman, kalben tasdik ve ameldir. Dolayısıyla amel, iman

⁹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûlîd-dîn*, ed. Muhammed İmâre, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 80-82.

⁹² Hakan Atalay, “İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ūlâ) Tahkim – Tekfir İlişkisi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 948-970.

geçerliliği üzerinde belirleyici bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede amelde meydana gelen eksiklik, imanın sıhhatini ortadan kaldıran bir durum olarak değerlendirilmektedir. Hâricîlere göre, amelsiz olan kişinin kâfir sayılmasının sebebi budur.⁹³ Hariciler, bu görüşlerini temellendirmek amacıyla bazı Kur'an ayetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Nitekim *‘‘Halbuki onlar, dini sadece Allah'a tahsis ederek, Allah'ı birleyerek, ancak Allah'a ibadet etmekle, namazı kılmakla ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardır. İşte dosdoğru din budur.’’*⁹⁴ ayetine dayanarak dinin, ayette zikredilen tüm ibadetleri kapsadığını savunmuşlardır. Bu doğrultuda İslâm ile imanın aynı olduğunu kabul etmişler; dolayısıyla bu unsurlardan herhangi birinin eksikliğinin imanı ortadan kaldıracığı görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁵ Bu yaklaşım doğrultusunda, söz konusu kişilerin ahirette karşılaşacakları cezanın da kâfirler için öngörülen ebedî cehennem olduğu kabul edilmiştir.⁹⁶ Bu sebeple tahkim hadisesine katılanları kâfir olarak değerlendirmeleri ve bu kişilere karşı yaptırımlar uygulamaya çalışmaları benimsedikleri düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla Hâricîler kendi aralarında farklı fırkalara ayrılmışlardır. Ancak iman amel ilişkisi bağlamında mürteki kebiye bakışları aynıdır. Küfre bakışları ve bunun hükmü hakkında ufak farklılıklar olsada genel kabulleri bu yöndedir.⁹⁷ Ancak Hâricîlerin tahkim hadisesine katılanları kâfir kabul etmesi elbette yalnızca dini bir bakış açısı ile değildir. Siyasi bir yaklaşımda içermektedir. Bu yaklaşım isimlendirme ve hüküm verme konularının arkasındaki teopolitik görünümü destekler niteliktedir.⁹⁸ Müslümanların, yaşadıkları politik ve dini ayrışmalara Kur'an ve hadis kaynaklı delil bulmaya çalışmaları, bu anlamlandırma ve isimlendirme süreçlerini teopolitik bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Zira siyasal alanda ortaya çıkan bazı ayrışmalar, dini referans olarak desteklendiğinde zamanla itikadî bir mesele hâline gelebilmektedir.⁹⁹

Bu noktada ele alınması gereken bir diğer ekol Şia'dır. Şiilerin büyük günah meselesine ilişkin görüşlerine geçmeden önce, başlangıçta siyasî bir mesele olan hilafetin, Şia tarafından imamet doktrini çerçevesinde itikadî bir konu hâline

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, thk. M. Cüneyt Kaya, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2020), 215-216.

⁹⁴ Kur'an ve Meâli (Erişim 15 Mart 2026), el-Beyyine 98/5.

⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 215-216.

⁹⁶ Hakan Atalay, "İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ülä) Tahkim – Tekfir İlişkisi", 948-970.

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 115-138.

⁹⁸ Hakan Atalay, "İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ülä) Tahkim – Tekfir İlişkisi", 948-970.

⁹⁹ Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989), 331-348.

getirilmesi dikkat çekici bir teopolitik örnek teşkil etmektedir.¹⁰⁰ Nitekim Hâricîler imam tayinini zorunlu görmezken, Ehl-i Sünnet bunu toplum açısından gerekli kabul etmiştir. Şia ise imameti yalnızca siyasî bir gereklilik olarak değil, inanç esaslarından biri olarak değerlendirmiş ve bu bağlamda imam tayin etmeyi Allah’a vâcip olduğunu kabul etmiştir.¹⁰¹ Şia mezhebi, imameti Allah’a vâcip görmüş ve Hz. Peygamber’den sonra halifeliğin Hz. Ali’ye ait olduğuna dair çeşitli deliller ileri sürmüştür. Bu bağlamda Gadîr-i Hum ve menzile hadisi sıkça örnek gösterilmektedir. Ancak Taftâzânî, söz konusu rivayetlerin sıhhatinin tartışmalı olduğunu belirterek reddetmiştir. Şialar içerisinde bazı grupların büyük günah meselesinde Mu‘tezile’ye yakın görüşler benimsediği görülmektedir. Mu‘tezile mezhebi ilerleyen bölümde ayrıntılı olarak ele alınacağından, bu kısımda yalnızca Şia’nın yaklaşımı üzerinde durulacaktır. Şia’ya göre amel, imanın bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte ameldeki eksiklik, kişiyi küfre götürmez. Bu bağlamda büyük günah işleyen kimse kâfir değil, fâsık olarak nitelendirilmektedir. Ancak bu hâl üzere ölen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağı kabul edilmektedir.¹⁰²

Mürctie mezhebi, erken dönem İslam toplumunda yaşanan derin ayrışmalardan rahatsızlık duyan bir kesimin ortaya koyduğu düşünceler çerçevesinde şekillenmiştir. Hâricîlerin sert ve dışlayıcı tutumlarına karşı geliştirdikleri daha ılımlı yaklaşımlarla, onlardan belirgin biçimde ayrılan bir çizgi benimsemişlerdir. Bu yönüyle Mürctie, mevcut ayrışmaların dışında yeni bir düşünce oluşturarak kelâmî tartışmalar içinde farklı bir ekolün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁰³ Amelsiz imanın geçersiz olduğunu savunan ve bu doğrultuda tekfirci bir yaklaşım benimseyen Haricî anlayışa karşı Mürctie, ameli imanın asli unsuru olarak kabul etmeyen bir görüş ortaya koymuştur. Bu yaklaşıma göre amel, imanın varlığını belirleyen bir unsur değildir ve imanı ortadan kaldıran bir etkiye sahip değildir. Bu nedenle Mürctie, büyük günah işleyen kimselerin iman dairesi içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu kişileri mümin kategorisinde ele almıştır.¹⁰⁴ Siyasal olayların yoğun çekişmelere yol açtığı bir ortamda Mürctie, tarafsız kalmayı doğru bir tutum olarak benimsemiş ve bu yaklaşım ortaya koydukları görüşlere de yansımıştır. Sosyal ve siyasal alanda

¹⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 141.

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, 166.

¹⁰² Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 106,132.

¹⁰³ Sönmez Kutlu, “Mürctie”.

¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 135-140.

sergiledikleri tarafsız duruş, dini meselelerde verdikleri hükümlerle paralellik göstermektedir. Toplumda yaşanan olaylar karşısında taraf tutmamayı tercih ettikleri gibi, bir kimsenin ahiretteki durumuna dair kesin bir hüküm vermekten de bilinçli olarak kaçınmışlardır. Bu bağlamda Mürcie, büyük günah işleyenlerin nihai hükmünün Allah'a ait olduğunu savunarak, bu konu hakkında kesin yargılarla hükmün belirlenmesini doğru bulmamıştır.¹⁰⁵ Bu çerçeveden bakıldığında Mürcie'nin esmâ ve ahkâm anlayışı belirgin bir bakış açısı ile ortaya çıkmaktadır. Mürcie'ye göre bir kimse küfür hâli içerisindeyken gerçekleştireceği ibadetlerin onun küfrüne herhangi bir etkisi olmadığı gibi, iman sahibi bir kişinin işlediği günahlar da imanını ortadan kaldırmaz. Bu anlayış doğrultusunda iman eden bir kimsenin günah işlemesi, onun mümin sıfatını kaybetmesine yol açmamaktadır.¹⁰⁶ Söz konusu kişinin ahiretteki durumu ise kesin bir hükme bağlanmamakta ve Allah'ın takdirine bırakılmaktadır. Zamanla Mürcie ekolünün kendi içerisinde farklı kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Bu süreçte bazı taraftarlarının, müminin cennete girmesinde amelin ve ibadetin belirleyici bir unsur olmadığını, asıl belirleyici unsurun Allah'a duyulan sevgi olduğunu ileri sürdükleri dikkat çekmektedir.¹⁰⁷ Bu örneğin verilmesindeki amaç, Mürcie'nin günahın imanı etkilemediği yönündeki düşüncesinin, ilerleyen süreçte amelin değerini ikinci plana iten bir anlayışa dönüşebilme ihtimalini göstermektir. Bu durum, Mürcie yaklaşımının bazı yorumlarında amelin işlevini zayıflatan bir noktaya evrildiğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer kelâm ekolü Cebriyye'dir. Cebriyye'nin ortaya koyduğu görüşler, yalnızca kaderci anlayışın yansıması değildir. Aynı zamanda dönemin siyasal ve toplumsal şartlarıyla bağlantılı düşünce sistemi olarak değerlendirilmelidir. Özellikle erken dönem İslam tarihinde yaşanan siyasal olaylar ve iktidar mücadeleleri dikkate alındığında Cebriyye'nin insan fiillerini bütünüyle ilâhî takdire bağlayan yaklaşımının, dönemin siyasi otoritesinin eylemlerini meşrulaştırma üzere bir işlev gördüğü söylenebilir.¹⁰⁸ Cebriyye mezhebinin esmâ ve ahkâm konusundaki takındığı tavır, insan iradesinin kabul etmeyişi etrafında şekillenmiştir. Bu yaklaşıma göre insan, irade sahibi ve özgür bir fail değildir. Fiillerin üzerinde

¹⁰⁵ Selim Özarlan, *Kelâm Tarihi*, 51-54.

¹⁰⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/ 800-802.

¹⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 135-140.

¹⁰⁸ İrfan Abdülhamîd Fettâh, "Cebriyye", ts.

tecilli ettiği bir varlık konumundadır. İnsan, kendi fiillerini meydana getiren değil, kaderin zorunlu bir sonucu olarak eylemlerin kendisinde ortaya çıktığı bir mahluk olarak kabul edilir. Bu nedenle insanın yaptığı her şey, önceden belirlenmiş ilâhî takdirin bir tezahürü olarak görölmektedir.¹⁰⁹ Mu‘tezilî âlimler, insan fiilleri konusundaki bahsi geçen yaklaşımları cebr olarak nitelendirmişlerdir. Buna karşılık ehli sünnet kelâmcısı Fahreddin er-Râzî, bu isimlendirmeyi kabul etmediklerini ifade etmektedir. Ona göre kulun fiilleri üzerinde bir iradesi bulunmaktadır; ancak fiillerinin yaratıcısı değildir. Bu çerçevede Râzî, ehli sünnetin cebr anlayışından ayrıldığını vurgulamaktadır.¹¹⁰ Cebriyye’nin bu anlayışı, iman–amel ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, insanın imanının ve amellerinin kendi iradesiyle gerçekleşmediği kabulüne dayanmaktadır. İman da küfür de kulun kendi tercihlerinin sonucu değildir. İlâhî irade tarafından önceden belirlendiği kabul edilir. Dolayısıyla iman–amel ekseninde insanın sorumluluğuna dayalı bir çıkarım yapmak Cebriyye açısından mümkün görünmemektedir.¹¹¹ Esmâ ve ahkâm bağlamında bakıldığında ise bu yaklaşım, insanın hem dünyadaki konumu hem de ahiretteki akıbeti üzerinde herhangi bir tasarrufunun bulunmadığı sonucuna götürmektedir. İnsan, Allah’ın çizdiği kader doğrultusunda yaşar ve dünyadaki konumu da ahiretteki durumu da yine ilâhî takdir çerçevesinde belirlenir.¹¹² Bu noktada Cebriyye’nin imanı yalnızca dil ile ikrara indirgemesi ve inkâr hâlinde bulunan kimseleri dahi mümin kabul etmesi dikkat çekmektedir.¹¹³

Bu konuya dair son olarak Ehl-i Sünnet’e ait görüşler ele alınacaktır. Burada Ehl-i Sünnet ile kastedilen, Eş‘arîlik ve Mâturîdîliktir. Yukarıda zikredilen ekollerin iman–amel ilişkisine dair yaklaşımlarına değinilmişti. Ehl-i Sünnet anlayışına göre ise imanın özü kalbî tasdiktir. Bu çerçevede amel, imandan bir cüz değildir. “*İman edenler ve sâlih ameller işleyenler...*”¹¹⁴ ayetini Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf adlı eserinde iman ile salih amelin ayrı ayrı zikredilmesini, amelin imana dâhil olmadığına dair bir delil olarak değerlendirmiştir.¹¹⁵ Bu görüş çerçevesinde Ehl-i Sünnet, büyük

¹⁰⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/806.

¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Müşrik Fırkaların İnançları*, çev. Faruk Sancar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 71-72.

¹¹¹ Mehmet Ödemiş, “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-politik Eleştirisi”, 291-308.

¹¹² Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 404-406.

¹¹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 87-89.

¹¹⁴ Kur’ân ve Meâli (Erişim 16 Mart 2026), Meryem 19/60.

¹¹⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/ 616.

günah işleyen kimseyi Hâricîlerde olduğu gibi kâfir olarak değerlendirmemektedir. Çünkü buna göre büyük günah işleyen kimse iman dairesi içerisinde yer almakta, ancak fık ile nitelendirilmektedir.¹¹⁶ Ayrıca “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. [...]*”¹¹⁷ ayeti büyük günah işleyen kimsenin, bu hâl üzere öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalmayacağı görüşüne delil olarak ileri sürülmektedir.¹¹⁸ Yani iman etmiş bir kimse büyük günahından dolayı dünya da tekfir edilemeyeceği gibi ahiret yurdunda cezası sonsuz değildir.

Bu bölümde esmâ ve ahkâm kavramlarının kelâmî düşüncedeki yeri, erken dönem İslam toplumunda yaşanan siyasal ve fikrî gelişmelerle birlikte ele alınmıştır. Özellikle fitne süreci, hilafet tartışmaları ve mezheplerin ortaya çıkışı, iman, amel ve sorumluluk gibi temel kavramların yeniden değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede esmâ ve ahkâm meseleleri, yalnızca bireysel dinî durumların belirlenmesiyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda toplumsal düzen ve otorite ile doğrudan ilişkili olmuştur. Bu bağlamda farklı kelâmî ekollerin konuya yaklaşımları, teolojik olduğu kadar teopolitik bir karakter de taşımaktadır. İmamet, kader, insan fiilleri ve büyük günah gibi meseleler etrafında geliştirilen görüşler hem dönemin siyasal şartlarının bir yansıması olmuş hem de İslam düşüncesinde sistematik kelâmî tartışmaların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.

¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 215-216.

¹¹⁷ Kur’ân ve Meâli (Erişim 16 Mart 2026), en-Nisâ 4/48.

¹¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, 158.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. Esmâ ve Ahkâmın Mu‘tezile Teolojisindeki Yeri

2.1.1. Mu‘tezile'nin Temel Öğretileri

2.1.1.1. Tevhid

Tevhid, sözlük anlamı itibariyle “şey’in bir olduğuna hükmetme ve onun bir olduğunu bilmedir.” Bir diğer anlamı ise ilahî zatın aklın idrakine konu olan ve zihinde tasavvur edilen her türlü benzetme ve tasarımdan tenzih edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁹ Bu genel çerçevede içerisinde tevhid ilkesi, Mu‘tezile düşüncesinde daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Dinin temel rükünlerinden olan tevhid, Allah’ı her türlü benzetme ve sınırlayıcı nitelikten tenzih ederek O’nun birliğini kabul etmektir.¹²⁰ Bu tanım, Mu‘tezile düşüncesinde daha sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Hayyât’a göre tevhid ilkesini en güçlü biçimde temellendiren, açıklayan ve ilahî birliğe zarar verebilecek her türlü anlayışa karşı savunan tek mezhep Mu‘tezile’dir. Bu çerçevede Mu‘tezile, Allah’ın birliğine gölge düşürebilecek teşbih, tescim ve çokluk içeren yaklaşımlara karşı en köklü mücadeleyi yürüten ekol olarak öne çıkmaktadır. Mu‘tezilî âlimler, tevhid ilkesini korumak ve savunmak amacıyla eserler kaleme almıştır.¹²¹ Mu‘tezile’nin tevhid ilkesine verdiği önem, Allah’ı her türlü cisimleştirme ve duyusal nitelikten tenzih etme konusundaki hassasiyetinde açıkça görülmektedir. Bu çerçevede Allah’ın cisim, cevher veya araz olarak düşünülmesi; şekil, suret ve organlarla tasavvur edilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde O’nun renk, tat, koku ve dokunulabilirlik gibi duyulara konu olan özelliklerle nitelendirilmesi de reddedilmektedir. Mu‘tezile’ye göre Allah, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlarla sınırlı değildir; parçalanma, birleşme, hareket ve sükûn gibi değişim ifade eden niteliklerle de vasıflandırılmaz. Bu yaklaşım doğrultusunda Allah’ın herhangi bir yönde bulunması, bir mekân tarafından kuşatılması mümkün görülmemektedir. Böylece Mu‘tezile, ilahî varlığı her türlü maddî tasavvurdan uzak tutarak O’nun mutlak aşkınlığını korumayı amaçlamaktadır.¹²²

¹¹⁹ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta’rifât*, “Tevhid”, 67.

¹²⁰ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, çev. Özkan Şimşek A. İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 111.

¹²¹ Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Mutezile Savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 72,76.

¹²² Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 236.

Yukarıda bahsi geçen yaklaşım, ilahî sıfatlar meselesinde de belirleyici olmuştur. Elbette Mu'tezile'nin ilahî sıfatlar konusundaki yaklaşımı, içinde bulunduğu tartışma ortamından bağımsız değildir. Bu dönemde İslam düşüncesi içerisinde, Allah'ın zatına kadîm sıfatlar nispet eden Sıfatiyye ile O'na cisim ve benzeri maddî nitelikler atfeden Haşviyye gibi yaklaşımlar öne çıkarken, bazı gruplar ilahî sıfatları hâdis kabul etmiştir.¹²³ Bu çerçevede, Mu'tezile'nin önemli temsilcisi olan Kâdî Abdülcebbâr tarafından sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr tevhid ilkesini ele alırken Allah'ın sıfatlarını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Ona göre Allah'ın kâdir, âlim ve hayy olduğu kabul edilmekle birlikte, bu sıfatların ne sonradan ortaya çıkan hâdis nitelikler olduğu ne de Allah'ın zâtından bağımsız kadîm varlıklar olarak düşünülebileceği savunulur. Çünkü sıfatların zâttan ayrı ve ezelî kabul edilmesi, Allah'tan başka kadîm varlıkların bulunduğu anlamına gelir. Teaddüd-i kudema adı verilen bu durum tevhid ilkesine aykırıdır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu sıfatlar Allah için zorunlu ve vazgeçilmezdir. Allah'ın kudreti sınırsızdır ve hiçbir şekilde belirli bir alanla sınırlandırılmaz. O'nun ilmi, bilinebilen her şeyi kuşatır; cehalet, unutma veya sonradan öğrenme gibi durumlar Allah hakkında düşünülemez. Benzer şekilde Allah'ın hayy oluşu da ezelî ve ebedîdir; ölüm, zayıflık ve yokluk gibi eksiklikler O'na nispet edilemez.¹²⁴ Ayrıca Allah'ın semî ve basîr oluşu konusunda Mu'tezili alimler arasında fikir ayrılıkları mevcut olmakla birlikte Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın ezelî olarak semî ve basîr olduğunu kabul etmektedir. Bu kabul, Allah'a "âlim" denilirken cehaletten tenzih edilmesiyle benzer bir anlam taşımaktadır. Yani burada amaç, Allah'ın duymayan ve görmeyen olmadığını ifade etmektir. Ancak Allah hakkında "sâmi" ve "mubsir" gibi ifadelerin kullanılması uygun görülmemiştir. Zira bu tür ifadeler, işitilen ve görülen şeylerin ezelde mevcudiyetinin olduğu anlamına gelmektedir.¹²⁵ Bu yaklaşım, Allah'ın duyularla idrak edilip edilemeyeceği meselesini de gündeme getirmiştir. Mu'tezile'nin tevhid anlayışında ru'yetullah meselesi, Allah'ın aşkınlığı ve tenzihiyle doğrudan ilişkili bir konu olarak ele alınmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın görülmesi, O'ndan nefyedilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır. Çünkü görme fiili, görülen varlığın belirli bir yönde, mekânda veya görenin karşısında bulunmasını gerektirir. Allah ise cisim, araz, yön ve mekândan

¹²³ Abdülkerim İskender Sarıca, *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 1-14.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 244-270.

¹²⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 260-264.

münezzeh olduğundan O'nun duyularla idrak edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Mu'tezile, Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülebileceğini savunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşünü hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. Naklî delil olarak özellikle “*Gözler O’nu idrak edemez; O ise gözleri idrak eder. [...]*”¹²⁶ ayetini merkeze almaktadır. Ona göre burada geçen “idrâk” kelimesi, gözle birlikte kullanıldığında görme anlamına gelmektedir. Bu durumda ayet, Allah'ın gözle görülemeyeceğini açık biçimde ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ifade Allah'ın görülmemesi, O'nun yaratılmış varlıklara benzemediğini ve duyusal idrakin sınırlarına konu olmadığını göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr, ru'yetullahı savunanların delil olarak kullandığı “*O gün bazı yüzler Rablerine bakacaktır*”¹²⁷ ayetini de farklı şekilde yorumlamaktadır. Ona göre ayette geçen “nazar” kelimesi zorunlu olarak görme anlamına gelmez. Arapçada nazar, yönelmek veya düşünmek gibi anlamlarda da kullanılabilir. Bu sebeple söz konusu ayet, Allah'ın görüleceğine değil, müminlerin Allah'ın rahmetini, sevabını ve nimetlerini bekleyeceklerine işaret etmektedir. Böylece O, ru'yetullah lehine kullanılan bu ayetin görme anlamına alınmasını zorunlu görmemektedir. Hz. Mûsâ'nın “Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım” şeklindeki talebi de Kâdî Abdülcebbâr tarafından ru'yetullahın imkânına delil olarak kabul edilmez. Ona göre bu talep, Hz. Mûsâ'nın şahsî isteğinden ziyade kavminin talebine verilen bir cevap bağlamında değerlendirilmelidir. Nitekim Allah'ın “[...] Beni asla göremezsin. [...]”¹²⁸ şeklindeki cevabı, ru'yetin mümkün olduğunu değil, aksine imkânsızlığını göstermektedir. O, bu ifadeyi Allah'ın görülmesinin mutlak anlamda reddedildiğine dair güçlü bir delil olarak yorumlamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ru'yetullah konusundaki aklî delili ise görmenin mahiyetine dayanmaktadır. Ona göre görme, duyusal bir fiildir ve görülen şeyin görenle belirli bir ilişki içinde bulunmasını gerektirir. Görülen varlık ya görenin karşısında bulunmalı ya da karşıda bulunma hükmünde olmalıdır. Bu şartlar ise ancak cisimler ve arazlar için geçerlidir.¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, ru'yetullah konusunda asıl görüş ayrılığının Eş'arîlerle yaşandığını belirtmektedir. Bu tespit, meselenin yalnızca Mu'tezile açısından değil, Ehl-i Sünnet'in yaklaşımıyla birlikte ele alınmasını da gerekli kılmaktadır. Ehl-i Sünnet'in önemli alimlerinden Teftâzânî bu konu hakkında

¹²⁶ Kur'ân ve Meâli (Erişim 20 Nisan 2026), el-En'âm, 6/103.

¹²⁷ Kur'ân ve Meâli (Erişim 20 Nisan 2026), el-Kıyâmet, 75/23.

¹²⁸ Kur'ân ve Meâli (Erişim 20 Nisan 2026), el-A'râf, 7/143.

¹²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 374-446.

görüşü şu şekildedir: Allah'ın cihet, mekân ve karşıda bulunma gibi yaratılmışlara ait niteliklerden münezzehe olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun ru'yetullahı zorunlu olarak imkânsız kılmadığını savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah'ın görülmesi, cisimlerin görülmesinde olduğu gibi ışık, yön, mesafe veya suretin göze yansımalarıyla açıklanamaz; dolayısıyla ru'yetullah kabul edilse de Allah'ın yaratılmışlara benzetilmesi söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet, “*O gün bazı yüzler Rablerine bakacaktır*”¹³⁰ ayetini müminlerin ahirette Allah'ı göreceğine delil olarak değerlendirirken, Mu'tezile'nin buradaki “nazar” kavramını bekleme veya sevabı umma şeklinde yorumlamasını yeterli görmemiştir. Aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi de ru'yetin imkânına işaret eden bir delil olarak ele alınmıştır; çünkü imkânsız olan bir şeyin peygamber tarafından talep edilmesi uygun görülmemektedir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet, Allah'ın görüleceğini kabul ederken O'nun cisim olduğu, bir mekânda bulunduğu veya belli bir yönde yer aldığı sonucuna varmamaktadır. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin ru'yetullahı reddeden tenzih anlayışından ayrılmakta; fakat Mücessime'nin cisimci yorumundan da uzak durarak naslarda yer alan ru'yet ifadelerini Allah'ın aşkınlığıyla birlikte yorumlamaya çalışmaktadır.¹³¹ Mu'tezile bu rivayetlerde tevile giderek Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu savunmuştur. Zira Mu'tezile bu görüşü tevhid ve tenzih ilkesi açısından problemli görmektedir.¹³² Dolayısıyla Mu'tezile'de ru'yetullahın reddi, yalnızca bir yorum farkı değil, Allah'ın mutlak aşkınlığını koruma çabasının bir sonucudur. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebâr'ın ru'yetullah anlayışı, Mu'tezile'nin tevhid ilkesini nasıl yorumladığını açık biçimde göstermektedir. Mu'tezile açısından tevhid, Allah'ı her türlü benzerlik, çokluk ve sınırlılıktan tenzih etmeyi gerektiren temel bir ilkedir. Bu nedenle tevhid ilkesi, Mu'tezile kelâmında merkezi bir öneme sahiptir.

2.1.1.2. Adl

Mu'tezile'nin kelâmî sisteminde önemli esaslardan biri de adalet anlayışıdır. “‘Adl’ sözcüğü, Arapçadaki ‘adele-ya‘dilü-adlen’ kelimesinin mastarı olup bununla

¹³⁰ Kur'ân ve Meâli (Erişim 20 Nisan 2026), el-Kıyâmet, 75/23.

¹³¹ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 558-570.

¹³² Hasan Cansız, *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelâm-Bilim İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 32-35.

bazen fiil, bazen de fâil kastedilir.”¹³³ Fiil anlamında adalet, fâilin başkasına yarar sağlayan veya ondan bir zararı gideren iyi ve yerinde davranışlarını ifade etmektedir. Allah hakkında “adl” denildiğinde ise, O’nun çirkin fiil işlememesi, kötü olanı tercih etmemesi, kendisine vâcip olanı ihlal etmemesi ve bütün fiillerinin hasen olması kastedilmektedir. Allah, çirkin fiilin çirkinliğini bilir ve böyle bir fiile hiçbir şekilde muhtaç değildir. Zira bir failin çirkin bir fiili tercih etmesi ya o fiilin çirkinliğini bilmemesinden ya da kendisini o fiile muhtaç görmesinden kaynaklanır. Hâlbuki Allah hakkında ne bilgisizlik ne de ihtiyaç söz konusu olabilir. Bu nedenle Allah’ın çirkin olanı tercih etmesi mümkün değildir. Bir fiilin kötü oluşu, yalnızca onu yapan kişiye veya hakkında verilen emre bağlı değildir. Fiil, belirli bir şekilde gerçekleştiği için kötü kabul edilir. Zulüm ve yalan bunun en açık örnekleridir. Bunlar sadece yasaklandıkları için değil, taşıdıkları anlam ve doğurdıkları sonuç sebebiyle çirkindir. Allah’ın kabih fiil işlememesi ise O’nun ilmi ve ihtiyaç duymaması ile açıklanmaktadır. Allah, çirkin olanın çirkinliğini bilir ve böyle bir fiile hiçbir şekilde muhtaç değildir. Kötü bir fiile yönelmek için ya bilgisiz ya da muhtaç olmak gerekmektedir. Allah hakkında ise ne bilgisizlik ne de ihtiyaç söz konusu olabilir. Bu nedenle O’nun kötü olanı tercih etmesi mümkün değildir. Bu yaklaşımda iyilik ve kötülük yalnızca emir ve yasakla belirlenmez. Eğer bir şey sadece emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü olsaydı, zulmün emredilmesi hâlinde iyi kabul edilmesi gerekirdi. Bu ise kabul edilemez.¹³⁴

Mu‘tezile’nin adalet anlayışının en önemli sonuçlarından biri, insan fiilleri meselesinde ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezile’ye göre insan, fiillerinde irade ve kudret sahibi olduğu için ahlâkî sorumluluğa muhataptır. Var olan çirkin fiillerin Allah’a nispet edilmesi ise O’nun adalet ve tenzih anlayışıyla bağdaşmaz. Bu nedenle çirkin fiiller, insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği fiiller olarak değerlendirilmiştir. Mu‘tezile, Allah’ın çirkin fiilleri yaratmasını veya kulları bu fiillere zorlamasını ilahî adaletle bağdaştırmaz. Çünkü bir kimsenin zorlandığı yahut kendisine ait olmayan bir fiilden dolayı cezalandırılması açık bir zulüm anlamına gelir. Allah ise zulüm ve kabih fiillerden münezzehtir. Kâdî Abdülcebbâr da fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden anlayışı eleştirirken böyle bir düşüncenin emir ve yasakların hikmetini ortadan kaldıracığını belirtmektedir. Ona göre eğer insan fiillerinin gerçek faili Allah

¹³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/8.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/8-26.

olsaydı, insanın sorumluluğundan söz etmek mümkün olmayacaktı. Aynı şekilde sevap, ceza, va'd ve va'id gibi dinî esaslar da anlamını kaybedecekti. Çünkü insanın kendi iradesiyle gerçekleştirmediği bir fiilden dolayı cezalandırılması ilahî adaletle bağdaşmaz.¹³⁵ Mu'tezile'nin bu yaklaşımı aynı zamanda teklif anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. Zira bir yükümlülüğün anlamlı olabilmesi için muhatabın o fiili yapmaya veya terk etmeye güç yetirebilmesi gerekir. İnsan özgür değilse emir, nehiy, sorumluluk ve hesap fikri anlamsız hale gelir. Bu nedenle Mu'tezile, insanın fiillerinde irade sahibi olduğunu savunarak hem ilahî adaleti korumayı hem de dinî sorumluluğu temellendirmeyi amaçlamıştır. Böylece kötülüğün ve çirkin fiillerin kaynağı Allah'a değil, insanın yanlış tercih ve yönelimlerine dayandırılmıştır.¹³⁶

Mu'tezile'nin adalet anlayışında Allah'ın çirkin fiil işlemeyeceği ve kullarına zulmetmeyeceği vurgulanmaktadır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet çizgisinde mesele daha farklı bir zeminde ele alınmıştır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın fiilleri, aklî bir zorunlulukla sınırlandırılmaz. Bu nedenle Allah'ın kulları için en faydalı olanı yaratması, mükâfat veya ceza vermesi, peygamber göndermesi ya da kullarını belirli hükümlerle yükümlü kılması aklen zorunlu değildir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin aklî hüsün-kubuh anlayışından ayrılmaktadır. Mu'tezile, fiillerin iyi veya kötü oluşunun akıl yoluyla bilinebileceğini ve Allah'ın adaleti gereği kabih fiil işlemeyeceğini savunur. Gazzâlî ise Allah'ın fiilleri üzerinde aklın bağlayıcı bir hüküm koyamayacağını ifade eder.¹³⁷ Sonuç olarak Mu'tezile, adalet ilkesini Allah'ın kabih fiilden tenzihi ve insanın fiillerindeki sorumluluğu üzerinden temellendirirken; Ehl-i Sünnet, ilahî fiillerin aklî bir zorunlulukla sınırlandırılmayacağını vurgulamaktadır.

Bu çerçevede Mu'tezile'de adalet ilkesi, yalnızca Allah'ın kabih fiilden tenzih edilmesiyle sınırlı kalmamış; insanın sorumluluğu, sevap-ceza dengesi ve büyük günah sahibinin ahiretteki durumu gibi meseleleri de içine alan geniş bir ilke hâline gelmiştir. Bu nedenle va'd ve va'id anlayışı, adalet ilkesinin ahirete dönük sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Va'd ve va'id; "Söz verme, uyarma, tehdit, geleceğe ait verilen söz gibi anlamlara gelir. Va'd; genellikle hayırda kullanılır... Va'id; şerde kullanılır. Mesela, Cennet, Allah'ın va'di, Cehennem ise

¹³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fî Usûlîd-dîn*, 100-114.

¹³⁶ Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi Kitâbü'l-Minhâc fî Usûlî'd-dîn*, 52-54.

¹³⁷ Gazzâlî- Osman Demir, *İtikadda Orta Yol el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2020), 137-150.

va'idedir.”¹³⁸ Va'd ve va'id ilkesi, Mu'tezile düşüncesinde sevap ve cezanın hangi şartlarda hak edileceğini ortaya koyan temel ilkelerden biridir. Bu anlayışta insan fiilleri yalnızca fiilin kendisine bakılarak değil, aynı zamanda fiili gerçekleştiren failin bilgisi, niyeti ve sorumluluk ehliyeti dikkate alınarak değerlendirilir. Bir insanın kötü bir fiil işlemesi, tek başına onun cezayı hak etmesi için yeterli görülmez. Bunun yanında failin o fiilin kötü olduğunu bilmesi veya bilebilecek durumda olması ve cezaya muhatap olacak bir ehliyete sahip bulunması gerekir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin adalet anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü insanın bir fiilden dolayı sevap veya ceza ile karşılık görmesi, o fiili bilinçli ve iradeli biçimde gerçekleştirmesine bağlıdır. Dolayısıyla va'd ve va'id, insanın kendi iradesiyle yaptığı fiillerin sonucunda ortaya çıkan bir hak ediş olarak anlaşılmaktadır. Bu bağlamda teklif ile sevap arasındaki ilişki de önemlidir. Mu'tezile'ye göre Allah adildir; bu nedenle kullarına birtakım sorumluluklar yüklediğinde, bu sorumlulukların karşılığında yalnızca övgü verilmesi yeterli değildir. Yükümlülüğün anlamlı ve adil olabilmesi için onun gerçek bir karşılığının bulunması gerekir. Bu karşılık da sevap olarak ifade edilmektedir. Böylece va'd ve va'id ilkesi, Allah'ın adalet ve hikmet sahibi oluşuyla bağlantılı biçimde temellendirilmektedir.¹³⁹ Bu noktada ele alınması gereken asıl husus, va'd ve va'idin ahirete dönük boyutudur. Zira büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki konumu, kelâm ekolleri arasında tartışmalı bir mesele olmuştur. Va'd ve va'id meselesi başlangıçta özellikle Hâricîler ile Mürcie arasında tartışılmış; Mu'tezile'de ise mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumuyla bağlantılı olarak daha sistemli bir ilke hâline gelmiştir. Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımı Allah'ın adaleti çerçevesinde şekillenmektedir. Bir sonraki başlıkta esmâ ve ahkâm bağlamında büyük günah işleyen nasıl isimlendirileceği ele alınacaktır. Ancak burada bizi ilgilendiren temel mesele, büyük günah sahibinin ahirette hangi hükme tabi tutulacağıdır.¹⁴⁰ Büyük günah işleyen kimse, Allah'ın emrine aykırı davranması sebebiyle tövbe etmeden öldüğü takdirde ahirette cezaya müstahak olur. Mu'tezile'ye göre bu cezanın ebedî olması gerekir; zira aksi durumda Allah'ın va'idinden dönmesi söz konusu olur. Va'idin gerçekleşmemesini mümkün görenlerin gözden kaçırdığı nokta ise va'd ile va'idin aynı ilahî haber temelinde değerlendirilmesidir. Bu nedenle Allah'ın

¹³⁸ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta'rifât*, “Va'd ve Va'id”, 248.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/494-506.

¹⁴⁰ Mücteba Altındaş, “Va'd-Va'id Konusunda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler”, *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 64.

va‘idinden dönmesini mümkün görmek, va‘dinden dönmesini de mümkün görmeyi gerektirir. Bu durum ise Mu‘tezile açısından Allah’ın doğruluğu ve adaletiyle bağdaşmaz.¹⁴¹ Sonuç olarak va‘d ve va‘id ilkesi, Mu‘tezile’de büyük günah sahibinin ahiretteki hükmüyle doğrudan ilişkilidir. Ancak mesele esmâ ve ahkâm boyutu ile ilerleyen başlıkta ayrıca ele alınacağından, burada ilkenin genel çerçevesiyle yetinilmiştir.

Bu noktada, tezin temel konularından biri olan esmâ ve ahkâm meselesiyle doğrudan ilişkili ve adalet başlığı altında değerlendirilmesi gereken bir diğer konu el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesidir. Bu nedenle burada söz konusu ilkenin genel çerçevesi çizilecek; konuya dair ayrıntılı değerlendirmeler ise ilerleyen bölümde esmâ ve ahkâm başlığı altında incelenecektir. El-menzile beyne’l-menzileteyn, “büyük günah işleyen için iki isim arasında bir isim ve iki hüküm arasında bir hüküm olduğu” anlamına gelmektedir.¹⁴² Bu ilkenin ortaya çıkışında büyük günah işleyen kimsenin dinî konumu hakkındaki tartışmalar belirleyici olmuştur. Hâricîler, büyük günah işleyen kişiyi iman dairesi dışında değerlendirerek kâfir kabul etmiştir.¹⁴³ Mürcie ise iman-amel ilişkisi bakımından ameli imanın asli bir unsuru olarak görmemekte, bu nedenle imanın amelsiz de varlığını sürdürebileceğini savunmaktadır.¹⁴⁴ Dolayısıyla Mürcie, büyük günahın kişinin imanına zarar vermeyeceğini ve nihai hükmün Allah’a bırakılması gerektiğini savunmuştur. Mu‘tezile ise bu iki yaklaşım arasında farklı bir konum geliştirerek büyük günah sahibini ne mümin ne de kâfir kabul etmiş, onu fâsık olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁵ Sonuç olarak el-menzile beyne’l-menzileteyn ilkesi, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen kimseyi Hâricîlerin aksine kâfir, Mürcie’nin aksine ise mutlak anlamda mümin kabul etmeyip ara bir konumda değerlendirdiğini göstermektedir. Bu ilke, büyük günah sahibinin isimlendirilmesi, dünyadaki dinî-hukukî konumu ve ahiretteki durumu ile doğrudan ilgilidir. Bu yönüyle esmâ ve ahkâm meselesiyle bağlantılı olduğundan, konu ilerleyen başlıkta daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Adalet ilkesi yalnızca büyük günah sahibinin isimlendirilmesi ve hükmüyle sınırlı değildir. Mu‘tezile düşüncesinde adalet, bireysel sorumluluğun yanında

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 1/220-222.

¹⁴² Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/614.

¹⁴³ Fahrredîn er-Râzî, *Müslüman ve Müşrik Fırkaların İnançları*, 51.

¹⁴⁴ Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü’l-Makâlât*, 55-56.

¹⁴⁵ Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât, *Mutezile Savunusu*, 237-239.

toplumsal sorumluluğu da gerekli kılan bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi, adalet anlayışının toplumsal alandaki yansıması olarak değerlendirilebilir. Ma'rûf: “Şeriatta iyi olan her şeydir.” anlamına gelmektedir.¹⁴⁶ İnsanı doğruya ve kurtuluşa ulaştıran yolları göstermek, dinin iyi ve güzel kabul ettiği davranışlara yönlendirmek anlamındadır. Nehy-i ani'l-münker ise şeriatin hoş görmediği, kınadığı ve kötü saydığı fiillerden sakındırmaktır. Bu açıdan emr-i bi'l-ma'rûf, hayra ve Kitap ile Sünnet'e uygun olana davet etmeyi; nehy-i ani'l-münker ise insanı nefsin ve arzuların sürüklediği yanlış davranışlardan uzaklaştırmayı ifade etmektedir.¹⁴⁷ Mu'tezile düşüncesinde emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin dayanağı hem naklî hem de aklî temellere dayanmaktadır. Naklî açıdan Kur'an'da iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma sorumluluğuna işaret eden ayetler bu ilkenin temel dayanakları arasında yer almaktadır. Aklî açıdan ise kötülüğün engellenmesi ve iyiliğin yaygınlaştırılması, bireysel ve toplumsal düzenin korunması bakımından gerekli görülmektedir. Bu nedenle insanın kötülük karşısında tamamen kayıtsız kalması doğru kabul edilmemiştir. Bununla birlikte bu ilkenin uygulanması gelişigüzel veya ölçsüz bir müdahale biçimi olarak değerlendirilmemelidir. Asıl amaç kötülüğün ortadan kaldırılması ve iyiliğin korunmasıdır. Bu amaç daha kolay ve yumuşak bir yöntemle gerçekleştirilebiliyorsa, daha sert bir yola başvurmak uygun görülmez. Nitekim “Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın [...]”¹⁴⁸ ayeti de öncelikle ıslah ve uzlaştırma yolunun tercih edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre daha ağır bir müdahale, ancak daha hafif yöntemlerin sonuç vermemesi durumunda gündeme gelebilir. Kötülükten sakındırmanın gerekli olabilmesi için ayrıca bazı şartların bulunması gerekir. Öncelikle sakındırılacak fiilin gerçekten münker niteliği taşıması, bu kötülüğün henüz gerçekleşmemiş veya devam ediyor olması gerekir. Geçmişte tamamlanmış bir fiilden sakındırma değil, ancak benzerinin tekrar etmesini önlemeye yönelik bir uyarı söz konusu olabilir. Bunun yanında yapılacak müdahalenin daha büyük bir zarara sebep olmaması da dikkate alınmalıdır. Eğer bir kötülüğü engelleme girişimi daha ağır bir kötülüğe yol açacaksa, bu durumda müdahale amacını aşmış olur. Bu ilke yalnızca

¹⁴⁶ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta'rifât*, “Ma'rûf”, 216.

¹⁴⁷ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta'rifât*, “Emr-i Ma'rûf”, 29.

¹⁴⁸ Kur'an ve Meâli (Erişim 1 Nisan 2026), el-Hucurât, 49/9.

bireysel bir uyarı sorumluluğundan ibaret değildir. Bazı kötülüklerin engellenmesi bireysel çabayı aşabilir ve toplumsal otoritenin müdahalesini gerektirebilir. Bu nedenle emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, Mu'tezile düşüncesinde hem bireysel ahlâkî sorumluluğu hem de toplumsal düzenin korunmasını ilgilendiren bir ilke olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁹ Bununla birlikte emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesinin özellikle toplumsal otorite ve yönetimle ilişkili yönü, ilerleyen bölümde imamet meselesiyle bağlantılı olarak daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.1.2. Mu'tezile'de Esmâ ve Ahkâmın Teolojik Zemini: İlâhî Adalet

Bu başlıkta esmâ ve ahkâm meselesi, Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır. Büyük günah işleyen kimsenin nasıl isimlendirileceği ve hangi hükme tabi tutulacağı, Mu'tezile düşüncesinde insanın sorumluluğu, özgür iradesi ve ahirette karşılaşacağı sonuçlarla birlikte değerlendirilmiştir. Bu nedenle esmâ ve ahkâm meselesi yalnızca bir adlandırma problemi değil, aynı zamanda insan fiilleri, sevap-ceza dengesi ve ilâhî adalet anlayışıyla bağlantılı bir kelâmî mesele olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve insan fiilleri konuları, esmâ ve ahkâmın teolojik zeminini oluşturan başlıca unsurlar olarak incelenecektir.

2.1.2.1. Va'd ve Va'id Anlayışı

Va'd ve va'id anlayışı, Mu'tezile kelâmında esmâ ve ahkâm meselesinin özellikle ahirete ilişkin hüküm boyutunu açıklayan temel ilkelerden biridir. Mu'tezile açısından Va'd ve va'id meselesi temelde üç noktadan oluşur. İlk olarak, insan fiillerinin hangi karşılıkları doğurduğu açıklanır. Bu bağlamda medih, zem, sevap ve ikâb gibi kavramlar öne çıkar. İkinci olarak, kişinin bu karşılıklara hangi şartlar altında müstahak olacağı üzerinde durulur. Çünkü övgü, yergi, mükâfat veya ceza rastgele değil, fiilin niteliği ve failin sorumluluğu dikkate alınarak değerlendirilir. Üçüncü olarak ise hak edilen sevap veya cezanın mahiyeti tartışılır; yani bu karşılığın sürekli mi yoksa geçici mi olacağı üzerine durulur.¹⁵⁰ Bu yönüyle va'd ve va'id, yalnızca ahirette verilecek mükâfat ve cezayı değil, insan fiillerinin değerini, bu fiillerin doğurduğu hükmü ve ilâhî adalet karşısındaki sonucunu açıklayan temel bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu mesele, yalnızca Allah'ın itaat eden kullarını sevapla

¹⁴⁹ Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi*, 66-67.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/492.

mükâfatlandıracağı, kötü fiiller işleyenlerin ise ceza ile karşı karşıya bırakacağı şeklinde yalnızca sevap-ceza şeklinde değerlendirilmemelidir. Aksine va‘d ve va‘îd, Allah’ın adalet ve hikmet sahibi oluşu ile insan fiillerinin dinî ve ahlâkî hükümleri arasındaki bağı ortaya koyan kelâmî bir ilkedir. Dolayısıyla va‘d ve va‘îd, Mu‘tezile’de hem ilahî adaletin hem de fiillerin ahkâm bakımından karşılık doğuran niteliğinin anlaşılmasında merkezi bir yere sahiptir.¹⁵¹ Allah adildir ve kötü fiillerden müstağnidir. Bu nedenle O’nun bütün fiilleri hasendir. Allah, kabih fiilin çirkinliğini bilir ve ondan berîdir. Dolayısıyla O’nun haksız yere ceza vermesi mümkün olmadığı gibi, haksız yere mükâfat vermesi de câiz değildir. Çünkü böyle bir durum, Allah’ın adaleti ile bağdaşmaz.¹⁵² Bu açıdan bakıldığında va‘d ve va‘îd, Mu‘tezile’nin adalet anlayışının ahiretle ilgili yönünü ortaya koyar. Kâdî Abdülcebâr’a göre Allah’ın kulları hakkındaki hükmü rastgele değildir. İnsan ne yaparsa onun karşılığını görür. İtaat eden kişi övgü ve sevabı hak ederken, günah işleyen kişi yergi ve cezaya müstahak olur. Ancak bu hak ediş sadece yapılan fiillerle sınırlı değildir. Bazen yapılması gereken bir şeyi terk etmek de sorumluluk doğurur. Aynı şekilde kötü bir fiilden uzak durmak da övülmeyi ve sevabı gerektirebilir. Bu nedenle va‘d ve va‘îd, yalnızca ahirette verilecek mükâfat ve cezayı anlatmaz; aynı zamanda insan fiillerinin dinî ve ahlâkî değerini de gösterir.¹⁵³

Kâdî Abdülcebâr’a göre Kur’an, yalnızca geçmiş toplumların yaşadıklarını anlatmaktan ibaret değildir. Aynı şekilde sadece ibadet hükümlerini bildiren bir kitap şeklinde sınırlandırmak da doğru değildir. Kur’an’da kıssalar, emirler, yasaklar, mükâfat vaatleri ve ceza uyarıları birlikte yer alır. Bu nedenle mümin, Kur’an’da bildirilen geçmiş olayların doğruluğunu kabul ettiği gibi, Allah’ın emirlerine, yasaklarına, va‘dine ve va‘îdine de inanmakla yükümlüdür. Allah’ın adil ve hikmet sahibi olduğunu bilen kimse, O’nun emir ve yasaklarının da boşuna olmadığını kabul eder. Bu bakımdan ilahî emirler kulun yararına olan şeyleri gerçekleştirmeye, yasaklar ise onu zararlı ve kötü sonuçlardan uzaklaştırmaya yöneliktir. Aynı şekilde Allah’ın va‘d ve va‘îdinden dönmesi de düşünülemez. Çünkü Allah’ın haber verdiği şeyin gerçekleşmemesi, O’nun sözünde doğruluğa aykırı bir durum bulunduğu anlamına

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/10, 532.

¹⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/10.

¹⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/532.

gelir. Bu ise Mu‘tezile’ye göre Allah hakkında câiz değildir.¹⁵⁴ Allah, itaat eden kullarına mükâfat vereceğini bildirmiş; isyan edip kötü fiiller işleyenleri ise ceza ile uyarmıştır. Bu nedenle Kur’an’da yer alan va‘d ve va‘îd ifadeleri Mu‘tezile’ye göre mutlaka karşılığını bulmalıdır. Allah’ın haber verdiklerinden dönebileceğini söylemek, O’nun adaletine aykırı bir anlam doğurur. Çünkü böyle bir düşünce, Allah’ın verdiği haberin gerçekleşmeyebileceğini kabul etmek demektir. Bu ise Allah’a hulf yani sözünden dönme ve yalan isnat etme sonucuna götürür. Allah ise yalandan ve çirkin fiillerden münezzehtir.¹⁵⁵ Ayrıca va‘d ve va‘îd meselesinde Kur’an’da geçen dinî nitelendirmeler önemli bir yere sahiptir. Mümin ve müttakî gibi lafızlar va‘d kapsamında değerlendirilir ve daha çok mükâfat, rahmet ve cennetle ilişkilendirilir. Buna karşılık fâsık, kâfir ve zâlim gibi lafızlar va‘îd kapsamında ele alınır ve ceza, azap ve tehdit anlamlarıyla bağlantılıdır. Bu nedenle Mu‘tezile açısından bir kişiye verilen isim, yalnızca onu tanımlayan bir ifade değildir; aynı zamanda o kişinin hangi hükme konu olacağını da gösterir. Zâlim kavramı bu ilişkinin önemli örneklerinden biridir. “Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine rağmen onlar için mağfiret sahibidir”¹⁵⁶ ayeti, Mu‘tezile’ye karşı olanlar tarafından zâlimin zulüm hâlindeyken de affedilebileceğine delil olarak yorumlanmıştır. Ancak Mu‘tezile bu ayetin mutlak ve şartsız bir af anlamına gelmediğini savunur. Çünkü böyle bir yorum, zulmün önündeki engeli zayıflatır ve kişiyi zulme teşvik edebilir. Bu nedenle ayetin tövbe bağlamında anlaşılması gerektiği ifade edilir. Buna göre zâlimin bağışlanması, zulmü sürdürdüğü hâlde değil, tövbe edip zulmünden döndüğü durumda söz konusu olur. Böylece zâlim lafzı, va‘îd kapsamında cezayı hak eden bir konumu gösterirken; mağfiret de ancak tövbe ile anlam kazanmaktadır.¹⁵⁷

Mu‘tezile’nin va‘d ve va‘îd anlayışı, hüsün ve kubuh meselesiyle de bağlantılıdır. Çünkü bir fiilin sevabı veya cezayı gerektirmesi, onun iyi ya da kötü oluşuyla ilgilidir. Mu‘tezile’ye göre bazı fiillerin hüsün ve kubuh oluşu akılla bilinebilir. Zulüm, yalan, haksızlık ve emanete ihanet gibi fiiller, yalnızca şariat onları yasakladığı için kötü değildir; bunlar bizzat kötü oldukları için yasaklanmıştır. Aynı şekilde adalet, doğruluk ve iyilik gibi fiiller de özlerinde güzel oldukları için övgüye

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/474.

¹⁵⁵ Hamdi Akbaş, Ömer Sadıker, “Va‘d ve Va‘îd Ekseninde İlahi Adalet” 3/2 (01 Aralık 2018), 489.

¹⁵⁶ Kur’ân ve Meâli (5 Mayıs 2026), er- Ra’d, 13/6.

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/598-604.

layıktır. Bu yaklaşım, insanın sorumluluğunu güçlendirir. Çünkü insan akli, en azından temel düzeyde iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir imkâna sahiptir. Böylece kişi, yaptığı fiilin sonucundan sorumlu tutulabilir.¹⁵⁸ Bu anlayışa göre sevap ve ceza, insanın yaptığı fiillerin değerine göre ortaya çıkar. Yani itaat eden kişi övgü ve sevabı hak ederken, günah işleyen kişi yergi ve cezaya müstahak olur. Ancak sorumluluk sadece bir fiili yapmakla sınırlı değildir. Bazen yapılması gereken bir şeyi terk etmek de kişiyi sorumlu kılar. Aynı şekilde kötü bir fiilden uzak durmak da sevap sebebi olabilir. Bu nedenle va'd ve va'îd, yalnızca ahirette verilecek karşılığı değil, insan fiillerinin dinî ve ahlâkî değerini de ortaya koyar.¹⁵⁹ Bu noktada Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında önemli bir ayrım mevcuttur. Ehl-i Sünnet'e göre bir fiilin güzel veya çirkin oluşu, övgü ve yergi ya da sevap ve ceza bakımından ancak şeriatla bilinir. Buna göre şeriatın emrettiği veya yasaklamadığı fiiller güzel; yasakladığı fiiller ise çirkin kabul edilir. Dolayısıyla şeriattan bağımsız olarak fiillerin sevap veya cezayı zorunlu biçimde gerektirdiği söylenemez. Bu yaklaşımda hükmü belirleyen asıl kaynak vahiydir. Bu tartışmanın va'd ve va'îd açısından önemi şudur: Mu'tezile'ye göre insan, iyi ve kötü fiilleri belli ölçüde akıyla kavrayabildiği için yaptığı tercihlerden sorumlu tutulabilir. İyi fiil sevabı, kötü fiil ise cezayı hak ettirir. Bu nedenle va'd ve va'îd, yalnızca Allah'ın geleceğe dair haber vermesi değil, aynı zamanda insan fiillerinin ahlâkî değerine göre karşılık bulmasıdır. Böylece hüsün-kubuh anlayışı, Mu'tezile'nin sevap-ceza ve hak ediş merkezli va'd-va'îd sistemine temel oluşturur. Ehl-i Sünnet açısından ise sevap ve ceza, fiilin akıl tarafından zorunlu biçimde iyi veya kötü görülmesine bağlı değildir. Bir fiilin sevap veya cezaya konu olması, Allah'ın şer'î uyarısına dayanır. Bu yüzden Allah'ın kullarına sevap vermesi bir lütuf, cezalandırması ise adalet olarak değerlendirilir. Mu'tezile ise Allah'ın adaletini merkeze aldığı için itaat edenin mükâfatı, isyan edenin ise cezayı hak ettiğini savunur. Bu farklılık, iki ekolün va'd ve va'îd anlayışının neden farklı şekillendiğini de açıklar.¹⁶⁰

Va'd ve va'îd meselesinin en önemli tartışma alanlarından biri büyük günah problemidir. Erken dönem kelâm tartışmalarında büyük günah işleyen kişinin dinî konumu farklı ekoller tarafından değişik şekillerde değerlendirilmiştir. Hâricîler,

¹⁵⁸ Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi" 9/1 (01 Şubat 2011), 160-161.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/532.

¹⁶⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310-316.

büyük günah işleyen kimseyi iman dairesinin dışında kabul ederken, Mürcie günahın imana zarar vermeyeceğini ileri sürmüştür. Mu'tezile ise bu iki yaklaşım arasında kendine özgü bir görüş geliştirmiştir. Buna göre büyük günah işleyen kişi ne tam anlamıyla mümin ne de kâfir sayılır; o, fâsık olarak nitelendirilir. Bu anlayış, Mu'tezile'nin "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" ilkesiyle doğrudan ilişkilidir. Fâsık kişi dünyada mümin ve kâfirden farklı bir konumda değerlendirilirken, tövbe etmeden öldüğü takdirde ahirette va'îdin kapsamına girer.¹⁶¹ Kâdî Abdülcebâr'a göre büyük günah işleyen kimse fiili ölçüsünde cezayı hak eder. Çünkü fâsık, Allah'a isyan ederek kendisini cezaya konu olan bir duruma sokmuştur. Bu nedenle onun ahiretteki durumu, va'îd ilkesi çerçevesinde değerlendirilir. Ayrıca fâsığın cezayı hak ettiğini açıklarken onun işlediği büyük günahı dikkate alır ve tövbe gerçekleşmedikçe bu sorumluluğun ortadan kalkmayacağını belirtir. Bu bakımdan büyük günah sahibinin karşılıksız biçimde affedileceğini söylemek, Mu'tezile'nin va'd ve va'îd anlayışıyla uyumlu değildir. Çünkü Allah'ın ceza tehdidi, insan fiillerinin ahirette gerçek bir karşılık doğurduğunu gösterir. Dolayısıyla fâsığın tövbesiz olarak bağışlanması, Kâdî Abdülcebâr'ın adalet ve hak ediş merkezli yaklaşımı içinde kabul edilmez.¹⁶² Kâdî Abdülcebâr, büyük günah sahibinin durumunu açıklarken sadece aklî gerekçelere dayanmaz; Kur'an'daki va'îd ifadelerini de delil olarak kullanır. Ona göre ceza tehdidi içeren ayetler, açık bir delil bulunmadıkça yalnızca kâfirlere hasredilemez. Eğer bir ayet genel bir ifade taşıyorsa, onu daraltacak güçlü bir gerekçe olmadan bu ifade genel anlamıyla kabul edilmelidir. Bu sebeple "fâcîr" gibi kavramlar sadece inkârcıları değil, büyük günah işleyen fâsıkları da içine alır. Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah belirli bir grubu kastetmiş olsaydı bunu ayrıca bildirirdi. Böyle bir açıklama bulunmadığında va'îd ayetlerinin genel kapsamı korunmalıdır.¹⁶³ "Kim Allah'a ve Resul'üne isyan eder ve O'nun sınırlarını aşarsa, Allah onu içinde ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır."¹⁶⁴ Bu ayete göre büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölürse cehennem azabına müstahak olur. Mu'tezile açısından fâsık, işlediği büyük günah sebebiyle cezayı hak etmiştir. Bu nedenle onun doğrudan cennete girmesi mümkün değildir. Çünkü cezayı hak eden bir kimseye mükâfat verilmesi, Allah'ın

¹⁶¹ Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi", 161-162.

¹⁶² Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/548-550, 588-599.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/486; Orhan Aktepe, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi", 162-163.

¹⁶⁴ Kur'an ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), en-Nisâ, 4/14.

adaletine uygun değildir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre insanın ahiretteki akıbeti ya cennet ya da cehennemdir; bunun dışında üçüncü bir yer mümkün değildir. Cennete giren kimse ise orada ebedî nimetlerle mükâfatlandırılır. Bu durumda büyük günah sahibi mükafat hak etmediğinden cennete girmesi mümkün değildir. Dolayısıyla fâsık, tövbe etmeden ölürse va’îdin kapsamına girer ve cehennemde ebedî olarak kalır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre fâsığın cennete girmesi mümkün olmadığından cehennemde azap görmeden kalması da mümkün değildir. Çünkü cehennem, cezanın gerçekleştiği yerdir; cezayı hak eden birinin orada azap görmeden kalması anlamsızdır. Bu sebeple tövbesiz ölen fâsık hem cezayı hak eder hem de ebedi olarak cezayı çeker. Böylece Mu‘tezile’de büyük günah meselesi, va’îdin bağlayıcılığı ve ilahî adalet ilkesiyle doğrudan ilişkilendirilir.¹⁶⁵

Mu‘tezile’de insanın iyi ve kötü amellerinin ahirette nasıl değerlendirileceğiyle ilgili yapılan tartışma da Ebû Ali el-Cubbâî’ye göre büyük günah, kişinin daha önce kazandığı sevapları ortadan kaldırır. O, bunu bir terzinin diktiği elbiseyi sahibine teslim etmeden önce parçalamasına benzetir. Nasıl ki bu durumda terzinin emeği boşa giderse, büyük günah işleyen kişinin önceki iyilikleri de ona fayda sağlamaz.¹⁶⁶ Ebû Ali bu görüşünü, “[...] Amelleriniz boşa gider de farkında olmazsınız.”¹⁶⁷ ve “Onların yaptıkları amellere yöneldik ve onları saçılmış toz zerrelere hâline getirdik”¹⁶⁸ ayetleriyle destekler. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ise bu görüşü kabul etmez. Onlara göre kişi bir ibadeti şartlarına uygun şekilde yerine getirmişse, o ibadetle sevabı hak etmiş olur. Daha sonra işlenen bir günah, geçmişte yapılmış olan iyi ameli tamamen yok sayamaz. Bu yüzden amelleri değerlendirirken sadece amellerin ortadan kalkması şeklinde yaklaşılmalıdır. Sevap ve ceza arasında bir denge kurulmalıdır. Yani kulun kazandığı sevaplar, hak ettiği cezalardan dürülür. Daha sonra geriye ne kalırsa kişi ona göre karşılık görür. Bu yaklaşım, “Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür.”¹⁶⁹ ayetiyle de desteklenir. Çünkü bu ayet, yapılan en küçük iyiliğin bile Allah katında karşılıksız kalmayacağını gösterir. Bu nedenle Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr’a göre büyük günah, geçmişte yapılmış bütün iyilikleri tamamen yok eden bir sebep olarak görülmemelidir. Doğru olan, kulun iyi ve kötü amellerinin

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/574-576.

¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 518-520.

¹⁶⁷ Kur’ân ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), el-Hucurât, 49/2.

¹⁶⁸ Kur’ân ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), el-Furkân, 25/23.

¹⁶⁹ Kur’ân ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), el-Zilzâl, 99/7.

adaletli biçimde değerlendirilmesidir. Böylece ihbât meselesi, amellerin silinmesi değil sevap ve ceza arasında yapılan bir muvazene yani dengeleme olarak anlaşılır.¹⁷⁰

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre büyük günah işleyen mümin, tövbe etmeden ölse bile ebedî olarak cehennemde kalmaz. Bu kişi, işlediği günah sebebiyle cezalandırılabilir; ancak cezasını çektikten sonra Allah'ın rahmetiyle cennete girebilir. Bu görüşte, *“Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür.”*¹⁷¹ ayeti, müminin yaptığı iyiliklerin tamamen karşılıksız kalmayacağına delil olarak değerlendirilir. Ki bu ayet Mu'tezile tarafından da kendi görüşleri için delil olarak kullanılmaktadır. Ayrıca Ehl-i Sünnet *“Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da odur.”*¹⁷² ayetini müminlere cennet ve Allah'ın rızasının vaat edilmesi de bu anlayışı destekleyen delillerdendir. Ehl-i Sünnet'e göre cehennemde ebedî kalmak, küfür ve şirk gibi en ağır günahların karşılığıdır. Bu nedenle imanını koruyan fakat büyük günah işleyen bir kimsenin ebedî azapla cezalandırılması, suç ile ceza arasındaki dengeye uygun görülmez. Bu noktada Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'den ayrılır. Mu'tezile büyük günah sahibinin tövbesiz ölmesi hâlinde cehennemde ebedî kalacağını savunurken, Ehl-i Sünnet onun cezalandırılabileceğini fakat bu cezanın sürekli olmayacağını kabul eder. Bu farklılığın temelinde iki ekolün sevap ve ceza anlayışı yer alır. Ehl-i Sünnet'e göre sevap Allah'ın lütfu, azap ise adaletidir. Bu sebeple Allah'ın dilediği kulunu affetmesi veya günahı kadar cezalandırdıktan sonra cennete koyması ilahî adalete aykırı değildir. Böylece Ehl-i Sünnet, va'd ve va'îd meselesini Mu'tezile gibi zorunlu bir hak ediş düzeni üzerinden değil, Allah'ın adaletiyle birlikte rahmet, lütuf ve mağfiret sıfatları çerçevesinde ele alır.¹⁷³ Bu yaklaşımdan çıkarılacak sonuç şudur: Büyük günah işleyen mümin, işlediği günah sebebiyle cezalandırılabilir; ancak bu ceza ebedî olmayacaktır. Cezasını çektikten sonra iman vasfı esas alınacak ve cennete girecektir. Bu noktada Ehl-i Sünnet, kişinin imanını nihai kurtuluşun temel unsuru olarak değerlendirir; günahlar ve eksik ibadetler ise ebedî azabı gerektiren

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/518-520.

¹⁷¹ Kur'an ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), el-Zilzâl, 99/7.

¹⁷² Kur'an ve Meâli (Erişim 1 Mayıs 2026), et-Tevbe, 9/72.

¹⁷³ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 262-264.

unsurlar olarak kabul edilmez.¹⁷⁴ Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki temel fark yukarıda da ifade edildiği gibi Mu'tezile, Allah'ın adaletini ve va'idin bağlayıcılığını öne çıkarırken; Ehl-i Sünnet, Allah'ın iradesi, kudreti, rahmeti ve bağışlayıcılığı üzerinde durur. Mu'tezile açısından Allah'ın va'idinden dönmesi, ilahî adalet ve haberin doğruluğu bakımından problemlidir. Ehl-i Sünnet açısından ise Allah'ın va'dinden dönmemesi kabul edilmekle birlikte, va'id konusunda affın mümkün olması Allah'ın rahmetinin bir sonucudur.¹⁷⁵

Bu konuyla bağlantılı bir diğer mesele ise şefaattir. Şefâat: “Yalvarıp yakarma yoluyla başkasından, bir başkası için hayır yapılmasını ve zararın terk edilmesini istemektir.”¹⁷⁶ Mu'tezile, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi (fâsık) kişilerin ahirette ebedi olarak cehennemde kalacağını savunur. Dolayısıyla onlara göre şefaât, tövbesiz ölen fâsıklar için değil, yalnızca müminler için geçerlidir. Mürcie ise kıble ehli olan herkes için şefaatin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷⁷ Hz. Peygamberden gelen “Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”¹⁷⁸ rivayeti, tövbe etmeden ölen fâsıkları değil, tövbe etmiş büyük günah sahiplerini kapsar. Bu nedenle söz konusu rivayet, Mu'tezile açısından fâsığın tövbesiz hâlde bağışlanmasına delil olarak kullanılamaz.¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr ise bu hadisin sıhhatinin sabit olmadığını sahih olsa dahi ahad yolla geldiğinden bu mesele için delil kabul edilmeyeceği belirtir.¹⁸⁰ Ayrıca şefaât tövbe eden müminler içindir çünkü sevapları günahları ölçüsünde silindiğinden bu şefaate ihtiyaç duymaktadır. Tövbe etmeden ölen fâsık başkasının çocuğunu öldürdüğü halde ceza anında af bekleyen birisine benzemektedir ve bu oldukça çirkindir. Ayrıca “[...] Zalimler için dost ve itaat edilen şefaâtçi yoktur”¹⁸¹ ayeti Allah'ın zalimler için şefaati kesinlikle reddettiğinin delilidir. Fâsıklar da zalimlerden ve aynı hükme tabiidir.¹⁸² Sonuç olarak Mu'tezile'de şefaât tamamen reddedilmez. Fakat tövbesiz ölen fâsığın hak ettiği cezayı ortadan kaldıran bir imkân olarak da kabul edilmez. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin ilahî adalet ve va'idin bağlayıcılığına verdiği önemin bir sonucudur. Bu noktada Ehl-i

¹⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Kelâmın Temel Problemleri*, 158-160.

¹⁷⁵ Ömer Sadıker - Hamdi Akbaş, “Va'd ve Va'id Ekseninde İlahî Adalet”, 490-491.

¹⁷⁶ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Şefâat”.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/604.

¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/313

¹⁷⁹ Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi*, 64.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/608.

¹⁸¹ Kur'ân ve Meâli (Erişim 2 Mayıs 2026), el-Mü'min, 40/18.

¹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/606.

Sünnet âlimlerinin şefâat anlayışı Mu‘tezile’den farklıdır. Ehl-i Sünnet’e göre şefâat, özellikle büyük günah işleyen müminin ahiretteki durumu bağlamında ele alınır ve reddedilemez. Çünkü şefaatin varlığına dair naslar, rivayetler ve ümmetin genel kabulü bulunmaktadır. Bu anlayışa göre büyük günah işleyen kişi, iman dairesinde kaldığı sürece şefâate erişebilir. Ehl-i Sünnet, şefâatin olmayacağını bildiren ayetlerin büyük günah işleyen müminleri değil, kâfirleri ve mutlak anlamda zalimleri kapsadığını savunur. Mu‘tezile ise bu noktada farklı düşünür. Mu‘tezile’ye göre tövbe etmeden ölen fâsık, büyük günahı sebebiyle cezayı hak etmiştir. Bu nedenle onun şefâat yoluyla bu cezadan kurtarılması ilahî adalet ve va‘îd ilkesiyle bağdaşmaz.¹⁸³ Hz. Peygamber’in şefâatle ilgili rivayeti, Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasında farklı değerlendirilmiştir. Mu‘tezile bu rivayeti ya farklı şekilde yorumlamış ya da şefaate meselesinde kesin delil olarak kabul etmemiştir. Ehl-i Sünnet ise rivayeti sahih kabul ederek büyük günah işleyen müminler için şefâatin mümkün olduğuna delil saymıştır. Ayrıca Mu‘tezile’nin delil olarak kullandığı “[...] Kimsenin kimseye şefâati fayda vermez, onlara yardım da edilmez”¹⁸⁴ ayeti Ehl-i Sünnet tarafından farklı yorumlanmıştır. Ehl-i Sünnet’e göre bu ayet, bütün zamanları ve bütün kişileri kapsayan genel bir hüküm bildirmez. Ayetin bağlamı dikkate alındığında hitabın özellikle Yahudilere yönelik olduğu, dolayısıyla günahkâr müminler hakkında şefâatin tamamen imkânsız olduğu sonucunun bu ayetten çıkarılamayacağı savunulmuştur.¹⁸⁵ Sonuç olarak şefâat meselesi, Mu‘tezile’de ilahî adalet ve va‘îdin bağlayıcılığı çerçevesinde ele alınırken, Ehl-i Sünnette günahkâr mümin için rahmet ve bağışlanma imkânı olarak değerlendirilmiştir. Bu açıklamalardan sonra va‘d ve va‘îd anlayışını genel olarak değerlendirmek gerekirse va‘d ve va‘îd, Mu‘tezile’de yalnızca ahirette gerçekleşecek sevap ve ceza meselesi değildir. Bu ilke, Allah’ın adaleti ile insanın sorumluluğu arasında kurulan bir köprüdür. Mu‘tezile bu anlayışla, insan fiillerinin karşılıksız kalmadığını ve ilahî hükmün ahlâkî bir zemine dayandığını göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle va‘d ve va‘îd, esmâ ve ahkâm ilişkisinde ahirete dönük hüküm boyutunu açıklayan temel başlıklardan biri olarak değerlendirilebilir.

¹⁸³ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Tefâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 700-702; Orhan Aktepe, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet’e Göre Va‘d ve Vaid İlkesi”, 163-164.

¹⁸⁴ Kur’ân ve Meâli (Erişim 2 Mayıs 2026), el-Bakara, 2/123.

¹⁸⁵ Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/592-594.

2.1.2.2. el-Menzile Beyne'l-menzileteyn İlkesi

El-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, esmâ ve ahkâm meselesi açısından doğrudan temel kabul edilebilecek bir konudur. Çünkü bu başlıkta asıl problem, büyük günah işleyen kişinin hangi dinî statüde değerlendirileceği, başka bir ifadeyle nasıl isimlendirileceği ve bu isimlendirmenin hangi hükmü doğuracağıdır. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi ne mümin ne de kâfir olarak adlandırılır; o, bu iki konum arasında fâsık olarak isimlendirilir. Bu isimlendirme basit bir lafız tercihi değildir. Zira mümin, kâfir, münafık ve fâsık gibi dinî isimler, kişiye sadece bir tanım kazandırmaz; aynı zamanda onun hakkında uygulanacak hükmü de belirler. Bu nedenle bu başlıkta, Mu'tezile'nin büyük günah sahibini neden mümin, kâfir veya münafık olarak görmediği; buna karşılık neden fâsık ismini tercih ettiği ele alınacaktır. Böylece el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin, esmâ ile ahkâm arasındaki ilişkiyi büyük günah meselesi üzerinden nasıl açıkladığı ortaya konulacaktır. Mümin, kâfir ve fâsık gibi dinî isimler, kişilerin dinî ve ahlâkî durumunu gösterdiği gibi, onlar hakkında uygulanacak hükmü de belirler. Mümin ismi övgü, saygı ve sevap; kâfir ismi büyük azap ve kâfire özgü hükümlerle; fâsık ismi ise yergi ve cezayı hak etmekle ilişkilidir. Bu nedenle büyük günah sahibinin hangi isimle anılacağı, onun dünya ve ahiret hükmünü doğrudan etkileyen bir meseledir.¹⁸⁶ Bu noktada İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği temel eleştirilerden biri, onların büyük günah sahibi hakkında fâsık nitelendirmesini esas alarak ümmetin genel kabulünün dışına çıktıkları iddiasıdır. Ancak Hayyât bu iddiaya karşı, meselenin aslında ümmet içinde zaten ihtilaflı olduğunu belirtir. Nitekim Hâricîler büyük günah işleyen kişinin fâsık ile kâfir olduğunu savunurken, Mürcie onun fâsıkına rağmen mümin olduğunu ileri sürmüştür. Hasan el-Basrî'ye nispet edilen görüşte ise büyük günah sahibinin fâsık sebebiyle münafık olarak değerlendirildiği görülmektedir. Buna karşılık Vâsıl b. Atâ, bu üç isimlendirmeden uzak durarak büyük günah sahibini doğrudan fâsık olarak nitelendirmiştir. Böylece Mu'tezile, büyük günah sahibini ihtilaflı olan mümin, kâfir veya münafık isimlerinden biriyle tanımlamak yerine, işlediği fiile uygun olan fâsık ismini tercih etmiştir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin esmâ ve ahkâm anlayışında ismin fiille, hükmün de bu isimlendirmeye bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, büyük günah işleyen kişinin mümin,

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/614-618, 632-634.

kâfir ya da münafık olarak değil; fâsık ve fâcir olarak değerlendirilmesini ifade eder. Bu yaklaşım, yalnızca kişiye hangi adın verileceğiyle ilgili değildir; aynı zamanda bu adlandırmanın hangi hükmü doğuracağıyla da ilgilidir. Çünkü Mu‘tezile’de isim, işlenen fiile; hüküm ise bu isme bağlı olarak şekillenir. Bu nedenle büyük günah sahibinin hangi gerekçeyle fâsık olarak isimlendirildiği ve bu isimlendirmenin hangi dinî-hükmî sonuçları beraberinde getirdiği ele alınacaktır.¹⁸⁷

Mürcie’nin büyük günah işleyen kişileri mümin kabul ettiğini daha önce belirtmiştik. Onlara göre amel imandan sonra geldiğinden kişi büyük günah işlese dahi mümindir.¹⁸⁸ Mu‘tezile’nin büyük günah sahibine mümin ismini vermemesinin temelinde, mümin kavramına yüklediği şer‘î anlam bulunmaktadır. Buna göre mümin, yalnızca Allah’a inanan veya tasdik eden kişi anlamına gelmemektedir. Mümin ismi Kur’an’da daha çok övgüye, saygıya, sevaba ve Allah’ın dostluğuna layık olan kimse için kullanılmaktadır. Büyük günah işleyen kişi ise işlediği fiilden dolayı kınanmaya, lanete ve cezaya müstahak görülür. Bu nedenle ceza ve yergiyi hak eden bir kimsenin aynı zamanda Allah’ın dostu ve övgüye layık bir mümin olarak isimlendirilmesi Mu‘tezile açısından uygun değildir. Bu noktada mümin kelimesi yalnızca sözlük anlamıyla açıklanmaz. Örnek olarak salât kelimesi sözlükte dua anlamına geldiği hâlde, şer‘î kullanımda namaz ibadetini ifade eder. Benzer şekilde mümin kelimesi de sadece “inanan” anlamında değildir. Şer‘î kullanımda mümin ve müttakî gibi isimler, kişinin taatlerini yerine getirmesi ve büyük günahlardan kaçınması şartıyla övgü ifade eder. Bu nedenle büyük günah sahibi Allah’a ve Resûlü’ne inanan biri olarak görülebilir; fakat işlediği büyük günah sebebiyle mutlak anlamda mümin statüsüne layık değildir. Mu‘tezile açısından mümin ismini sadece tasdik anlamıyla değerlendirmek yeterli değildir. Ayrıca yalnızca tasdik anlamında kullanılırsa iman esaslarını doğrulayan herkesin mümin sayılması gerekir. Oysa şer‘î kullanımda mümin ismi, övgü ve sevabı hak eden kimseye verilen bir isimdir. Bu sebeple büyük günah sahibinin mümin sayılıp sayılmayacağı, kelimenin yalnızca sözlük anlamına göre değil, şer‘î ve hükmî anlamına göre değerlendirilir. Bu açıdan mümin ve müslim kavramları da aynı anlam alanında değerlendirilir. İman ile İslâm’ın farklı olduğunu savunanlar, “Bedevîler ‘iman ettik’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz; fakat ‘İslâm

¹⁸⁷ Ebu’l-Hüseyin el-Hayyât, *Mutezile Savunusu*, 236-339.

¹⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 135.

olduk' deyin"¹⁸⁹ ayetini delil getirirler. Ancak Mu'tezile'ye göre bu ayette mecazî kullanım söz konusudur. Buna karşılık Kur'an'da müslim ve mümin isimlerinin birlikte övgü bağlamında zikredilmesi, bu iki kavramın anlam itibariyle tamamen ayrılmadığını göstermektedir. Bu nedenle Mu'tezile'ye göre mümin ve müslim lafız bakımından bir fark bulunmaktadır. Sonuç olarak Mu'tezile'nin büyük günah işleyene mümin dememesinin sebebi, iman ile amel arasında kurduğu ilişkidir. İman yalnızca kalpteki tasdik veya dil ile ikrardan ibaret değildir; kişinin yaptığı fiillerle de bağlantılıdır. Farzları yerine getirmek, yasaklardan kaçınmak ve taat üzere bulunmak mümin ismine layıktır. Büyük günah işleyen kişi ise bu övgü konumundan uzaklaştığı için mutlak anlamda mümin olarak isimlendirilmez.¹⁹⁰

Bu noktada Mu'tezile, imanı yalnızca bilgi, tasdik veya dil ile ikrar olarak tanımlayan görüşleri yeterli görmemiştir. Neccâriyye ve Cehm b. Safvân'a göre iman, kalpte Allah'ı bilmekten ibarettir yani marifettir. İnkâr ise bu bilginin bulunmamasıyla açıklanır. Kerrâmiyye ise imanı yalnızca dil ile ikrar şeklinde tanımlar.¹⁹¹ Ancak Mu'tezile açısından bu yaklaşımlar eksiktir. Çünkü iman sadece kalpte bulunan bilgiye veya dilde söylenen söze indirgenirse, kişinin fiilleri ve dinî sorumluluğu geri planda kalmış olur. Münafık olduğu halde mümin diye isimlendirilir. Kâdî Abdülcebâr, Eş'ariyye'nin imanı kalben tasdik olarak gördüğünü belirterek bunun hem inanç olarak yanlış olduğunu hem de dilsel olarak hatalı olduğunu belirtmiştir.¹⁹² Bu noktada yalnızca Kâdî Abdülcebâr'ın değerlendirmesi aktarılmıştır. Ehl-i Sünnet'in iman konusundaki yaklaşımı daha sonra ele alınacaktır.

Mu'tezile büyük günah işleyen kişiye mümin denilemeyeceğini kanıtladıktan sonra kafirde denilemeyeceğini delillendirmektedir. Zira hariciler büyük günah işleyen kişilere kafir diyerek tekfir etmiştir ve onlara kafir hükmünü uygulamıştır. Ve bu kafirlerin mutlak anlamda cezalandırılacağını belirtmiştir.¹⁹³ Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişiye kâfir denilmesi doğru değildir. Çünkü kâfir ismi, yalnızca bir isimlendirme meselesi değildir. Beraberinde bazı şer'î hükümler getiren bir isimdir. Kâfir olarak kabul ettiğimiz kişi için nikâh, miras ve Müslüman mezarlığına

¹⁸⁹ Kur'an ve Meâli (Erişim 4 Mayıs 2026), el-Hucurât, 49/14.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/620-634.

¹⁹¹ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 178,182,192.

¹⁹² Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/630.

¹⁹³ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 240.

defnedilme gibi konularda özel hükümler uygulanır. Büyük günah işleyen kişiyi bu hükümlere tabi tutmak doğru değildir. Bu nedenle Mu‘tezile, Hâricîlerin büyük günah sahibini kâfir saymasına hem lafız hem de hüküm bakımından karşı çıkar. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Ali’nin isyancılara karşı tavrını örnek göstermektedir. Çünkü Hz. Ali, onlara kâfir demediği gibi onları din kardeşi olarak da değerlendirmemiştir. Bu tutum, büyük günah işleyen kişinin doğrudan küfür hükmüne sokulamayacağını göstermesi bakımından önemlidir. Büyük günah sahibinin kâfir sayılamayacağına dair bir diğer delil ise liân ayetidir. Nur Suresi altıncı ve dokuzuncu ayetlerde eşler arasında lanetleşme hükmü vardır. Burada dikkat çeken nokta, ortada zina iftirası gibi büyük bir günah olmasına rağmen nikâhın kendiliğinden düşmemesidir. Eğer büyük günah işleyen kişi kâfir kabul edilseydi, eşlerden birinin fiske sebebiyle nikâh akdinin sona ermesi lazımdı. Ancak nikahın devam etmesi, büyük günah sahibine kâfir hükmünün uygulanmadığını göstermektedir. Bu nedenle mürtekib-i kebîreye ne kâfir denilebilir ne de onu küfür alanına taşıyan aşağılayıcı isimler verilebilir. Çünkü bu isimlerin her biri kendine özgü hükümler doğurur. Büyük günah sahibi ise bu hükümlerin hiçbirine dâhil değildir. Dolayısıyla Mu‘tezile açısından onun durumu kâfir diye isimlendirilemez.¹⁹⁴ Sonuç olarak denilebilir ki: Mu‘tezile için büyük günah işlediği halde mümin sıfatına sahip olup o övgüye layık olması doğru değildir. Ancak aynı şekilde mümin olmadığı için küfür hükümlerini kapsayan kafir kategorisi de uygun değildir.

Mu‘tezile’nin bu konuda karşı çıktığı bir diğer isimlendirme ise münâfık kavramıdır. Münâfık: “İtikad olarak küfrü içinde gizleyen ve iman ettiğini söyleyen (yani içinden İslam’ı inkâr edip dışından iman etmiş görünen) kimsedir.”¹⁹⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere büyük günah işleyen kimseye münâfık denilmesi hem kavramın anlamı hem de kişinin fiili açısından uygun değildir. Çünkü münâfıklık, kişinin küfrünü gizleyip dışarıya İslâm görüntüsü vermesini ifade eder. Büyük günah sahibi ise böyle bir durumda değildir. O, imanlıymış gibi davranan fakat içten inkâr eden biri değildir. Yalnızca inandığı hâlde amel bakımından yanlış davranışta bulunan kişidir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, “*Muhakkak münâfıklar, fâsıkların ta kendileridir.*”¹⁹⁶ ayetini delil getirenlerin görüşünü isabetli bulmaz. Ona göre her

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/634-638.

¹⁹⁵ Seyyid eş-Şerif Cürcani, *et-Ta’rifât*, “Münâfık”, 226.

¹⁹⁶ Kur’ân ve Meâli (Erişim 6 Mayıs 2026), et- Tevbe, 9/67.

münâfığın fâsık sayılması, her fâsığın münâfık olduğu anlamına gelmez. Fâsığın cezayı hak etmesi, onu bazı yönlerden münâfığa benzetebilir; ancak bu benzerlik isimlendirme için yeterli değildir. Sonuç olarak kâfir de cezayı hak ettiği hâlde, büyük günah sahibine kâfir denilemediği gibi, sırf cezayı hak etmesi sebebiyle ona münâfık da denilemez. Buna göre büyük günah sahibi, işlediği fiil sebebiyle yergiye ve cezaya müstahak olur; fakat bu durum onun içten küfrü gizlediği anlamına gelmez. Münâfık ismi, küfrü saklayıp İslâm'ı dışa vuran özel bir durumu ifade eder. Büyük günah sahibinin durumu ise bundan farklıdır. Bu nedenle Mu'tezile, mürtekib-i kebîreyi münâfık olarak değil, fâsık olarak isimlendirir.¹⁹⁷

Büyük günah işleyen kişinin mümin, kâfir veya münafık olarak adlandırılmayacağı ifade edildikten sonra, Mu'tezile açısından bu kişi için en uygun isimlendirme fâsıktır. Çünkü büyük günah sahibi, işlediği fiil sebebiyle mümin isminin gerektirdiği övgüyü hak edecek konumunda değildir. Bununla birlikte kâfirlerin hükmüne de dâhil edilmez. Aynı şekilde içinde gizlediği bir küfürden söz edilemeyeceği için münâfık olarak adlandırılması da doğru değildir. Bu sebeple büyük günah sahibini açıklayan en uygun kavram fâsık ismidir. Fâsık ismi, büyük günah sahibinin ara bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Bu isim, onun imanla bağının tamamen kopmadığını; fakat mümin isminin gerektirdiği tam övgü konumunda da olmadığını ifade eder. Bu yönüyle fâsık ne müminin ne de kâfirin hükmüne tam olarak dâhil edilemeyen kişiyi anlatmaktadır. Yani el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesinin esmâ ve ahkâm meselesiyle ilişkisini de göstermektedir. Çünkü burada kişiye verilen isim, onun işlediği amelden bağımsız değildir. Aynı şekilde kişi hakkında verilecek hüküm de bu isimlendirmeye bağlantılıdır. Büyük günah, kişiyi mümin isminin olumlu hüküm alanından uzaklaştırır; fakat onu kâfir veya münafık hükmüne de taşımaz. Bu nedenle fâsık ismi, büyük günah sahibinin hem dünyadaki dinî konumunu hem de ahirette va'îd kapsamındaki durumunu açıklayan özel bir statü olarak değerlendirilebilir.¹⁹⁸

Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan sonra daha iyi anlaşılması için Ehl-i Sünnet'in birtakım görüşlerine değineceğiz. Ehl-i Sünnetin imanı kalben tasdik olarak kabul etmesi, onun iman-amel ilişkisine bakışını da göstermektedir. Bu anlayışa göre

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/638-642.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/615-620, 642-644; Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Mutezile Savunusu*, 236-239.

amel, dinî sorumluluk açısından önemli olmakla birlikte imanın parçası değildir. Nitekim Kur'an'da "iman edenler ve salih amel işleyenler" şeklinde iman ile amelin ayrı ayrı zikredilmesi, Ehl-i Sünnet tarafından bu görüşü destekleyen delillerden biri olarak sunulmaktadır.¹⁹⁹ Eğer amel imanın bir parçası olsaydı, iman ve amel iki ayrı unsur gibi zikredilmezdi. Ehl-i Sünnet açısından büyük günah işleyen ehl-i kıble kişinin durumu, iman tanımıyla doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Ehl-i Sünnet imanı esas olarak kalbî tasdik şeklinde değerlendirdiği için, büyük günahı imanın aslını ortadan kaldıran bir unsur olarak görmez. Bu nedenle büyük günah işleyen kişi işlediği amelden dolayı günahkârdır ancak mümin vasfını bütünüyle kaybetmiş sayılmaz.²⁰⁰ Onun hakkında verilecek hüküm, Hâricîlerin ileri sürdüğü gibi küfür hükmü değildir. Ehl-i Sünnet, bu noktada Mu'tezile'nin "ne mümin ne kâfir" şeklindeki ara konum anlayışını da kabul etmez. Hâricîlerin büyük günah işleyen kimseyi kâfir sayarken, Hasan el-Basrî'ye nispet edilen görüşte bu kişinin münafık olduğu ifade edilir. Mu'tezile ise büyük günah sahibini fâsık olarak değerlendirir. Ehl-i Sünnet ise bu görüşlerin her birine karşı çıkar. Çünkü büyük günah, kişideki tasdiki ortadan kaldırmadığı sürece onu iman dairesinden çıkarmaz.²⁰¹ Hâricîlerin büyük günah sahibini kâfir saymasının sebepleri, bazı ayetleri genel anlamda yorumlamalarına dayanır. Onlar, "Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte onlar, kafir olanlardır."²⁰² Ayetini büyük günah sahibini kafir kabul etmek için bir delil saymıştır. Ancak Ehl-i Sünnet açısından bu ayet, Yahudileri kastetmektedir. Bir diğer nokta ise büyük günah sahibinin azapla tehdit edilmesidir fakat bu kâfir kabul etmek için yeterli değildir. Bir kimsenin günahından dolayı cezaya müstehak olması ile inkâr sebebiyle küfre düşmesi aynı şey değildir. Ehl-i Sünnet'in münafıklık konusundaki yaklaşımı da benzer bir mantığa dayanır. Büyük günah sahibine münafık denilmesi doğru değildir. Çünkü münafıklık, kişinin kalbinde inkârı saklayıp dışarıda iman görüntüsü vermesidir. Büyük günah işleyen kimse ise böyle bir konumda olmak zorunda değildir. O, iman esaslarını kabul ettiği hâlde fiil bakımından günah işlemiş olabilir. Bu nedenle onun günahı, iç dünyasında küfrü gizlediğini göstermez. Böylece Ehl-i Sünnet, büyük günah sahibinin münafık olarak isimlendirilmesini de isabetli bulmaz. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye yönelik itirazı ise daha çok üçüncü bir iman statüsü olarak fâsık

¹⁹⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 718.

²⁰⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/615-618.

²⁰¹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 722-724.

²⁰² Kur'an ve Meâli (Erişim 7 Mayıs 2026), el-Mâide, 5/44.

kategorisini oluşturmaktadır.²⁰³ Ehl-i Sünnet ise bu yaklaşımın doğru olmadığını savunur. Çünkü iman esaslarını tasdik eden ve Ehl-i kible içinde bulunan kişi, büyük günah sebebiyle iman ismini bütünüyle kaybetmez. Onu küfür ile itham etmenin önünde engeller mevcuttur.²⁰⁴ Onun fâsık olarak adlandırılması mümkündür; fakat bu fık, iman vasfını ortadan kaldıran müstakil bir ara statü anlamına gelmez. Bu nedenle Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah sahibi için en uygun ifade, onun "günahkâr mümin" veya "fâsık mümin" olduğudur. Bu kişi mümin kabul edilir; çünkü kalbî tasdiki devam etmektedir. Aynı zamanda fâsık kabul edilir; çünkü işlediği fiil dinî ve ahlâkî bakımdan yanlış olup cezayı gerektirebilir.²⁰⁵ Bu noktaya kadar Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi kapsamında büyük günah sahibinin fiiline bağlı olarak nasıl isimlendirildiği ve bu isimlendirmenin hangi hükmü doğurduğu ele alınmıştır. Bu noktadan sonra insan fiilleri meselesi önem kazanmaktadır. Çünkü kişiye mümin ve fâsık gibi isimlerin verilebilmesi, onun fiillerinin kendisine ait kabul edilmesine bağlıdır. Mu'tezile açısından insanın fiillerinde irade ve kudret sahibi oluşunu ve esmâ-ahkâm ilişkisi ele alınacaktır.

2.1.2.3. İnsan Fiilleri ve Özgür İrade

Mu'tezile'de insan fiilleri meselesi, adalet ilkesiyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre insanın yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesi için bu fiillerin gerçekten insana ait olması gerekmektedir. Eğer kulun fiilleri Allah tarafından yaratılmış ve insana yalnızca pasif biçimde nispet edilmiş olsaydı, insanın bu fiiller sebebiyle övülmesi, yerilmesi, sevaba veya cezaya müstehak olması adaletle bağdaşmamaktadır. Bu mesele özellikle Cebriyye ile ihtilaflıdır. Çünkü Cebriyye, Mu'tezile'nin görüşünün aksini savunmaktadır. Mu'tezile, cebri anlayışın insan sorumluluğunu zayıflattığını ve ilahî adalet açısından problemli sonuçlar doğurduğunu düşünmektedir. Çünkü insan kendi fiilinin faili değilse, onun iyi veya kötü fiillerinden dolayı sorumlu tutulması da anlamını kaybeder. Daha önce adalet başlığı altında bu konuya temas edilmiş olsa da insan fiilleri meselesi yalnızca kader ve irade tartışmasıyla sınırlı değildir. Bu mesele aynı zamanda va'd-va'id ve esmâ-ahkâm konularıyla da yakından ilgilidir.²⁰⁶ Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar, fiilin ne anlama

²⁰³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/636-648.

²⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2026), 621.

²⁰⁵ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 215-216.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44-46; 56-58, 64-66.

geldiğini de açıklamaktadır. Ona göre fiil, güç sahibi bir varlıktan meydana gelen davranıştır. Ancak bir davranışın kime ait olduğunu anlamak için sadece dışarıdan meydana gelmesine bakmak yeterli değildir. O davranışın kişinin gücü, isteği ve amacı ile ilişkili olması gerekmektedir. Bu nedenle bir fiilin kime ait olduğu, onun hangi irade ve yönelişle ortaya çıktığına bakılarak anlaşılır. Kâdî Abdülcebbar'a göre bir fiil, kişinin amacı ve isteği doğrultusunda gerçekleşiyorsa o kişiye ait kabul edilir. Kişi istemediğinde veya o fiilden uzak durduğunda fiil gerçekleşmiyorsa, bu durum fiilin o kişiyle bağlantılı olduğunu gösterir. Böylece insanın fiilleri, onun iradesi, kastı ve kudretiyle birlikte değerlendirilir.²⁰⁷ Bu konu, Mu'tezile'nin dönemin itikadi ve fikri tartışmalarından bağımsız bir mesele değildir. Çünkü bu tartışmada asıl muhataplardan biri, insan fiilleri konusunda cebrî anlayışı savunan Cebriyye'dir. Cebriyye'nin düşünceleri pasif insan fiilleri şeklinde olduğundan Mu'tezile açısından böyle bir anlayış kabul edilebilir değildir.²⁰⁸ Çünkü bu düşünce, insanın sorumluluğunu zayıflatmakta ve teklif, sevap, ceza, adalet gibi dini kavramların içeriklerini problemliliğe hâle getirmektedir. Mu'tezile'nin bu noktada temel aldığı şey, fiil ile fail arasındaki ilişkidir. Bir şey fiil olarak kabul edildiğinde, onun bir faili bulunduğu da kabul edilir. Kâdî Abdülcebbar'a göre herhangi bir oluş ile fiil aynı şey değildir. Sonradan meydana gelen her şey doğrudan fiil olarak değerlendirilemez. Çünkü fiil denildiğinde, onun irade, kudret ve yönelişle bağlantılı olduğu düşünülür. Bu nedenle fiil, bilinçli bir failden meydana gelen eylem olarak anlaşılır. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda da bu fiillerin insana nispet edilmesi gerekir. Çünkü insan bir işi yapmayı amaçlamakta, ona yönelmekte ve herhangi bir engel bulunmadığında o işi gerçekleştirmektedir. Bu durumda söz konusu fiilin insana ait olduğu kabul edilmelidir. Kâdî Abdülcebbar'a göre insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi de buna bağlıdır. Eğer insan kendi fiillerinde hiçbir etkisi olmayan pasif bir varlık olarak görülürse, onun emir ve yasaklarla yükümlü tutulması, yaptığı iyiliklerden dolayı övülmesi veya kötülüklerden dolayı cezalandırılması anlamını kaybeder. Bu sebeple Mu'tezile, insan fiillerini doğrudan insanın iradesi ve kudretiyle ilişkilendirerek açıklamaktadır. İyi davranışta bulunan kişinin övülmesi, kötü davranışta bulunan kişinin ise yerilmesi, insan fiillerinin insana ait olduğunu gösteren ahlâkî ve aklî bir

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm*, çev. Abdunnasır Süt - Erkan Baysal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 30.

²⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 87.

delil olarak değerlendirilebilir. Kâdî Abdülcebâr bu noktada insanın kendi tercihiyle yaptığı fiiller ile iradesi dışında sahip olduğu özellikler arasında bir ayrım yapmaktadır. Buna göre zulmeden kişi yerilir; çünkü zulüm, onun yöneldiği ve gerçekleştirdiği bir fiildir. Buna karşılık bir insan, kendi tercihiyle meydana gelmeyen fiziksel özelliklerinden dolayı yergiye muhatap edilemez. Bu ayrım, insanın bilinçli olarak yöneldiği fiillerin kendisine nispet edilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla insanın tercih, kasıt ve yönelişle gerçekleştirdiği davranışlar ahlâkî sorumluluk alanına girerken, irade dışı özellikleri bu kapsamda değerlendirilmez.²⁰⁹

Kâdî Abdülcebâr'ın bu noktada dikkat çeken düşüncesi, kulun fiilinin kula nispet edilmesinin Allah'ın kudretini dışlamak anlamına gelmediğidir. Zira ona göre insanın kendi fiilinde etkin olması, Allah'ın kudretini inkâr etmek değildir. Çünkü insanın imana yönelebilmesi için ona kudret verilmesi, imkân hazırlanması ve engellerin kaldırılması Allah'ın lütfu olarak görülür. Bu sebeple Allah'a şükretmek, imanin doğrudan kulda yaratılması sebebiyle değil; insanı imana götüren şartların Allah tarafından verilmesi sebebiyledir. Kulun kendi fiiline yönelmesi, onu istemesi ve gerçekleştirmesi kula ait olmakla birlikte, ona bu imkânı veren Allah'tır. Bu nedenle Mu'tezile'de insan fiilleri Allah'tan tamamen bağımsız düşünülmez; fakat fiilin ahlâkî sorumluluğu insana ait kabul edilir. Kötü bir fiilde bulunan kişi de o fiili tercih edip ona yöneldiği için kınanır. Yani insan yalnızca bedenin bir harekette bulunması sebebiyle değil, o harekete eşlik eden kastı, niyeti ve tercihi sebebiyle sorumlu tutulur.²¹⁰ Bu noktada kesb anlayışı öne çıkmaktadır. Kesb: “Bir fayda elde etmeye veya bir zararı savmaya vardır fiildir.”²¹¹ Ancak insan fiillerini yalnızca kesb kavramıyla açıklamak yeterli değildir. Çünkü fiilin Allah tarafından yaratıldığını, insanın ise onu sadece kesbettiğini söylemek, fiilin hangi yönüyle insana ait olduğunu belirsiz bırakmaktadır. Eğer yaratma bütünüyle Allah'a nispet edilir ve insanın fiilde gerçek bir etkisi olmadığı kabul edilirse, insanın bu fiilden dolayı sorumlu tutulması da anlamını kaybeder. Kâdî Abdülcebâr'ın kesb eleştirisi sadece teorik bir kavram tartışması değildir. Çünkü övgü ve yerginin, sevap ve cezanın söz konusu olduğu yerde insanın fiille ilişkisinin zayıf bir kesb bağıyla açıklanması yeterli görülmez. O bu anlayışı cibri kabul etmektedir. Çünkü fiil ile insan arasında gerçek bağ

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44-46, 58.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/58.

²¹¹ Seyyid eş-Şerif Cürçani, *et-Ta'rifât*, “Kesb”, 188.

bulunmadığında, kötü fiillerin insana ait olduğu söylenemez. Bu durumda insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğu da temelsiz kalır. Bu sebeple Mu'tezile açısından insan fiili, yalnızca kesb yoluyla değil, insanın iradesi, kudreti ve tercihiyle doğrudan ilişkilendirilmelidir.²¹²

Cebrî bakışı zayıflatan bir diğer delil de peygamberlerin gönderilmesi meselesidir. Eğer insan fiilleri tamamen Allah tarafından yaratılıyor ve kulun bu fiillerde gerçek bir etkisi bulunmuyorsa, peygamberlerin insanları imana ve ibadete davet etmesini açıklamak güçleşir. Çünkü peygamberin daveti ya Allah'ın kulda zaten yarattığı bir fiile yöneliktir ya da Allah'ın kulda yaratmadığı bir fiile yöneliktir. Birinci durumda davet gereksiz olur; çünkü kul zaten kendisinde yaratılan fiili yapacaktır. İkinci durumda ise kul, gücünü aşan bir şeye çağırılmış olur. Bu da teklifin anlamı açısından problemli bir sonuç doğurur. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar'a göre peygamberlerin gönderilmesi, insanın seçme, yönelme ve fiilde bulunma imkânına sahip olduğunu gösterir. Peygamber davet eder; insan da bu davete kendi iradesiyle icabet eder ya da ondan yüz çevirir. Bu bakış açısı ile peygamberlik anlam kazanmaktadır.²¹³ Burada delil gösterilebilecek ayette şudur: "Kendilerine doğru yolu gösteren peygamber gelince, insanların iman etmelerine engel olan sebep sadece: 'Allah bir insanı mı Peygamber gönderdi?' demeleridir."²¹⁴ Zira bu ayet, imanın insanda Allah tarafından zorunlu olarak yaratıldığı anlayışıyla uyumsuz. Eğer iman Allah tarafından kulda yaratılıyorsa, bu iman ya zaten var olacaktır ya da hiç var olmayacaktır. Bu nedenle ayetin anlamı, Mu'tezile'ye göre kendi düşüncelerini destekler niteliktedir.²¹⁵ Bu düşüncenin Mu'tezilî anlayışa göre bir diğer çıkmazı da iyiliği emredip kötülükten sakındırma meselesinde ortaya çıkmaktadır. Eğer insan kendi fiilleri üzerinde kudret sahibi değilse ve tercih hakkı da bulunmuyorsa, insanın iyiliği emredip kötülükten sakındırması anlamsızdır. Çünkü fiiller Allah tarafından zorunlu olarak yaratılıyorsa, insanın bu fiiller karşısında gerçek bir yönelişi ve seçimi olmayacaktır. Bu durumda zorunlu olan bir şeyi emretmek de nehyetmek de faydasız hâle gelir. Dolayısıyla insan özgürlüğü yalnızca bireysel sorumlulukla sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal ve dinî yükümlülüklerin anlam kazanması açısından da

²¹² Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/28,60-62,106, 112.

²¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/60-62.

²¹⁴ Kur'an ve Meâli (Erişim 15 Mayıs 2026), el-İsrâ, 17/94.

²¹⁵ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi" 8/2 (01 Aralık 2004), 211.

önemli bir yere sahiptir. Mu‘tezile’ye göre emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ani’l-münkerin anlamlı olabilmesi, insanın fiillerinde kudret ve tercih sahibi kabul edilmesine bağlıdır.²¹⁶

İnsan fiilleri konusunda bir diğer önemli mesele kudret, yani güç meselesidir. Kudret, fiili mümkün kılan ve onun meydana gelmesinde etkili olan temel unsurdur. Çünkü fiil, yokluktan varlık alanına çıkmaktadır ve bunun için bir güce ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle bir failin, ancak güç yetirebildiği bir fiilden dolayı sorumlu tutulması gerekir. Dolayısıyla kudretin fiille birlikte meydana geldiğini iddia etmek, fiilin nasıl ortaya çıktığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı Mu‘tezile, istitâatın fiilden önce mevcut olduğunu kabul eder ve bunu insan özgürlüğü ile sorumluluğu açısından temel bir ilke olarak görür. Kudretin fiilden önce bulunması, insanın farklı seçenekler arasında tercih yapabilmesini de mümkün kılar. Kâdî Abdülcebbâr’a göre kudret yalnızca gerçekleşen tek fiile bağlı olarak düşünülmemelidir. İnsan bir fiili yapabilecek durumda olduğu gibi, onu terk edebilecek durumda da olmalıdır. Bu anlamda kudretin iki zıt yöne elverişli olması, sorumluluğun temelini oluşturur. Eğer insan yalnızca gerçekleşen fiile mecbur bırakılmış olsaydı, gerçek anlamda tercihten söz etmek mümkün olmazdı. Böyle bir durumda sevap ve ceza da anlamını kaybederdi. Bu sebeple Mu‘tezile’nin özgür irade anlayışı, insanın hem yapma hem de terk etme imkânına sahip olduğu fikri üzerine kuruludur.²¹⁷ Bu açıklamalardan hareketle Mu‘tezile’de özgür irade, insanın mutlak anlamda bağımsız ve sınırsız bir varlık olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. İnsan, Allah’ın yarattığı varlık düzeni içinde ve O’nun kendisine verdiği kudret, imkân ve kabiliyetler sayesinde fiilde bulunur. Ancak bu durum, insanın kendi fiilinde tamamen etkisiz olduğu anlamına da gelmez. İnsan, kendisine verilen gücü belli bir yöne kullanarak fiilini gerçekleştirir. Bu sebeple fiilin ahlâkî sonucu insana yönelir. İyi davranışta bulunan kişinin övülmesi, kötü davranışta bulunan kişinin ise yerilmesi bu nedenle anlamlıdır. Böylece Mu‘tezile, bir taraftan Allah’ın kudretini korurken diğer taraftan insanın iradesini ve sorumluluğunu temellendirmeye çalışır. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbâr’ın insan fiilleri anlayışında asıl amaç, insanın sorumluluğunu açıklamaktır. İnsan kendi fiillerinde gerçek fail ve meydana getiricidir. Aksi takdirde gerçek bir etkiye sahip değilse teklif, sevap, ceza, emir, nehiy, va‘d ve va‘id gibi

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/60-62.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/44, 150-152, 160, 204.

kelâmî meseleler anlamını büyük ölçüde kaybeder. Bu nedenle Mu‘tezile, insan fiillerini irade, kudret, kasıt ve tercih ile ele almaktadır. Kulun fiilinin kendisine ait kabul edilmesi, aynı zamanda Allah’ın adalet anlayışının da bir gereğidir. Çünkü adil olan Allah’ın, insanı gücünün yetmediği veya tercihi dışında kalan bir fiilden dolayı sorumlu tutması düşünülemez. Bu bakımdan insan fiilleri ve özgür irade meselesi, Mu‘tezile’nin adalet ilkesini tamamlayan temel konulardan biri olarak değerlendirilebilir.²¹⁸

Mu‘tezile’nin insan fiillerini kulun kudreti ve iradesiyle meydana gelen fiiller olarak açıklamasına karşılık Ehl-i Sünnet, bu konuda daha farklı bir denge kurmaya çalışır. Bu noktada fiilin yaratılması Allah’a aittir. Ancak bu kulun fiille ilişkisini tamamen yok saymak anlamına gelmemektedir. İnsanın fiili Allah’ın kudretiyle meydana gelmektedir. Burada insana ait olan yön ise kesb, irade ve yönelişle açıklanır. Böylece Ehl-i Sünnet hem Allah’ın mutlak kudretini korumaya hem de insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet’in insan fiilleri anlayışı, Mu‘tezile’nin kulun fiilini doğrudan meydana getirdiği görüşü de cefrî anlayışı da kabul etmemektedir.²¹⁹ Ehl-i Sünnet’e göre fiili yaratan Allah’tır. Çünkü kulun fiili de mümkün varlık alanına girer ve mümkün olan her şey Allah’ın kudreti altındadır. Bu nedenle kulun fiilini Allah’ın kudretinden bağımsız şekilde meydana getirdiğini söylemek, Allah’ın mutlak kudreti açısından problemlı bir sonuç doğurmaktadır.²²⁰ Bu noktada kesb kavramı ortaya çıkmaktadır ve insan sorumluluğunu açıklamak için kullanılmaktadır. Kesb, fiilin varlığını zorunlu kılan yaratıcı bir güç değildir; fakat kulun fiille nitelendirilmesini sağlayan bir yönü vardır. Bu bağlamda kesb, kulun fiil ile terk arasında bir yöne yönelmesi, tercih etmesi ve kudretini o yönde kullanması şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla kul fiili yaratmaz; ancak fiil onun iradesi ve yönelişiyle ilişkili olduğu için kendisine nispet edilir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet açısından insanın sorumluluğu, yaratma kavramıyla değil kesb kavramıyla açıklanmaktadır.²²¹ Ehl-i Sünnet’in bir kolu olan Eş‘arîliğe göre kulun kudreti, fiili tek başına meydana getiren bağımsız bir güç değildir. Allah, kulda güç ve irade yaratır; kul da bu gücü ve iradesiyle fiile yönelir. Bu nedenle fiil yaratılma

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/44-64, 160,204.

²¹⁹ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 572.

²²⁰ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 572-574; *Seyyid Şerîf Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/246 .

²²¹ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 274.

açısından Allah’a, kesb açısından ise kula nispet edilir. Burada kesb, kulun fiile yönelmesi ve fiilin onun iradesiyle birlikte gerçekleşmesi anlamına gelir. Fakat bu, kulun fiili yarattığı anlamına gelmez. Eş’arî anlayışta kul fiilin yaratıcısı değildir; ancak fiil onun iradesi ve kesbiyle ilişkili olduğu için insan bu fiilden sorumlu tutulur.²²² Ehl-i Sünnet’in Mu‘tezile’nin “insan kendi fiilinin meydana getiricisidir” düşüncesine yönelttiği temel eleştiri, bu anlayışın Allah’ın kudretini sınırlandıracak bir sonuca götürmesidir. Çünkü Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın kudreti kuşatıcıdır ve mümkün olan her şey O’nun kudret alanı içindedir. Kulun fiili de mümkün varlık alanına girdiği için Allah’ın kudretinden bağımsız düşünülemez. Ayrıca kulun kendi fiilini bağımsız olarak meydana getirdiği kabul edilirse, bir fiilde iki bağımsız kudretin etkili olduğu sonucu ortaya çıkar. Ehl-i Sünnet bu anlayışı doğru bulmaz. Bu sebeple fiilin yaratılması Allah’a ait kabul edilirken, fiilin kula ait oluşu kesb kavramıyla açıklanır. Yani kul fiili yaratmaz; fakat iradesi ve yönelişiyle fiili kesb ettiği için ondan sorumlu tutulur.²²³ Ayrıca Ehl-i Sünnet, kulun fiilini yaratmadığını söylemenin cebir anlamına gelmediğini de özellikle vurgulamaktadır. Çünkü Cebir, kulun kudretinin ne fiilin var edilmesinde ne de kesbinde hiçbir etkisinin bulunmadığını söylemek anlamına gelir. Teftâzânî bu anlamdaki cebir anlayışının bâtil yani geçersiz olduğunu ifade eder. Bu nedenle Ehl-i Sünnet’in yaklaşımı, insanı tamamen etkisiz ve pasif bir varlık hâline getiren cebri anlayışla aynı değildir. Kul fiilin yaratıcısı değildir; fakat fiile yönelmesi, onu tercih etmesi ve kesb etmesi sebebiyle fiil kendisine nispet edilir. Bu nispet, insanın sevap, ceza, emir ve nehiy karşısındaki sorumluluğunu temellendirmek için yeterli görülür.²²⁴

Ehl-i Sünnet’in bir diğer kolunun temsilcisi Mâtürîdî’nin yaklaşımı, insan fiilleri konusunda hem Allah’ın yaratıcı kudretini hem de kulun sorumluluğunu birlikte korumaya yöneliktir. Ona göre bir fiil aynı yönden değil, farklı açılardan hem Allah’a hem de kula nispet edilebilir. Fiil yaratma yönüyle Allah’a aittir; kulun yönelmesi, istemesi ve kesb etmesi bakımından ise kula aittir. Bu sebeple fiilin Allah tarafından yaratılması, onun kula nispet edilmesini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü Mâtürîdî’ye göre kulun fiilleri yalnızca Allah’ın yaratması açısından değil, insanın

²²² Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/244.

²²³ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 574-576; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf* *Mevâkıf Şerhi*, 3/246.

²²⁴ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 572; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/244.

istemesi, tercihi ve yönelişi açısından da değerlendirilmelidir. Mâtürîdî, cebir ve zorlama düşüncesini de kabul etmemektedir. Çünkü insan kendi fiillerinde seçtiğini, yöneldiğini ve karar verdiğini bizzat tecrübe eder. Bu nedenle insanın tamamen zorlanmış bir varlık olarak görülmesi doğru değildir. Ancak bu özgürlük, insanın Allah'tan bağımsız biçimde fiil yarattığı anlamına da gelmez. Kulun fiili yaratma bakımından Allah'a ait olsa da kesb ve tercih bakımından kula aittir. Böylece Mâtürîdî, bir yandan cebrî anlayışı reddederken diğer yandan Mu'tezile'nin kulun fiilini bütünüyle kendi kudretiyle meydana getirdiği görüşünü de kabul etmez. Bu anlayışta kulun fiili gerçek anlamda kula ait kabul edilir; fakat bu aidiyet yaratma anlamında değildir. Kul fiile yöneldiği, onu istediği ve tercih ettiği için sorumlu olur. Allah'ın fiili yaratması, kulun iradesini ortadan kaldıran bir zorlama değildir. Bu nedenle insan ilahî emir ve yasaklara muhatap olur; yaptığı fiil sebebiyle sevap veya cezaya konu edilir. Eğer fiilin Allah tarafından yaratılması kulun sorumluluğunu ortadan kaldırsaydı, emir, nehiy, mükâfat ve ceza gibi dinî hükümler anlamını kaybederdi. Kötü fiiller meselesinde de Mâtürîdî aynı ayrımı sürdürür. Bir fiil Allah tarafından yaratılması bakımından hikmet dışı veya çirkin değildir; fakat kulun kastı ve tercihi bakımından çirkin olabilir. Yani kötülüğün ahlâkî yönü, kulun fiile hangi niyet ve tercihle yöneldiğiyle ilgilidir. Allah'ın yaratması ise hikmet çerçevesinde değerlendirilir. Bu sebeple kötü fiillerin yaratılmış olması Allah'a çirkinlik nispet edilmesini gerektirmez; çirkinlik, kulun fiili yanlış yönde kullanması ve ona kötü bir maksatla yönelmesi bakımından kula aittir. Mâtürîdî, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" anlamındaki ayetleri de bu çerçevede değerlendirir. Bu ayetler Allah'ın bütün varlıklar üzerindeki yaratıcı kudretini gösterir. Ancak bu durum, kulların fiillerinin onlara hiçbir şekilde nispet edilemeyeceği anlamına gelmez. O fiiller kesb, tercih ve sorumluluk bakımından kula aittir. Böylece Mâtürîdî, kulların fiillerini Allah'ın yaratması dışında bırakmadığı gibi, kulun fiille ilişkisini de bütünüyle yok saymaz.²²⁵

Sonuç olarak insan fiilleri ve özgür irade meselesi, kelâm ekolleri arasında Allah'ın kudreti ile insanın sorumluluğunun nasıl anlaşılacağı noktasında şekillenmiştir. Mu'tezile, insanın sorumlu tutulabilmesi için fiilin insana gerçek anlamda nispet edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ehl-i Sünnet ise fiilin yaratılmasını Allah'a ait görmüş, insanın fiille ilişkisini kesb, irade ve yöneliş üzerinden

²²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 461-472.

açıklamıştır. Bu çerçevede Eş‘arî anlayışta kesb kavramı öne çıkarken, Mâtürîdî düşüncede fiilin farklı yönlerden hem Allah’a hem kula nispet edilebileceği daha belirgin hâle gelmiştir. Böylece her iki yaklaşım da insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışmış; ancak bunu farklı kavramlar ve farklı öncelikler üzerinden açıklamıştır. Mu‘tezile açısından insan fiillerinin insana ait kabul edilmesi, esmâ ve ahkâm anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Çünkü kişiye mümin, kafir ve fâsık gibi isimlerin verilmesi ve buna bağlı hükümlerin belirlenmesi, ancak işlediği fiillerin kendi irade ve tercihiyle gerçekleştiğinin kabul edilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu sebeple insan fiilleri ve özgür irade anlayışı, Mu‘tezile’de esmâ ve ahkâm sistemini temellendiren başlıca unsurlardan biridir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1. Esmâ ve Ahkâmın Mu‘tezili Düşüncede Teopolitik Yorumu

3.1.1. Adil Tanrı Anlayışının Siyasal Ahlaka Etkisi

Mu‘tezile’nin adalet anlayışı, öncelikle Allah’ın fiilleriyle ilgili bir mesele olarak ele alınmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, adalet bahsinin Allah Teâlâ’nın fiilleri, O’nun hakkında câiz olan ve olmayan hususlarla ilgili olduğunu belirtir. Bu sebeple adalet, Mu‘tezile düşüncesinde yalnızca ahlâkî bir kavram değil, Allah anlayışını belirleyen temel ilkelerden biridir. Ona göre “adl” fiil hakkında kullanıldığında hakkı hak edene vermek anlamına gelir. Fâil hakkında kullanıldığında ise Allah’ın adil oluşu kabih fiilden münezzeh oluşu ve kendisine vâcip olan şeyleri ihlâl etmemesi anlamına gelmektedir. Ayrıca bütün fiillerinin hasen olması anlamına gelmektedir.²²⁶ Bu nedenle Mu‘tezile’de adil Tanrı anlayışı, Allah’a kabih fiil ve zulüm nispet edilmemesi üzerine kuruludur. Kâdî Abdülcebbâr’ın açıklamasında Allah’ın kabih fiili tercih etmemesi, çirkinliği bilmesi ve ondan müstağni olmasıyla temellendirilir. Buna göre bir kimse, bir fiilin çirkin olduğunu bilir ve ona ihtiyaç duymazsa, o fiili tercih etmez. Kâdî Abdülcebbâr bu açıklamayı Allah hakkında da kullanmakta ve Allah’ın çirkin fiili tercih etmeyeceğini belirtmektedir. Bu düşüncede Allah’ın adaleti, sadece cezalandırmada haksızlık yapmaması anlamına gelmez. Aynı zamanda Allah’ın fiillerinin güzel olması, kabih olanı seçmemesi ve zulümden uzak olması anlamına gelir. Buradan çıkan sonuç; Mu‘tezile’nin Allah anlayışında kötülük ve zulmün Allah’a nispet edilemeyeceğidir.²²⁷ Bu anlayışın insan fiilleri ile bağlantısını daha önce ele almıştık. Burada gerektiği kadar değineceğiz. Bu konuda kulların fiilleri çirkin ve güzel diye nitelendirilmektedir. Kabih olan fiilleri Allah’ın irade etmeyeceğini, aksine bunlardan hoşlanmayacağını ve bunları cezalandıracağı açıktır. Ayrıca kulların fiilleri içinde zulüm ve haksızlık bulunduğunu, bu fiiller Allah’a nispet edilirse Allah’ın zâlim olmakla itham edileceği de bu görüşten anlaşılmaktadır. Bu nedenle Mu‘tezile’ye göre zulüm ve haksızlık içeren fiiller Allah’a ait sayılamaz. Bu fiiller, onları işleyen failere nispet edilmelidir. Böylece adalet ilkesi hem Allah’ı zulümden tenzih eden hem de insanın kendi fiilinden sorumlu olduğunu ortaya koyan bir ilke hâline gelir.²²⁸ Adalet

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/8.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/8-12.

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/76-77.

kavramının bu şekilde değerlendirilmesi, Zulmün, belirli bir failden çıktığı için kötü kabul edilmesinden değildir. Kâdî Abdülcebbâr, zulüm kabih ise hangi şekilde meydana gelirse gelsin kabih olacağını; faili Allah olsun veya başkası olsun bunun değişmeyeceğini ifade eder. Burada önemli olan nokta, zulmün failin konumuna göre meşrulaştırılamamasıdır. Bu açıklama doğrudan siyaset teorisi kurmak için değil, zulmün ahlâkî niteliğini göstermek için yapılmıştır. Ancak buradan çıkan sonuç zulmün otorite de olsa zulüm olacağıdır. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesinde zulmün kötülüğü, onu işleyen failin kimliğine göre değişmemektedir.²²⁹

Mu'tezile'nin adalet anlayışının sosyo-politik arka planı incelendiğinde Mu'tezile'nin adalet prensibi, cebrî anlayışı benimseyen ve onu saltanatın koruyucusu olarak kullanan Emevîlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Emevîlerin cebrî anlayışına karşı Mu'tezile'nin kader karşıtlığı ve hürriyet fikri öne çıkmaktadır. Ayrıca Mu'tezile bu karşıt yaklaşımı ile halkı yönetime karşı duyarlı olmaya davet ederek iktidarı yaptığı bütün uygulamalardan sorumlu tutmayı düşünmektedir. Mu'tezile'nin adalet anlayışı iktidarın uygulamalarının da sorumluluk açısından değerlendirilmesine imkân verdiği düşünülmektedir. Bu bağlamda adil Tanrı anlayışı ile siyasal ahlak arasındaki bağlantı daha açık hâle gelir. Mu'tezile'ye göre Allah zulmetmez, kabih fiili sevmez ve kötü fiilleri kullarına zorla yaptırmaz. Eğer insan yaptığı fiillerde tamamen mecbur kabul edilirse, bu durumda insanın cezalandırılması adaletle bağdaşmaz. Adalet ilkesinin siyasal ahlakla ilişkisi de burada ortaya çıkmaktadır. Eğer insan fiillerinden sorumluyorsa, siyasal otoriteyi kullanan kimselerin fiilleri de sorumluluk alanının dışında bırakılamaz. Bu yaklaşım doğrudan siyasal yönetim hakkında Mu'tezile'nin söylediği bir hüküm değildir; fakat Emevîler bağlamında belirttiği “iktidarı yaptığı bütün uygulamalardan sorumlu tutma” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde bu sonuca ulaşılmaktadır. Buna göre yönetici tarafından ortaya konulan zulüm ve haksızlıklar Allah'ın takdiriyle açıklanarak sorumluluk dışına çıkarılamaz. Mu'tezile'nin adalet anlayışı, bu tür fiillerin onları işleyen kimselere ait olduğunu ve sorumluluğun failden kaldırılmaması gerektiğini göstermektedir.²³⁰ Mu'tezile'nin özgürlük fikrinin siyasi arka planı hali hazırda cebrî politikayı dayatan bir sistemdir. Bu çerçevede adil Tanrı anlayışı, insanın ve siyasal failin sorumluluğunu

²²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/286.

²³⁰ Maksut Çetin, “Mu'tezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, 395-404; Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/76-77.

ortadan kaldıran cebrî açıklamalara karşı bir zemin oluşturmaktadır. Bu başlık açısından siyasal ahlak kavramı, yöneticinin fiillerinin adalet ve zulüm ölçüsüne göre değerlendirilmesi anlamında kullanılabilir. Çünkü Mu‘tezile’nin adalet anlayışında zulüm Allah’a nispet edilemeyeceği gibi, siyasal alanda ortaya çıkan haksızlıklar da ilahî takdir gerekçesiyle meşrulaştırılamaz. Mu‘tezile’nin adalet anlayışı, sosyo-politik düşüncelerin etkisiyle şekillenmiş; özellikle cebrî anlayışın iktidarı koruyan bir ideoloji hâline gelmesine karşı gelişmiştir. Sonuç olarak Mu‘tezile’de adil Tanrı anlayışı, Allah’ın zulümden ve kabih fiilden münezzeh olduğunu ifade eden temel bir ilkedir. Bu ilke, insan fiillerinin Allah’a değil, fiili gerçekleştiren faile nispet edilmesi gerektiğini de ortaya koymaktadır. Mu‘tezile’nin adalet ve hürriyet anlayışı, iktidarın gerçekleştirdiği uygulamalardan sorumlu tutulması gerektiği düşüncesiyle birlikte şekillenmiştir. Böylece adalet ilkesi hem kelâmî hem de sosyo-politik bir anlam kazanmıştır.²³¹ Bu yönüyle adalet ilkesi, esmâ ve ahkâm meselesinin teopolitik yönüyle de bağlantı kurmaktadır. Çünkü siyasal alanda ortaya çıkan zulüm ve haksızlıkların kime ait olduğu ve bu fiillerden kimin sorumlu tutulacağı, adalet anlayışı üzerinden belirlenmektedir. Böylece esmâ ve ahkâm meselesi, yalnızca bireysel dinî durumla değil, siyasal sorumluluk ve hüküm alanıyla da ilişkilendirilebilmektedir.

3.1.2. İmamet ve Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker ilişkisi

Mu‘tezile düşüncesinde emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, yalnızca bireysel ahlâk alanına ait bir öğüt verme faaliyeti değildir. Kâdî Abdülcebâr bu ilkeyi usûl-i hamse içinde müstakil bir esas olarak ele alır. Bu durum, onun Mu‘tezile sisteminde oldukça önemli bir yerde durduğunu göstermektedir. Ona göre iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, ümmet içinde kabul edilmiş bir yükümlülüktür. Bu ilkenin amacı, iyiliğin ortadan kalkmasını ve kötülüğün toplumda yerleşmesini engellemektir. Dolayısıyla burada mesele sadece kişinin kendi dinî hayatını koruması değil, toplumda kötülüğün yayılmasına karşı sorumluluk taşımasıdır.²³²

Kâdî Abdülcebâr’ın bu ilkeyi açıklarken kullandığı yöntem dikkat çekmektedir. Ma'rûfu yerleştirirken münkeri engellemek için kolay ve yumuşak bir yol mevcutsa daha ağır bir yola başvurmak doğru değildir. Bu yüzden kötülüğe karşı ortaya konulacak tavır önce en hafif olanıdır. Uyarı ve nasihat yeterliyse daha sert

²³¹ Maksut Çetin, “Mu‘tezile’nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”, 395-418.

²³² Kâdî Abdülcebâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/677.

müdahaleye geçilmez. Fakat kötülük bu yollarla engellenemiyorsa daha güçlü tedbirler gündeme gelebilir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'rûf anlayışını gelişi güzel bir müdahale veya düzensiz bir başkaldırı olarak görmediğini gösterir. Aksine bu ilke, ölçülü, amaç merkezli ve toplumsal faydayı gözeten bir sorumluluk olarak ele alınmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, bu yükümlülüğün mahiyeti konusunda Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim arasında bir görüş ayrılığı bulunduğunu da aktarmaktadır. Ayrılığa konu olan şey; bu görevin akılla mı yoksa şeriatla mı bilineceği noktasıdır. Ebû Ali bunu aklen bilinen bir yükümlülük olarak değerlendirirken, Ebû Hâşim daha sınırlı bir yaklaşım benimsemektedir. Ona göre özellikle bir kişinin başka birine zarar verdiği görüldüğünde, buna karşı çıkmanın aklı bir yönü vardır. Çünkü zulmün verdiği zarar net bir biçimde görülmektedir. Fakat diğer durumlarda emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin zorunluğu daha çok şer'î delille bilinir. Bu tartışma, Mu'tezile'de bu ilkenin sadece naklî bir emir olarak değil, aynı zamanda akıl, maslahat ve toplumsal sorumluluk açısından da tartışıldığı görülmektedir. Bu noktada emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin toplumsal yönü ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu ilke, kişinin yalnızca kendi davranışlarını düzeltmesiyle sınırlı değildir; başkasında ortaya çıkan kötülük ve zulme karşı da sorumluluk yüklemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu ilkenin amacı, ma'rûfun kaybolmasını ve münkerin gerçekleşmesini engellemektir. Özellikle bir kimsenin başkasına zulmetmesi durumunda, bu fiile engel olunması ve ortaya çıkan zararın giderilmesi gerektiği belirtilmektedir. Bu nedenle bu ilke toplumda kötülüğün ve zulmün yayılmasını engellemeye yönelik bir sorumluluk olarak değerlendirilebilir.²³³

Bu İlkenin toplumsal yönünün olması imamet meselesiyle ilişkilendirilmeye elverişli bir zemin oluşturmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusundan sonra imamet meselesine geçilmesini gerekli görür. Çünkü ona göre iyiliği emretme ve kötülüğün sakındırma görevinin önemli bir kısmı, imamın sahip olduğu otoriteyle yerine getirilmektedir.²³⁴ Klasik kelâm kaynaklarında imamet, din ve dünya işlerinde genel başkanlık olarak tanımlanır.²³⁵ Bu tanım, imametın sadece siyasî bir makam olmadığını gösterir. İmam, dinî ve dünyevî düzenin korunması, hakların gözetilmesi, toplumdaki karışıklıkların önlenmesi ve zulmün engellenmesiyle

²³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/ 677-678.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/688.

²³⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 736.

ilgili bir konuma sahiptir. Bu nedenle imamet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesinin kurumsal düzeyde karşılık bulduğu alanlardan biridir. Bu durum, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin yalnızca bireysel bir ahlâk görevi olmadığını, aynı zamanda siyasal otoriteyle de bağlantılı olduğunu göstermektedir. İmam ortaya çıkıp toplumu kendisine itaate çağırdığında, onun otoritesinin tanınması gerekli görülür. Burada kastedilen, mevcut olup olmadığı bilinmeyen bir imamı her durumda bilmenin zorunlu olması değildir. Asıl mesele, toplumda fiilen var olan ve itaate çağıran imamın otoritesinin kabul edilmesidir. Bu nedenle imamet, Mu'tezile açısından emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesinin toplumsal ve kurumsal düzeyde gerçekleştiği alanlardan biri olarak değerlendirilebilir.²³⁶ Teftâzânî'nin imameti din ve dünya işlerinde peygamber adına umumi başkanlık olarak açıklaması, imametın kelâmî tartışmalarda niçin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. İmametin hükümleri yalnızca fikhî bir mesele olarak kalmamıştır. Çünkü imamet etrafında ortaya çıkan görüş ayrılıkları, zamanla dinî meşruiyet, itaat, otorite, toplum düzeni ve mezhepler arası ayrışma gibi daha geniş alanlara yayılmıştır. Bu sebeple imamet kelâm kitaplarında da ele alınmıştır. Bu durum, imametın sadece idare tekniği değil, aynı zamanda dinî hüküm ve toplumsal düzen meselesi olduğunu göstermektedir.²³⁷ İmametin, dini etkin kılma ve toplumun korunması bakımından Hz. Peygamber'e halef olma anlamıyla açıklanması da bu bağlantıyı güçlendirir. Bu tarifte imametın asıl işlevi, toplumun tamamının tabi olacağı bir düzen kurmak ve dinî-sosyal yapıyı korumaktır. Bu yönüyle imamet, yalnızca bir kişinin yönetici olması değil, toplumu başboşluktan koruyan bir sorumluluk alanıdır. İmamet bütün ümmeti ilgilendiren daha geniş bir otoriteyi ifade etmektedir.²³⁸ İmam tayininin gerekli görülmesinin sebepleri de bu ilişkiyi destekler niteliktedir. İmam olmadan hadlerin uygulanması, sınırların korunması ve toplum düzeniyle ilgili birçok görevin tam olarak yerine getirilemeyeceği belirtilir. Aynı şekilde imam tayininde faydanın elde edilmesi ve zararın giderilmesi gibi yönler bulunduğu ifade edilir. Bu değerlendirme, imametın sadece soyut bir hilafet meselesi olmadığını gösterir. İmam, toplumda düzenin korunması ve kötülüğün yayılmasının önlenmesi bakımından gereklidir. Bu noktada imamet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin devlet/toplum düzeni içindeki

²³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/688; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 736-738.

²³⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, 738.

²³⁸ Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 667-668.

tamamlayıcı aracı hâline gelir.²³⁹ Beyzâvî'nin imamet gerekliliğini açıklarken belirttiği nedenler de aynı yöndedir. Ona göre güçlü bir başkanın bulunmadığı bir yerde, kötülüğün yayılması, zayıfların zulme uğraması, karışıklığın artması ve toplumsal düzenin bozulması mümkündür. Bu sebeple imamet, zararları defetme ve düzeni koruma bakımından gerekli görülür. Burada imamet siyasi yönü öne çıkmaktadır.²⁴⁰

Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığı rivayetlerde yöneticinin adaletle ilişkisi özellikle dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in bir valiye görev verirken adaleti esas alması, siyasal otoritenin mutlak ve sınırsız bir yetki olarak görülmediğini gösterir. Yönetici, Müslümanların işlerini yürütürken adaletten ayrılırsa ona bağlılık meselesi de problemli hâle gelir. Bu yaklaşımda yönetici olmak, sadece emir verme yetkisi değil, adaletle hükmetme sorumluluğudur. Böylece imamet, dinî ve ahlâkî sorumluluktan bağımsız bir iktidar makamı olarak değil, adalet ilkesine bağlı bir görev olarak değerlendirilir.²⁴¹ Buradan hareketle Mu'tezile'nin emr-i bi'l-ma'rûf anlayışı ile imamet düşüncesi arasında açık bir ilişki olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla imamet yalnızca siyasi bir mesele olarak görülmesi doğru değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, İmâmiyye'nin imamet anlayışını da eleştirir. İmâmiyye'ye göre imamın bilinmesi ve tayini daha çok nas ve şariat yoluyla açıklanır; ayrıca imamın dinde bir lütuf olduğu ileri sürülür. Kâdî Abdülcebbâr ise bu yaklaşımı yeterli görmez. Eğer imam dinde bu kadar zorunlu ve lütuf olarak kabul ediliyorsa, onun uzun süre ümmetten gizli kalmasının nasıl açıklanacağı problemli hâle gelir. Bu eleştiri, Kâdî Abdülcebbâr'ın imameti gizli ve ulaşılmaz bir otorite şeklinde değil, toplum içinde fiilen işlev gören bir makam olarak düşündüğünü gösterir. Ona göre imamet, soyut bir inanç konusu olmaktan çok, dinî hükümlerin uygulanması ve toplumun düzenlenmesiyle ilgilidir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre imam olacak kişinin bazı temel vasıflara sahip olması gerekir. İmamın ilim sahibi olması, gerektiğinde âlimlere başvurabilmesi ve görüşler arasında tercih yapabilecek seviyede bulunması önemlidir. Bunun yanında onun güvenilir, sözüne itimat edilen, güçlü, kararlı ve toplum işlerini yürütebilecek bir kişi olması gerekir. Bu şartlar, imamet sadece bir soy veya makam

²³⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Kelam İlminin Maksatları*, 738.

²⁴⁰ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 252.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 486.

meselesi olmadığını göstermektedir. İmam, toplumun dinî ve dünyevî işlerini yürütecek bir ehliyeteye sahip olmalıdır. Bu nedenle imamın vasıfları, onun toplumsal düzeni ve adaleti koruma sorumluluğuyla doğrudan ilişkilidir. Bu açıklamalardan hareketle imamet, Mu‘tezile açısından sadece kimin yönetici olacağı meselesi değildir. İmamet, emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münkerin uygulanması, şer‘î ahkâmın yürütülmesi ve toplumda düzenin korunmasıyla bağlantılıdır.²⁴²

Bu konuda değinilmesi gereken bir diğer nokta; büyük günah işleyen kişinin imametine bakış açısıdır. Ehl-i Sünnet’e göre fâsık kimse, işlediği günah sebebiyle kınansa da küfre düşmedikçe İslâm dairesinde olduğu için fâsık bir imamın arkasında namaz kılmayı caiz görmüşlerdir. Ancak bu cevaz, fâsıklığın dinen uygun görüldüğü anlamına gelmez. Mu‘tezile’ye göre fâsık kimsenin imamlığı bazı âlimler tarafından hoş karşılanmamış, fakat onun Müslüman oluşu sebebiyle namazın geçerli olduğu belirtilmiştir. Aynı şekilde fâsık bir müminin cenaze namazının kılınacağı da kabul edilmiştir. Mu‘tezile’ye göre ise fâsık kimse ne mümin ne de kâfir değildir. Dolayısıyla büyük günah onun iman vasfını zedelemiştir. Ancak buna rağmen, fâsığın arkasında namaz kılınmasını câiz görmüşlerdir. Fakat bu cevazı, onda küfrün bulunmamasına bağlamışlardır. Dolayısıyla fâsık kimse dünyada Müslümanlara uygulanan bazı hükümlerden tamamen çıkarılmaz; cenaze namazının kılınması da bu çerçevede değerlendirilir.²⁴³

Sonuç olarak imamet meselesinin bu başlık altında ele alınmasının sebebi, onun yalnızca siyasî bir yönetim problemi olarak görülmemesidir. Mu‘tezile açısından imamet, emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker ilkesiyle ilişki içine girdiğinde hem dinî hem de siyasî bir anlam kazanmaktadır. Çünkü toplumda iyiliğin hâkim kılınması, kötülüğün engellenmesi ve dinî hükümlerin uygulanması imamın varlığı ve konumuyla yakından bağlantılıdır. Bu nedenle bölüm içinde imamın gerekliliğine, imamet hakkındaki bazı görüşlere ve fâsık kimsenin imameti gibi meselelere kısaca değinilmiştir. Özellikle fâsık kimsenin imameti meselesi, esmâ ve ahkâmın siyasal alandaki karşılığını göstermesi bakımından önemlidir. Böylece imamet tartışmasının, Mu‘tezile’nin esmâ ve ahkâm anlayışında sadece teorik bir konu olmadığı; dinî

²⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/692-704.

²⁴³ Sa’düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 317-318.

hüküm, toplumsal düzen ve siyasî otoriteyle birlikte ele alınması gereken teopolitik bir mesele olduğu görülmektedir.²⁴⁴

3.1.3. Özgür İrade Anlayışının Siyasal Boyutu

Mu'tezile'nin özgür irade anlayışı, ilk olarak insan fiilleri ve sorumluluk meselesiyle ilgilidir. Bu mesele, Mu'tezile'nin adalet ilkesi içinde ele alınmakta ve insanın yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesi için irade ve kudret sahibi olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, kulların fiilleri konusunda Cebriyye ile ihtilaf edildiğini belirtir. Ona göre kullar fiillere sadece konu olan varlıklar değildir; aksine fiilleri meydana getiren kimselerdir. Cebriyye ise fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, insanın bu fiillerle gerçek anlamda bir ilgisinin bulunmadığını ve insanın yalnızca fiillerin meydana geldiği mahal konumunda olduğunu savunmaktadır.²⁴⁵ Mu'tezile'nin bu görüşe karşı çıkması, insanın sorumluluğunu koruma amacı taşımaktadır. Çünkü fiilin insana ait olmadığı kabul edildiğinde, insanın bu fiilden dolayı övülmesi, yerilmesi, cezalandırılması veya mükâfatlandırılması da anlamını kaybeder. Kâdî Abdülcebbar'ın fiil ile fail arasındaki ilişkiye dair açıklamaları da bu noktada önemlidir. Ona göre bir şey fiil olarak bilindiğinde, onun bir failinin bulunduğu da bilinir. Bu nedenle fiil, bilinç, kudret ve yönelişle bağlantılı bir eylemdir. İnsanın fiilleri de bu çerçevede değerlendirilir. Kişinin kastı ile meydana gelen fiiller ona atfedilir. Böylece insanın fiilleri ile kendi iradesi arasında bağ kurulmuş olur. Bu bağ kurulmadan insanın sorumluluğundan söz etmek mümkün değildir. Bahsi geçen bu meseleleri daha önceki başlıklarda ele almıştık. Burada değinmek istediğimiz nokta bu bakış açısının siyasi boyutudur.²⁴⁶

Mu'tezile açısından insan fiillerinin kendisine nispeti meselesi yalnızca teorik olarak açıklanamaz. Çünkü ödül, övgü, ceza ve yergi gibi dinî hükümler insanın fiillerinden sorumlu olmasına bağlıdır. Eğer insanın fiilleri Allah tarafından onda yaratılmış olsaydı, kişinin kendi fiili olmayan bir şey sebebiyle yüceltilmesi pek uygun değildir. Daha önce bu konuda Kâdî Abdülcebbar'ın delilleri ele alındığından burada delillere yer verilmeyecektir. Yalnızca bu anlayışa göre kulun gücüne uygun olmayan bir şeyin emredilmesi veya yasaklanması ise Mu'tezile'ye göre uygun olmazdı. Bu

²⁴⁴ Mehmet Âkif Aydın, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. (Erişim 20 Mayıs 2026).

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44.

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/44-48.

sebeple özgür irade anlayışı, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesiyle de ilişkilidir. Çünkü iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak, muhatabın fiilinde tercih ve sorumluluk sahibi olduğunu kabul etmeyi gerektirir.²⁴⁷ Bu kelâmî temel, erken dönem siyasal tartışmalarla da bağlantılıdır. İslâm tarihinde kader ve özgür irade tartışmalarının yalnızca teorik bir mesele olarak gelişmediği görülmektedir. Özellikle Emevîler döneminde bazı yöneticilerin kendi uygulamalarını Allah'ın takdiriyle açıklamaya çalıştıkları belirtilmektedir. Bu anlayışa göre siyasî iktidarın yaptığı uygulamalar ilahî iradeye bağlanmakta ve böylece yöneticilerin sorumluluğu geri planda kalmaktadır. Emevîler, yönetimlerini meşrulaştırma çabası içinde cebri anlayıştan yararlanmış ve yaptıklarını Allah'ın takdiri çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Böylece haksızlık ve yanlışlıklar ilahî iradeye havale edilerek sorumluluktan kaçma yolu açılmıştır.²⁴⁸ Bu çerçevede özgür irade düşüncesinin siyasal boyutu daha belirgin hâle gelmektedir. Çünkü insanın kendi fiillerinden sorumlu olduğunu savunmak, yalnızca bireyi ilgilendiren hükümler ile sınırlı değildir. Aynı düşünce, yöneticinin fiillerini de sorumluluk alanına dâhil eder. Eğer insan fiillerinde irade ve kudret sahibiyse, siyasal otoriteyi kullanan kişi de adalet veya zulüm içeren uygulamalarından sorumludur. Bu nedenle zulüm ve haksızlık gibi fiillerin doğrudan Allah'ın takdirine bağlanması, Mu'tezile'nin adalet ve insan fiilleri anlayışıyla bağdaşmaz. Kötü fiillerin Allah'a nispet edilmemesi gerektiği yönündeki yaklaşım, siyasal alandaki haksızlıkların da ilahî takdir gerekçesiyle savunulmasını engelleyen bir zemin oluşturur.²⁴⁹

Amr b. Ubeyd'in kader ve özgür irade anlayışı bu ilişkiyi göstermek için önemli bir yerdedir. Mu'tezilî hareket içinde önemli bir yere sahiptir ve insanın iyi ya da kötü fiillerinden sorumlu olduğunu savunmuştur. Onun kader ve özgür irade konusundaki düşünceleri, Emevî idarecilerinin otoritesine karşı gelişen tartışmalarla da ilişkilidir. Emevî ve daha sonra Abbasî siyasetini eleştirdiği, yöneticilerin zulüm ve kötü fiillerinin sorumluluğunu Allah'a atfetmenin doğru olmadığını bunların bizatihi onlara ait olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşımda insanın özgür iradeye sahip olması, onun hem bireysel hem de toplumsal fiillerinden yükümlü olduklarını göstermektedir. Amr b.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/60-62, 100.

²⁴⁸ Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı" 1/2 (01 Aralık 2002), 128.

²⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/96-100; Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", 127-128, 133-134.

Ubeyd'in yaşadığı dönem de bu düşüncenin siyasal yönünü açıklamaktadır. O, siyasî çalkantıların, haksızlıkların ve sosyal adalet problemlerinin bulunduğu bir ortamda yaşamıştır. Bu sebeple adalet meselesine karşı duyarlı olmuş ve adaletsizlik yaptığını düşündüğü yöneticilere karşı net tavrını ortaya koymuştur. Burada özgür irade anlayışı, doğrudan siyasî bir yönetim teorisi olmaktan ziyade, siyasal fiillerin dinî sorumluluğunu temellendiren bir düşünce olarak görünmektedir. Yani mesele sadece insanın günah işleyip işlememesi değildir; aynı zamanda yönetenlerin ve toplum içinde etkili olan kişilerin yaptıkları fiillerden sorumlu olup olmadıkları meselesidir.²⁵⁰

Mu'tezile'nin özgür irade anlayışı ile emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi arasındaki ilişki insanın fiilinde kudret sahibi olması ile bağlantılıdır. Aksi halde emir ve nehiy de anlamını kaybeder. Mu'tezile'ye göre insanın özgür iradesinin olmaması kabih kabul edilir. Bu kelâmî çerçeve, erken dönem kader tartışmalarının siyasal yönüyle birlikte düşünüldüğünde daha belirgin hâle gelmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin özgür irade anlayışı, siyasal sorumlulukta kendini gösterir konumdadır.²⁵¹ Sonuç olarak Mu'tezile'nin özgür irade anlayışı, insan fiillerinin yalnızca kime ait olduğu meselesi değildir. Bu anlayış, insanın emir ve nehye muhatap olabilmesi, yaptığı fiillerden övülmesi veya yerilmesi ve sorumlu tutulmasıyla doğrudan ilişkilidir. Erken dönem siyasal şartlar içinde cebri yöntemi uygulayan yöneticilerin yaptıklarını meşrulaştırmak için cebri düşünceyi ideoloji haline getirmesi, özgür irade meselesine siyasal bir boyut kazandırmıştır. Bu sebeple Mu'tezile'nin özgür irade meselesi hakkındaki fikirleri yalnızca dini bir mesele değildir.²⁵² Böylece özgür irade anlayışı, esmâ ve ahkâmın dinî sorumlulukla birlikte siyasal sorumluluğu da kapsayan teopolitik yönünü ortaya koymaktadır.

²⁵⁰ Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", 127-139.

²⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/62; Osman Aydın, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", 128, 144-145.

²⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/62; İrfan Abdülhamid Fettâh, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.).

SONUÇ

Esmâ ve ahkâm meselesi, Mu'tezile düşüncesinde yalnızca kişinin iman, küfür veya fık bakımından nasıl isimlendirileceğiyle sınırlı değildir. Bu mesele, kişinin dinî statüsünü, dünyadaki hükmünü, ahiretteki durumunu, toplum içindeki yerini ve siyasal otoriteyle ilişkisini belirleyen geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu yönüyle esmâ ve ahkâm, sadece kavramsal bir kelâm problemi olmayıp dinî hüküm ile toplumsal ve siyasal düzen arasındaki ilişkiyi ortaya koyan temel tartışma alanlarından biridir.

Esmâ kavramı, kişinin dinî bakımdan hangi adla nitelendirileceğini; ahkâm ise bu isimlendirmenin doğurduğu dinî ve hukukî sonuçları ifade etmektedir. Bu bakımdan konu yalnızca kelimelerin anlamıyla ilgili değildir. Mümin, kâfir veya fâsık gibi isimlendirmeler, kişinin dinî ve toplumsal statüsünü de belirlemektedir. Teopolitik yaklaşım ise bu tartışmanın siyasal yönünü görünür hâle getirmektedir. Erken dönem İslâm tarihinde hilafet, imamet, itaat, isyan, büyük günah, cemaat ve fâsıkın konumu gibi meseleler yalnızca inanç alanında kalmamış; toplumsal düzen ve siyasal otoriteyle de doğrudan ilişki kurmuştur. Bu sebeple esmâ ve ahkâm, kişinin sadece Allah katındaki durumunu değil, aynı zamanda Müslüman toplum içerisindeki yerini de belirleyen bir mesele niteliği taşımaktadır.

Teopolitik düşünce erken dönem İslâm toplumunda özellikle büyük günah, imamet ve meşruiyet tartışmaları üzerinden belirginleşmiştir. Kelâmî ekollerin büyük günah sahibine dair farklı yaklaşımları, bu tartışmanın yalnızca bireysel günah meselesi olmadığını ortaya koymaktadır. Büyük günah sahibinin nasıl isimlendirileceği, onun Müslüman toplumla ilişkisini ve hangi hükümlere tabi olacağını da belirlemektedir.

Bu çerçevede Mu'tezile'nin yaklaşımı ayrı bir önem taşımaktadır. Mu'tezile, büyük günah işleyen kimseyi mümin olarak isimlendirmemiş, ancak onu kâfir de kabul etmemiştir. Bu kişi fâsık olarak değerlendirilmiş ve iki konum arasında özel bir statüye yerleştirilmiştir. El-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, bu yaklaşımın merkezini oluşturmaktadır. Böylece büyük günah sahibinin konumu hem isim hem de hüküm bakımından diğer kelâm ekollerinden farklı bir zeminde açıklanmaktadır. Bu durum, esmâ ve ahkâm meselesinin Mu'tezile'de sistemli bir anlayışa dönüştüğünü göstermektedir.

Va'd ve va'îd anlayışı da Mu'tezile'nin adalet merkezli düşüncesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Allah'ın va'dinden ve va'îdinden dönmemesi, iyi fiillerin mükâfatla, kötü fiillerin ise ceza ile karşılık bulmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple büyük günah sahibinin durumu yalnızca dünyadaki isimlendirmeye sınırlı kalmamakta, ahiretteki hükmü de aynı ilke doğrultusunda değerlendirilmektedir. Böylece esmâ ve ahkâm meselesi ile va'd-va'îd ilkesi arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır.

İnsan fiilleri ve özgür irade anlayışı da Mu'tezile'nin adalet düşüncesinin temel unsurlarından biridir. Mu'tezile'ye göre insan, fiillerini irade ve kudretiyle gerçekleştiren bir varlıktır. Bu anlayış, insanın sorumluluğunu temellendirmektedir. İnsan fiillerinde etkisiz veya mecbur kabul edildiğinde emir, yasak, sevap, ceza, övgü ve yergi anlamını kaybetmektedir. Bu sebeple Mu'tezile, insanın fiillerini kendisine nispet ederek sorumluluk düşüncesini korumaktadır. Aynı anlayış, siyasal sorumluluğun temellendirilmesine de imkân sağlamaktadır.

Mu'tezile'nin adil Tanrı anlayışı ile siyasal ahlak arasında da güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Allah'ın kabih fiil işlememesi, zulmetmemesi ve kullarına haksızlık etmemesi, zulüm ve haksızlığın gerçek failine nispet edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle siyasal alanda ortaya çıkan zulüm ve haksızlıkların ilahî takdir gerekçesiyle meşrulaştırılması mümkün görülmemektedir. Böylece Mu'tezile'nin adalet anlayışı, siyasal iktidarın fiillerinin de ahlâkî ve dinî sorumluluk açısından değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Mu'tezile'nin teopolitik yaklaşımı imamet, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, özgür irade ve adalet ilkeleri üzerinden daha belirgin hâle gelmektedir. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi yalnızca bireysel sorumluluğu değil, toplum düzenini ve yöneticinin konumunu da ilgilendirmektedir. Bu sebeple imamın adaleti, fıkı ve toplum üzerindeki etkisi hem dinî hem de siyasal sonuçlar doğurmaktadır.

Özgür irade anlayışının siyasal boyutu da dikkat çekmektedir. İnsan fiillerinin insana nispet edilmesi yalnızca bireyin dinî sorumluluğunu açıklamamakta, siyasal iktidarın uygulamalarının da ahlâkî ve dinî açıdan değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Erken dönem İslâm tarihinde bazı yöneticilerin uygulamalarını kader veya ilahî takdirle açıklama eğiliminde oldukları dikkate alındığında, Mu'tezile'nin cebr anlayışına yönelttiği eleştiriler daha anlamlı hâle gelmektedir. Bu bağlamda özgür

irade düşüncesi, siyasal otoritenin fiillerinin Allah'a nispet edilerek sorumluluktan uzaklaştırılmasına karşı önemli bir ilke niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak Mu'tezile'de esmâ ve ahkâm, dar anlamda bir isimlendirme tartışması değildir. Bu mesele, insanın dinî kimliğini, ahlâkî sorumluluğunu, ahiretteki durumunu, toplum içindeki yerini ve siyasal otoriteyle ilişkisini birlikte belirleyen kapsamlı bir kelâmî problem niteliği taşımaktadır. Büyük günah sahibinin fâsık olarak isimlendirilmesi, va'd ve va'îd ilkesiyle ahiret hükmüne, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesiyle dünyadaki dinî statüye, adalet ve özgür irade anlayışıyla da sorumluluk ilkesine bağlanmaktadır. Bu yönüyle Mu'tezile'nin esmâ ve ahkâm anlayışı, dinî hüküm ile siyasal-toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek oluşturmaktadır. Adalet, özgür irade, emr-i bi'l-ma'rûf ve imamet ilkeleri birlikte değerlendirildiğinde, bu anlayışın yalnızca bireysel dinî sorumluluğu değil, toplumsal düzeni ve siyasal meşruiyeti de etkileyen bir düşünce sistemi ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulkerim İskender Sarıca. *Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlahî Sıfatlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Abdunnasır Süt. *Basra ve Mu'tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Abdülkâhir el-Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11., 2023.

Adnan Demircan. "Hz. Ali'nin İktidar Yıllarında İslâm Toplumunda Siyaset". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013).

Ahmet Akbulut. "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1-4 (1989).

Ahmet Özel. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 06 Ekim 2025

Bekir Topaloğlu. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 05 Ekim 2025

Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 8. Basım, 2022.

Carl Schmitt. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost, 7. Basım, 2024.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî. *Hz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları (Kitâbü'l Meğâzî)*. çev. Musa K. Yılmaz. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

Ebû Ali el-Cübbâî. *Kitâbü'l-Makâlât*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr'üt-Taberî. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtunca. 4 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2022.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 20. Basım, 2026.

Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât. *Mutezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2024.

Ethem Ruhi Fıglalı. “Hâricîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 11 Aralık 2025

Fahreddin er-Râzî. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. thk. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2020.

Fahreddin er-Râzî. *Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut - Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2022.

Fahreddin er-Râzî. *Müslüman ve Müşrik Fırkaların İnançları*. çev. Faruk Sancar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. thk. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 5., 2020.

Hakan Atalay. “İlk Hâricîlerde (Muhakkime-i Ülâ) Tahkim – Tekfir İlişkisi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022).

Hamdi Akbaş - Ömer Sadıker. “Va'd ve Va'id Ekseninde İlahi Adalet” 3/2 (01 Aralık 2018), 485-492.

Hamdi Gündoğar. “Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi” 8/2 (01 Aralık 2004). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/222327>

Hasan Cansız. *Rü'yetullah Meselesi Çerçevesinde Kelam-Bilim İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Hızır Murat Köse. “Siyaset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 17 Ekim 2025

İbrahim Sarıtaş. “Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 59 (Eylül 2022), 202-225.

İhsan Süreyya Sırma. *Müslümanların Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan, 2017.

İlyas Çelebi. “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”. *Kelam el Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker, 11., 2022.

İlyas Çelebi. “Mu'tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 18 Ekim 2025

İlyas Üzüm. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 07 Ekim 2025

İrfan Abdülhamîd Fettâh. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 21 Aralık 2025

İrfan Abdülhamîd Fettâh. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts. Erişim 30 Mayıs 2026

Jacques Waardenburg. “Reform”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 19 Kasım 2025

Kâdî Abdülcebbâr. *Adalet ve Zulüm*. çev. Abdunnasır Süt - Erkan Baysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2023.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muhtasar fî Usûlîd-dîn*. ed. Muhammed İmâre. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.

Kâdî Abdülcebbâr. *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2023.

Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2014.

Kemâleddin Nureddin Mercûnî. *Neş'etü'l-fırak ve teferrûkiha*. Beyrut: Darül-Kütübil-İlmiyye, 2011.

Maksut Çetin. “Mu'tezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-Politik Nedenleri”. *Ekev Akademi Dergisi* 57 (Kasım 2013).

Mehmet Âkif Aydın. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 20 Mayıs 2026

Mehmet Ödemiş. “İslam Mezheplerinde İnsan Hürriyeti Hakkındaki İlk Tartışmaların Teo-politik Eleştirisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 88 (2021).

Mehmet Sönmez. *Sosyo-Kültürel Açından Mutezile ve Büyük Günah*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.

Muhammad Abu Al-Fath Bayanunı. “Hüküm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 07 Ekim 2025

Muhammed Ali es-Sâbûnî. *Safvetü't-Tefâsîr*. çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz. 7 Cilt. İstanbul: Ensar, 9. Basım, 2019.

Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan, 2017.

Murat Şengöz. “Teopolitik ve Eskatolojik İnançların Modern Siyaset ve Uluslararası Güvenlik Üzerindeki Rolü”. *Habitus* 6 (Mart 2025).

Mücteba Altındaş. “Va’d-Vaîd Konusunda Mâtürîdî’nin Mu’tezile’ye Yönelttiği Eleştiriler”. *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 61-86.

Orhan Aktepe. “Mutezile ve Ehl-i Sünnet’e Göre Va’d ve Vaid İlkesi” 9/1 (01 Şubat 2011), 157-178.

Orhan Şener Koloğlu. “Mu’tezile”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik - Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. ed. Ömer Türker. 1/16-38. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.

Osman Aydınlı. “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı” 1/2 (01 Aralık 2002).

Ramazan el-Bûtî. *Fıkhu’s Siyre*. İstanbul: Dönem, 1. Basım, 2016.

Sa’düddîn et-Taftâzânî. *Şerhu’l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2018.

Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî. *Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Selim Özarıslan. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Nobel, 6., 2022.

Seyyid eş-Şerif Cürcanî. *et-Ta’rifât*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.

Seyyid Şerîf Cürcânî. *Şerhu’l-Mevâkıf*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 3. Basım, 2025.

Sönmez Kutlu. “Mürchie”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 11 Aralık 2025

Şehristânî. *el-Milel ve’n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. Litera Kitap, 7., 2024.

Yusuf Şevki Yavuz. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts.
Erişim 05 Aralık 2025

Zemahşerî. *Mu'tezile Akâidi*. çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca.
İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

