

yımlanan *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse* adlı eser etrafındaki tereddütleri "Les usûl Al-Hamse du Qâdî Abd al-Ğabbâr et leurs commentaires" başlıklı makalesinde ele almaktadır (AI, XV [1979], s. 47-96). Judith K. Hecker, "Some Notes on Kitâb al-Tawlid from the Mughnî of the Qâdî 'Abd al-Jabbâr" başlıklı makalesinde (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II [1980], s. 281-319), *el-Muğnî*'nin IX. cildini teşkil eden "Kitâbü't-Tevlîd" in neşrinde tesbit ettiği bazı yanlış okumalara yönelik tasihî önerilerinde bulunmaktadır. Richard M. Frank, "The Autonomy of Human Agent in Teaching of 'Abd al-Ğabbâr" adlı makalesinde (*Le Museon*, XCV/3-4 [1982], s. 323-356) Kâdî Abdülcebbâr'ın insan fiili ve irade hürriyeti anlayışını incelemektedir. E. J. Rosenthal, müellifin imâmet görüşünü "Abd al-Jabbâr on the Imâmeh" başlıklı makalesinde (*Logos Islamikos: Studia Islamico in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. R. M. Savory - D. A. Agius, Toronto 1984, s. 207-218), B. Abrahamov ise *el-Muğnî*'ye dayanarak onun ecel konusundaki görüşlerini "The Appointed Time of Death (ağal) According to 'Abd al-Ğabbâr: Annotated Translation of Al-Mugni vol. XI. pp. 3-26" (*JOS*, XIII [1993], s. 7-38), lutuf kavramı hakkındaki görüşlerini de "Abd al-Jabbâr's Theory of Divine Assistance (Lutf)" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XVI [1993], s. 41-58) adlı makalelerinde ele almaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın i'câzû'l-Kur'ân'a dair görüşlerini Yûsuf Rahmân, "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbâr's l'câz al-Qur'ân" başlıklı makalesinde incelemiştir (*IS*, XXXV/4 [1996], s. 409-424). Abdülcebbâr hakkında Türkiye'de gerçekleştirilen çalışmaların bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Metin Bozkuş, *Kâdî Abdülcebbâr ve Tefsiri Tenzihu'l-Kur'ân anî'l-Metâin Adlı Eserinin Tahlili* (yüksek lisans tezi, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Sabri Ak, *Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile Tefsirindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbâr'da Adalet Anlayışı* (yüksek lisans tezi, 2000, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, I-XX, tür.yer.; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, neşreden giriş, s. 13-36; a.mlf., *Müşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, neşreden giriş, I, 7-68; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müâne* (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, I, 141-142; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-*

Mu'temed fi usûl'l-fıkḥ (nşr. Muhammed Hamdullah), Dimaşk 1384/1964, I, 7; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XI, 113-115; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 365-369, 382-391; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşım* (nşr. Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 97; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûl'l-tefsir*, Beyrut 1390, s. 34; a.mlf., *er-Red 'ale'l-manḥikıyyîn* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1993, I, 150; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVII, 244-245; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 533; Sübki, *Tabakât*, V, 97; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 354; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 112-113, 116-119; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 183; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 386-387; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfesssîn* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 59; Keşfü'z-zunûn, I, 165, 838; M. Steinschneider, *Polemiche und apologetische literatür*, Leipzig 1877, s. 114; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 344; İzzâhu'l-meknûn, I, 329; Hediyyetü'l-'ârifîn, I, 498-499; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifîn*, V, 78; Sezgin, *GAS*, I, 625-626; Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, I, 161-253; Abdüvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İl-mü usûl'l-fıkḥ* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83; Abdülfettâh Lâşin, *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdî 'Abdülcebbâr ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-belâğa*, Kahire 1978, s. 36-64, 815; Ahbârü'e'immeti'z-Zeydiyye (nşr. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 125; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara 1998, s. 36; İsmail Cerrahoğlu, "Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzihu'l-Kur'ân Anî'l-Matain Adlı Eseri", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V, Ankara 1982, s. 55-61; Metin Yurdagur, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV (1986), s. 117-136; S. M. Stern, "'Abd al-Djabbâr b. Ahmad", *Elr.* (İng.), I, 59-60; W. Madelung, "'Abd-al-Jabbâr", *Elr.*, I, 116-118; Cengiz Kallek, "Ca'fer b. Ahmed", *DİA*, VI, 545-546; Ahmet Akgündüz, "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî", a.e., X, 326-328; Saîd Murâd, "İbn Metteveyh", a.e., XX, 194; İlhan Kutluer, "İlhâd", a.e., XXII, 94.



METİN YURDAGUR

□ KELÂM. Tefsir, hadis, fıkḥ, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler telif eden Kâdî Abdülcebbâr bunların içinde önceliği kelâm ilmine vermiş ve esas olarak bu ilimde temayüz etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hale getirmiştir. Tercihlerinde daha çok Ebû Hâşim el-Cübâî'nin fikirleri ağırlık kazanmış, bundan dolayı yeni görüşleriyle değil eklektik yaklaşımla dikkat çekmiştir. Kâdî Abdülcebbâr meseleleri ele alırken önce karşıt görüşlere yer vermekte, Mecûsîlik, Brahmanizm, Yahudilik ve Hristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslâm mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sîfâtiyye, Mürcie,

Mücbire gibi adlarla muhaliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri de zikrederek bunları hükümsüz kılmak için Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralamaktadır. Daha sonra Mu'tezile içindeki fikir ayrılıklarına temas etmekte, belli başlı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin vefatından sonra onun yerine geçmiş olup Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcidir. Onun ardından gelen Mu'tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimlik ağır basmaktadır.

Genelde Mu'tezile inanç sisteminin beş esasın (usûl-i hamse*) oluştuğu kabul edilir. Kâdî Abdülcebbâr, bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Meselâ *el-Muğnî*'sinde mükellefin öğrenmesi vâcip olan dinî esasların tevhid ve adalet olmak üzere iki, *el-Muhtaşar*'da tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâî olmak üzere dört (I, 168), *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*'de ise tevhid, adalet, menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve va'id, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker olmak üzere beş olduğunu kaydeder (s. 122-123). Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamse'nin diğer esaslarını adalet içinde, dört kabul ettiği yerde ise şerâî içinde mütalaa eder. Bu arada diğer Mu'tezile âlimlerinin aksine tevhidi adaletin önüne geçirmekte ve birinci esas olarak zikretmektedir (ayrıca bk. *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 149; *el-Muhtaşar*, I, 178).

Bilgi Teorisi. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'nin XII. cildini ayırdığı bilgi teorisini "nazar" ve "mârifet" kelimeleriyle ifade eder. İlmi "ele aldığı konuda bilenin nefsinin mutmain kılan şey" diye tanımlar (XII, 13) ve onun itikad, akıl, ihâta, idrak, ispat gibi kavramlarla tanımlanmasının yanlış olduğunu söyler (a.g.e., XII, 16-22). İnsan bilgisini, duyu organları ile idrak edilen zaruri ve istidlâl yoluyla elde edilen müktesep kısımlarına ayırır (a.g.e., XII, 59-68). Aklın ontolojik bir varlığının bulunmadığını, dolayısıyla onun cevher, vasıta (alet), duyu, kuvve şeklinde adlandırılmayacağını söyler ve aklî "insanın düşünmesini sağlayan bilgilerin bütünü" şeklinde tanımlar (a.g.e., XI, 375). Akl yürütme dinî yükümlülüğü olan bütün insanlar için gerekli olup bunun aksi olan taklid haramdır. İnsanlar vahiy gelmeden önce akılları ile hareket etmek, onunla iyiyi ve kötüyü belirlemek durumunday-

dılar. Kâdî Abdülcebbâr, bilginin insanın fiili olmadığını ve kendiliğinden oluştuğunu söyleyen Câhiz ve Ebû Ali el-Esvârî'yi eleştirir. Nesnelerin gerçekliğini inkâr eden (Sûfestâiyye, Sümeniyye, şüpheci-ler), hakikatin insanın kabul ve inancın-dan ibaret olduğunu söyleyen (ashâbü't-tecâhül) ve bilginin duyuların idrakinden ibaret olduğunu iddia edenlerin (dehriyye) görüşlerini reddeder (a.g.e., XII, 54-58). Dinî konuların aklî ve naklî deliller kullanılarak temellendirilebileceğini söyler ve bunları akıl, kitap, sünnet ve iç-mâ şeklinde sıralar. Tevhid ve adaletin ak-la, esmâ ve ahkâmın (menzile beyne'l-menazileteyn) nakle, va'd ve va'id ile emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münkerin hem ak-la hem nakle dayandığını kaydeder. Ha-berin doğru veya yanlış olma ihtimali ta-şidiğini, doğruluğunun söyleyenin doğru sözlü olmasına bağlı bulunduğunu, bu kuralın Kur'an için de geçerli olduğunu ve onun doğruluğunun Allah'ın kabih iş yap-mayacağını, dolayısıyla yalan söylemeye-ceğini bildiren akılla onaylandığını söyler. Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla gelen sünnetinin delil olma yönünden Kur'an'la aynı konumda bulunduğunu ileri sürer (a.g.e., IV, 225, 384-385; XIII, 280; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 88; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 139; *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 1-9; Hüsni Zeyne, s. 59).

1. **Tevhid.** Kâdî Abdülcebbâr tevhidi "Allah'ın zâtına ait sıfatlarda ve bunlara ilişkin hükümlerde birleşmesi" şeklinde tanımlar ve tevhidin âlemin yaratıldığı, bir yaratıcısının bulunduğu, zâtî ve selbî sıfatların mevcudiyeti konularını kapsa-dığını belirtir (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 149; *el-Muhtaşar*, I, 178). Ona göre mükelleflere vâcip olan ilk iş Allah'ı tanımadır, bu ise istidlâlle mümkündür. İstidlâl cevher, araz ve cisimleri tanımlama başlar. Dış âlem hakkındaki bilgiler bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcıya muhtaç bulun-duğu sonucuna götürür (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 64, 95-115; *el-Muhtâşar*, s. 36-37). Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî diye ikiye ayıran Kâdî Abdülcebbâr zâtî sıfatları da sübûtî ve selbî olmak üzere gruplandırır. Sübûtî sıfatlar Allah'ın kâdir, âlim, hay, mevcûd, semî, basîr ve müdrîk oluşudur. Selbî sıfatlar ise O'nun ganî olması, cisim ve araz statüsünde bulunmaması, bir ol-ması ve görülmemesidir. Ayrıca el, yüz, göz, cenb, yemîn, sâk, mecî gibi haberiî sıfatları da bu gruba dahil eder. Zâtî sı-fatlar Allah'ın zâtının ayıdır, bu sebeple hâdis olamayacakları gibi zihnen de olsa zâttan ayrı kadîm mânalar şeklinde ka-

bul edilemezler. Çünkü bu durumda on-ları ya bir muhdisin yaratması ya da bir-den fazla kadîmin söz konusu olması ge-rekir. Fiilî sıfatlar ise mürid, kârih, fâil, mütakellim, muhsin, hâlik, râzık, musav-vir, âdil gibi kavramlardan oluşur. Bu tür sıfatlar hâdis olup Allah'ın onlarla veya zıtları ile nitelendirilmesi mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cüb-bâî'nin ortaya attığı ahvâl teorisinin Al-lah'ın zâtına bağlı olarak düşünüldüğü ve ilâve sıfatlar içermediği için kendi sıfat teorisine çelişmediğini kaydeder (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 151-232).

2. **Adalet.** Mu'tezile'nin hem ilâhî hem beşerî fiilleri temellendirmek üzere or-taya koyduğu bir esas olup Kâdî Abdül-cebbâr tarafından, "fâilin başkasına fay-da sağlamak veya karşılığını sonradan ödemek kaydıyla zarar vermek üzere yap-tığı her türlü hasen fiil" diye tanımlanır (*el-Muğnî*, VI/1, s. 48). Buna göre adalet bütün ilâhî fiillerin hikmetli ve isabetli olarak nitelendirilmesini, her türlü kabih, maslahata aykırı iş yapmaktan ve üzeri-ne düşeni (vâcib alellah) ihlâl etmekten tenzih edilmesini gerektirir (*el-Muhtaşar*, I, 169). Bu anlayış çerçevesinde Allah'ın fiilleri içinde kabih olanı yoktur. Kabih ola-rak nitelenen işler ya karşılığı verilerek üzere Allah tarafından yaratılır ki bu du-rumda onlar kabih değil hasen diye nite-lendirilir yahut da doğrudan insan tara-fından yaratılır, bu takdirde sözü edilen fiillerin Allah ile bir ilişkisi bulunmaz. Fiil "kudrete sahip bulunan fâilden meydana gelen eylem" demektir. Allah insana fiil yapma gücünü verdikten sonra onun et-kinliğine karışmaz. Artık fiil ya doğrudan insan tarafından yapılır (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı olarak insana nisbet edilir (el-fi'lü'l-mütevellid). Kâdî Abdülcebbâr adalet anlayışından doğan problemleri hü-sün-kubuh, salâh-aslah, yalan söz ve haksız hükümden berî olma, ebeveynin konumu sebebiyle müşriklerin çocuklarını cehenneme atmama, yalancı peygam-berlerin elinde hârikulâde işler yaratma-ma, insanları güçleri yetmediği ve bilme-dikleri şeylerden dolayı mükellef tutma-ma, yükümlülüklerini yerine getiren kişi-yi ödüllendirme, elem ve hastalıkları bir hikmet ve fayda gözeterek verme, nime-te karşı teşekkürü gerekli kılma şeklinde sıralamaktadır (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 123, 133; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 348-349).

Hüsün-Kubuh. "Güzellik ve çirkinlik" (meşrû olma veya olmama) anlamlarına gelen hüsün ve kubuh müstakil mânalar değil fiillere bağlı ve onları hasen veya ka-

bih kılan vasıflardır. Bundan dolayı fiiller onları bu şekle sokan hususlar sebebiyle hasen veya kabih olur. Bir fiili hasen kılan âmiller adalet, fayda, doğruluk ve iyi ola-nı tercihtir; kabih yapan âmiller ise zu-lüm, isabetsizlik (abes), yalan, küfrân-ı ni'met, cehalet, kötü olanı tercih, kötüyü emretme ve kişiyi gücü dahilinde olma-yan şeyle yükümlü tutmadır (*el-Muğnî*, VI/1, s. 61; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 309-310, 564-565). Fiil hakkında gerçekleşme-den önce iyi-kötü hükmü verilemez. Hü-sün ve kubuh fiillerde emir ve yasaktan önce olup onlar hüsün ve kubuh belirleyi-ci değil beyan edicidir. Güzellik veya çirkinliğini şeriatın tek başına tesbit ettiği fiillere "şer'î hasen" veya "şer'î kabih", zatı itibarıyla hasen veya kabih olan fiille-re de "aklî hasen" veya "kabih" denir. Fiil-lerde hasen ve kabih oluş ârızî olup fiilin kendisi bu vasıflardan önce de vardır. Bu sebeple Allah kabih fiile kâdirdir, fakat adaleti ve hikmeti gereği onu gerçekleşt-irmez (*el-Muğnî*, VI/1, s. 57-70; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 313-318).

Salâh-Aslah. Kulun salâhına olanı ya-ratma Allah'a vâciptir. Aslah olana gelince Bişr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Harb'in onaylamadığı, Bağdat Mu'tezilileri'nin ise dünya ve âhirete teşmil ettiği aslahla Kâdî Abdülcebbâr "mükellefin yapması daha uygun olan fiil" anlamını verir (*el-Muğnî*, XIV, 37) ve aslah olanı yapmayı Basralılar gibi dinî konularla sınırlandırır (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 133). Cansız varlıklar ve ölümlere yönelik bir salâh söz konusu ola-mayacağı gibi Allah için de söz konusu olamaz (*el-Muğnî*, XIV, 34-35). Allah'ın bü-tün fiilleri bir başkasına fayda sağlamaya yöneliktir. Bu anlamda salâh olanı yap-mak Allah'a vâciptir, aksi takdirde adale-ti ihlâl etmiş olur (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 133).

Lutuf. Kâdî Abdülcebbâr'a göre tevfiik, ismet ve izâhatü'l-ilel (engellerin kaldırıl-ması) terimleriyle de ifade edilen lutuf "kulu itaate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran şey" demektir. Lutuf Al-lah'ın, mükellefin veya bunlar dışında birinin fiili olabilir. Dırâr b. Amr ve Bişr b. Mu'temir'in aksine Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın fiili olan lutfun kudret değil ilim sıfatına râci olduğunu, tekliften sonraya ait bulunması durumunda O'na vâcip ola-cağını ve kuldan irade hürriyetini kaldır-mayacağını söyler. Lutuf sayesinde ula-şılan imanın sevabı ona mazhar olmadan elde edilen imandan daha azdır (*el-Muğ-nî*, XIII, 15-28; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 64, 519-520; *el-Muhtaşar*, I, 218).

Güç Yetmeyen Şeyle Mükellef Tutma. Teklif, fayda sağlamak yahut zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir fiili yapması veya terketmesi için başkasına bildirmek demektir. Bu tanıma göre teklifin meşakkat ve i'lâm olmak üzere iki unsuru bulunmaktadır. Teklif, mükellefin işlemekle terketmek arasında tercihte bulunmakla karşı karşıya getirilmesi, i'lâm ise bazan nasla, bazan da zaruri bilgiyle gerçekleştirilir. Teklifin sahih sayılabilmesi için mükellefin teklif edilen fiili işlemeye gücü yetmesi ve onu işleyecek vasıtalarla sahip bulunması, ayrıca mahiyetini bilmesi gerekir. Bu unsurlardan biri olmadan yapılan teklif güç yetmeyen şeyin teklifi (teklîf-i mâ lâ-yutâk) olup câiz değildir (*el-Muğnî*, XI, 367-372; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 401, 510-512).

Elem. Elem bizâtihi değil meydana geldiği konum açısından kabihtir. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ali ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hak edilmekten veya bedeli ödenmeden verilen acıları zulüm olarak nitelediğini ve bir elemnin zulüm olması durumunda kabihi olacağını söylediklerini belirtir. Mu'tezile'nin hâkim olan kanaatine göre ise elemneri asıl kabihi kılan şey onların abes konumunda bulunmasıdır (*el-Muğnî*, XIII, 227-229). Elemneri hasen kılan yönlere ise fayda sağlamaları, daha büyük bir zararı defetmeleri ve hak edilmiş bulunmalarıdır. Allah ya ivaz ödemek veya mükellefin ibret almasını sağlamak için elem verir. Kâdî Abdülcebbar, sadece başkalarına ibret olsun diye mükelleflere elem verilmesine karşı çıkar (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 485) ve Allah Teâlâ'nın, anne babalarının günahları sebebiyle müşriklerin çocuklarına azap etmesinin söz konusu olmadığını da söyler (*a.g.e.*, s. 477-483).

İvaz. Kâdî Abdülcebbar ivazı "tâzim ve iclâl şekilleri dışında bir yolla hak edilen menfaat" diye tanımlar (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 494). Hak edilen bir menfaat oluşu yönüyle ivaz sevaba benzemektedir. Ancak kendisinde tâzim ve iclâl olmaması ivazı sevaptan, hak edilmesi ise lutuftan ayırır. Âhirette verilecek ivaz dünyada çektilen eleme denk veya ondan fazla olmalıdır. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû'l-Hüzeyl'in aksine Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşüne katılarak ivazın devamlı değil bir defaya mahsus olduğunu ileri sürer. İvaz âhirete tehir edilebileceği gibi dünyada da verilebilir (*el-Muğnî*, XIII, 508-511; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 494-498).

Kader. Kaderiyye adı kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyen Mücbire'ye daha lâyıktır. Kader kavramıyla bazan beyan, bazan da bildirme ve haber verme kastedilir. Takdir kavramı "ibadetleri lutfetmek, mâsiyetleri beyan edip haber vermek" anlamında Allah'a izâfe edilebilir. Allah âdil ve hakim olduğu için kabihi fiilleri irade etmez ve yaratmaz. Çocuğun güzel davranışlarının babasına nisbet edilmesi gibi kulun güzel davranışları da Allah'a nisbet edilir. Gerçekte ise kulun iyilikleri de kötülükleri de kendisine aittir. Ayrıca Allah iyiliklerde onları emretme, kolaylaştırma ve lutfetme suretiyle bir katkıya sahiptir, kötülüklerde ise bunların hiçbirini bulunmamaktadır. İnsan iradî fiillerin konusu değil fâilidir. Allah insanlara kendi fiillerini gerçekleştirme gücünü verdikten sonra kulun eylemlerine karışmaz. Niyet, düşünce, inanç vb. kalbî fiillerin yanında organlara ait fiiller de insanın kudreti dahilindedir. Ondaki ihtiyar bazan iradeden, bazan da irade dışından kaynaklanır. Kulun iradesi fiilden önce ve fiille beraber vardır (*el-Muğnî*, IX, 12-25; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 324-327, 771-773; *Faḫḫ'l-i-tizâl*, s. 167-175; *el-Muhtaşar*, I, 208-215; Hânım İbrâhim Yûsuf, s. 67-148).

Nübüvvet. Nübüvvet, Allah'ın peygamber göndermesinin hasen niteliği taşıdığını, fiilen gönderdiğini ve peygamberlerin getirdikleri hükümlerin kabulünün vâcip olduğunu onaylamak demektir (*el-Muhtaşar*, I, 169). Peygamber gönderme lutf teorisine dayanmaktadır, insanların faydası bulunduğu için Allah bunu yapmak durumundadır. Peygamber gönderme her durumda değil bazı hallerde vâciptir (*el-Muğnî*, XV, 63). Akıl iyi ve kötü şeyleri icmâlî olarak bilebilir, peygamber ise bunların tafsilâtını bildirir. Resul ve nebî kelimeleri sözlükte farklı anlamlara gelmekle beraber terim olarak ikisi de aynı mânâyı ifade eder. Peygamberler mâsumdur, ancak nefret uyandıran değil sevabı azaltan küçük günahlar işleyebilirler. Allah peygamberlere doğruluklarını ispat için mucizeler verir. Mucize Allah'ın fiilidir. Allah, yalancı peygamberleri tekzip etmek için iddialarının aksine olan hârikulâde işler yaratmaz. Onları yalanlaması için isteklerini yapmaması yeterlidir. Mucize dışında hârikulâde fiil yoktur. Sihir gibi işler öğrenilip öğretilen sanatlardır. Göz. Muhammed'in nübüvveti Kur'an'la, gösterdiği mucizelerle ve mütevâtîr haberlerle sabittir; o kendisinden önceki bütün şeriatları neshetmiştir. Hz.

Muhammed'in en büyük mucizesi Kur'an'dır. Ona Kur'an dışında verilen mucizelerin bir kısmı istidlâl yoluyla, bir kısmı da zaruri bilgiyle bilinmektedir. Birincisine örnek ahkâm, helâl ve haram gibi konularda Kur'an'ın delil oluşu, ikincisine örnek az bir yemekle büyük bir topluluğu doyurması, davetine taşların katılması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi gibi hissî mucizeler gösterilebilir (*el-Muğnî*, XV, 7-29, 147-181; *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 563-567; *el-Muhtaşar*, I, 235; Abdülkerîm Osman, I, 90-107).

3. Menzile beyne'l-menziileteyn. Bu tabir, büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) imandan çıktığı, fakat küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğu inancını ifade eder. Mu'tezile bu kişiye fâsik demektir. Mürtekib-i kebîre uzak durulması gereken bir kimse olduğu için medih ve tâzime lâıyk görülen mümin; cenaze namazı kılındığı, müslüman mezarlığına defnedildiği için de kâfir hükmünde değildir. Kâfirler gibi fâsiklar da cehennemde devamlı kalacak, ancak kâfirin azabı daha şiddetli olacaktır. "el-Esmâ ve'l-ahkâm" diye de adlandırılan bu ilke aslında nassa dayalı bir mesele olup aklın belirleyeceği bir yönü bulunmamaktadır. Zira akla kalsaydı akıl bir dirhem sadakanın doğuracağı sevabın kelime-i şehâdetten, içki içmenin cezasının onu helâl görmekten daha çok olduğuna hükmederdi (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 137-149, 697-714; *el-Muhtaşar*, s. 243).

4. Va'd ve Va'id. Gelecekte başkasına bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın uzaklaştırılacağını bildiren haberlere va'd, yine gelecekte başkasına bir zararın dokunacağını veya ondan bir menfaatin esirgeneceğini bildiren haberlere de va'id denilir. Büyük günah, küfür, tövbe, itaatkâr olana sevap vermenin gerekliliği gibi konular bu esasa dahildir (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 134-136; *el-Muhtaşar*, I, 232-234). Bir fiilin Allah'ın va'dine veya va'idine konu teşkil etmesi için hasen veya kabihi olması yanında yapan kişinin bu fiili bilmesi ve yapmaya kudretinin bulunması gerekir. Kabihi fiiller küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük günahlar da küfür olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplandırılır (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 330). Nelerin günah olduğu, nelerin bu çerçevenin dışında kaldığı akılla değil nasla belirlenir. Allah'a ve Resulü'ne isyan eden, O'nun koyduğu sınırları aşan ve müminleri kasten öldüren kimseler ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Fâsik, ancak tövbe ettiği veya fâsıktan da-

ha büyük sevap kazandıran bir amel işle-diği takdirde affedilir. Âhirette günah ve sevapların eşit olması diye bir durum söz konusu değildir. A'râf cennette yüksek bir yer olup cennette cehennem arasında bu isimle anılan bir mekân yoktur. Dinen mükellef olmayan deliler ve çocuklar Allah'ın lutfuyla cennete gireceklerdir (a.g.e., s. 134-136, 330, 612-645; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 210-211; *el-Muhtaşar*, I, 232-234).

Kabir azabı Haşviyye'nin iddia ettiği gi-bi olmayıp ölümlerin geçici bir süre için di-riltirilerek âhirette çekecekleri azabın bir parçasına mâruz bırakılmaları, sonra da tekrar ölüm haline çevrilmeleri şeklinde olacaktır. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine ilişkin düşünce, başlangıçta Mu'-tezilî iken sonradan Cebriyye'ye geçmiş olan Dirâr b. Amr'dan kaynaklanmıştır (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 730-736; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 201-203; *el-Muhtaşar*, I, 248-249). Kabir azabı gibi naslarda yer alan hisâb, mizan, sırat vb. âhiret halleri de hak-tır. Mizanı maddî olarak düşünmek mümkün değildir (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 736; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 204-205; *el-Muhtaşar*, I, 249). O gün amel defterinin sayfaları açılacak, organlar konuşacaktır. Sıratın bazı haberlerde ifade edildiği gibi kıldan ince, kılıçtan keskin olması söz konusu de-ğildir. Bu meselede esas olan, "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu rabbin için kesinleşmiş bir hüküm-dür" (Meryem 19/71) âyetinde ifade edil-diği üzere onun bir geçit olmasıdır (*Şer-hu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 737-738; *Fazlû'l-i'ti-zâl*, s. 205-206; *el-Muhtaşar*, I, 249). Şefa-atı inkâr eden hataya düşmüş olur. Şefa-at, günahkârlara ve din düşmanlarına de-ğil Allah dostlarına ve sevap ehline tahsis edilmiştir. Büyük günah işleyenler tövbe etmedikleri sürece şefaate nâil ola-mazlar. Bu husustaki rivayetler sahih sa-yıldığı takdirde tövbe şartına bağlı olarak kabul edilmelidir (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-hamse*, s. 689-691; *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 207-209; Âişe Yûsuf el-Mennâî, s. 343-346).

5. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. İyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün önlenmesi görevinin mükelleflere vâcip olduğunda şüphe yoktur. Kâdî Abdülceb-bâr sosyal hayatta fayda ve zararı akılla belirlenebilecek konularda akılla, bunun dışındaki konularda ise vahiyle hüküm ve-rilebileceğini söyler (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-ham-se*, s. 141). Mâruflar vâcip olan ve olma-yan diye ikiye ayrılır. Münkerler ise büyük-küçük ayrımı yapılmaksızın göz önünde bulundurulur. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilebilmesi

için mâruf ve münkerin kesin olarak bi-linmesi, kötülüğün işleneceğine dair ha-zırlıkların yapılmış olması, gösterilecek etkinliğin daha büyük bir zararı doğuru-cu nitelik taşımaması, emir bi'l-ma'rûf yapana bir zararın gelmemesi, emir veya nehyin etkili olacağının galip zan olarak tahmin edilmesi gerekir (a.g.e., s. 141-146, 741-746; *el-Muhtaşar*, I, 248).

İmâmet. İmam, İslâm toplumunda ka-mu alanıyla ilgili hizmetleri yürütmek üzere görevlendirilen devlet başkanıdır. Toplumun böyle bir imama ihtiyacının bulunduğu aklın değil naslarla sabittir. Çünkü Allah koyduğu kuralların yerine ge-tirilmesini istemektedir. İmamın biat ve seçim yoluyla belirlenmesi gerekir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali bu yolla imam ol-muşlardır. Ali'den sonra gelen imam Ha-san ve Hüseyin'dir. Bunlardan sonra Ömer b. Abdülazîz gibi aynı yolla seçilip aynı davranışı sürdürenler meşrû imam-lardır. İmam nasla tayin edilmiş değildir. İmamın hür, akıllı, dindar, uhdesine veri-lecek görevi ifa edecek kudrette, güveni-lir ve âdil olması icap eder. Onun Kureys'e mensup bulunması, ümmetin en âlimi ve en faziletlisi olması konularında ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Aynı anda bir-den fazla imamın bulunması aklın müm-kündür. İlk Mu'tezilîler, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletliilerinin sı-rasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali ol-duğunu benimserken Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cüb-bâî'ye uyararak bunların durumlarının bir-birine yakın olduğunu, dolayısıyla arala-rında tercih yapılamayacağını söyler. Hâ-kim el-Cüsemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın öm-rünün sonlarında bu görüşünden vazge-çerek Resûl-i Ekrem'den sonra en fazi-letli kişinin Ali olduğunu söylediğini kay-detmektedir (*el-Muğni*, XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; *Şerhu'l-Uşûl-i'l-ham-se*, s. 750-763; *Teşbitü delâ'ili'n-nübüvve*, I, 245-247; Hâkim el-Cüsemî, s. 366).

Eserleri günümüze intikal eden en önemli Mu'tezile âlimi olan Kâdî Abdül-cebbâr'ın âhiret halleriyle ilgili açıklamaları ile aynı konularda Ehl-i sünnet kitap-larında Mu'tezile'ye nisbet edilen görüş-ler arasında Mu'tezile aleyhine olmak üzere farklılıkların bulunduğu göze çarp-maktadır. Kâdî Abdülcebbâr kabir aza-bının mevcudiyetinin, amel defteri ve amellerin tartılmasının, sıratın hak oldu-ğunu ve Mu'tezile âlimlerince kabul edil-diğini belirtmekte, ancak bu hallerle ilgili olarak bazı rivayetlere dayanan ayrıntıla-

rın ilmen sübût bulmadığını söylemekte-dir. Bu durumda Mu'tezile mensuplarının sözü edilen hususları kabul etmediğini ileri sürmek bir mezhep taassubu olarak değerlendirilmelidir (krş. Teftâzânî, s. 134, 137, 138).

Kâdî Abdülcebbâr kelâm ilmi yanında tefsirle de meşgul olmuş ve Kur'an-ı Ke-rîm'le ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Onun bu konudaki en hacimli eseri gün-ümüze ulaşmayan *el-Muhtâfi fi't-tefsîr*'i-dir. Bazı kaynaklarda yüz cilt hacminde olduğu ileri sürülen eser *et-Tefsîrû'l-ke-bîr* diye de anılır (Abdülfettâh Lâşîn, s. 72). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, tefsiri Bağdat'ta Nizamiye Medresesi'nin kütüphanesinde gördüğünü ve müellifin bunu Eş'arî'nin *el-Hâzin* adlı "beş yüz ciltlik" tefsirinden faydalanarak yazdığını, durumun farkına varan Sâhib b. Abbâd'ın Dârü'l-hilâfe Kütüphanesi'nde bulunan kitabı yaktırdığı-nı kaydeder (a.g.e., s. 71). Zâhid Kevserî ise Sâhib b. Abbâd'a nisbet edilen riva-yetin Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından uydurulmuş olabileceğini belirtir (*Tebyi-nü kezibî'l-müfterî*, s. 136-137). Abdülfet-tâh Lâşîn, Kâdî Abdülcebbâr'ın diğer ko-nularda olduğu gibi tefsir konusunda da Ebû Ali el-Cübbâî'yi takip ettiğini ve onun tefsirinden bolca nakillerde bulun-duğunu kaydeder (*Belâğatü'l-Kur'an*, s. 73). *el-Muğni*'nin XVI. cildini oluşturan *İ'câzü'l-Kur'an*'da bu tür nakillerde bu-lunulması bu görüşü desteklemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki önemli eserlerinden biri de *Tenzîhü'l-Kur'an 'ani'l-me'â'in*'dir. Mushaf tertibine gö-re yazılan eser dil, i'rab, üslûp ve muhte-va açısından çeşitli âyetlere yöneltilebilecek eleştirilere cevap vermekte, "mese-le" diye adlandırdığı problemli konuları dil ve i'tizâlî akide açısından izah etmeye çalışmaktadır. Müellifin tefsir konusun-daki diğer bir eseri de *Müteşâbihü'l-Kur'an*'dır. Zâhiri itibariyle anlaşılması zor ve akla aykırı gibi görünen âyetleri müteşâbih olarak niteleyen Kâdî Abdül-cebbâr bunları muhkem âyetler ve akfî ilkeler ışığında yorumlamaktadır. Ona gö-re müteşâbih âyetlerle kastedilenin ne ol-duğunu ve muhkemle müteşâbih arasın-daki farkı anlamadaki kriter akıldır. Kâdî Abdülcebbâr'ın bunların dışında *İ'câzü'l-Kur'an*, *el-Edille* ve *Şehâdetü'l-Kur'an* (Hâkim el-Cüsemî, s. 369) adlı eserleri de bulunmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'an-ı Kerîm'in muhkem ve müteşâbihiyle bir bütün oluşturduğunu, zâhiren çelişkili gibi gö-rünen âyetlerin aslında zıt ifadeler taşı-

madığını, tevhid ve adalet ilkelerine uygun düşen âyetleri aynen, aykırı gibi görünenleri ise te'vil ederek bu bütünlüğün elde edilebileceğini söyler (*el-Muğnî*, XVI, 394-395). Müellif, Kur'an'ı aslı kaynak olarak kabul etmekle beraber onun delil oluğunu aklı dayandırdığı için aklı ilk sıraya koyar. Ona göre insanlar Allah'ın varlığını, fiillerinin hikmete dayandığını, hiçbir zaman hikmetten ve hayırdan uzak bir fiil işlemediğini akılla tesbit edebilir. Hikmet, O'nun sözünde sadık olmasını ve yalancıların elinde olağan üstü fiil göstermemesini gerektirir. Kur'an'ın delil olması sıhhatinin bilinmesine, sıhhatinin bilinmesi ise fâilinin hakîm oluşuna bağlıdır. Bu da sadece akılla idrak edilebilmektedir (*Fazlû'l-i'tizâl*, s. 139). Kâdî Abdülcebbar'ın müteşâbih âyetler hakkında yaptığı bazı yorumları ise şöyledir: Allah'ın göklerde ve yerde olduğunu bildiren âyeti (el-En'âm 6/3) gökleri ve yeri bilmesi, muhafaza etmesi ve düzenlemesi; göklerin ve yerin nuru olduğunu belirten âyeti (en-Nûr 24/35) onları aydınlatıcı olması; arşa istivâ etmesi (el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59) istilâ ve duman halindeki semaya istivâ etmesi (Fussilet 41/11) onu yaratmayı dilemesi mânasına gelir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 225, 384-385; VI/1, s. 48, 57-70; IX, 12-25; XI, 367-375; XII, 13, 16-22, 54-68; XIII, 15-28, 227-229, 280, 508-511; XIV, 34-37; XV, 7-29, 63, 81, 147-181; XVI, 394-395; XX/1, s. 3, 17, 41-55, 198-215, 234-243; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl'l-ğamse*, tür.yer.; a.mlf., *el-Muhtâş*, s. 36-37; a.mlf., *Teşbî-tü delâ'il'l-n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut, ts. (Dârü'l-Arabiyye), I, 245-247; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (nşr. Adnân M. Zerzûr), Kahire 1969, I, 1-9; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13, 28; a.mlf., *el-Muhtaşar fi usûl'd-dîn* (nşr. Muhammed Âmare, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, tür.yer.; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139, 167-175, 201-209, 210-211, 348-349; a.mlf., *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'â'în*, Beyrut, ts. (Darü'n-nehdâti'l-hadîsiyye), s. 7-8, 488; Hâkim el-Cüsemî, *Şerhu'l-'uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 366-367, 369; İbn Asâkir, *Tebayün kezi'b'l-müfteri*, s. 136-137; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, İstanbul 1315, s. 134, 137, 138; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut, ts. (Dârü mektebeti'l-hayat), s. 7, 112; I. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî* (trc. Abdülhalîm Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 121-200; M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, Kahire 1381/1961, I, 391-403; Abdülkerim Osman, *Naẓariyyetü't-tektif ârâ'u'l-Kâdî 'Abdülcebbar el-ke'lâmiyye*, Beyrut 1971, I, 90-107; G. F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, London 1971, s. 17-26, 48-70, 129-139; J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study*

in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qadî'l-Qudât Abu'l-Hasan 'Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḏānī, Leiden 1976, s. 403-421; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978, s. 59; Abdülfettâh Lâşin, *Belâğatü'l-Kur'ân fi âşâr'l-Kâdî 'Abdülcebbar ve eşeruhü fi'd-dirâsâti'l-belâğa*, Kahire 1978, s. 71-73; Âişe Yûsuf el-Mennâi, *Uşûl'l-'akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'at'l-İmâmîyye*, Devha 1412/1992, s. 343-346; Hânım İbrâhim Yûsuf, *Aşlû'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile*, Kahire 1413/1993, s. 67-148; M. Schwarz, "The Qadî 'Abd al-Ğabbār's Refutation of the Aş'arite Doctrine of 'Acquisition (Kasb)", *JOS*, VI (1976), s. 229-263.



İLYAS ÇELEBİ

□ FIKIH. Kendinden sonraki nesiller üzerinde derin izler bırakan Kâdî Abdülcebbar'ın İslâmî ilimlere bütüncül bakışı sebebiyle fıkıh ve fıkıh usulü alanında da kelâm konularına yaklaşımının doğrudan sonucu olan önemli görüşleri vardır. Fıkıh usulü alanında *el-'Umed* ve *en-Nihâye fi usûl'l-fıkh* adlı iki eser kaleme alan, ayrıca *el-Muğnî'nin eş-Şer'iyyât* adını verdiği bir bölümünü (eserin XVII. cildi olarak neşredilmiştir) fıkıh usulü konularına ayıran Kâdî Abdülcebbar, kelâma dair diğer eserlerinde de yeri geldikçe fıkıhın çeşitli meselelerine dair görüşünü açıklamıştır. *eş-Şer'iyyât*'ta günümüze ulaşmayan ilk iki eserinden sık sık alıntılar yapıldığı gibi (meselâ bk. *el-Muğnî*, XVII, 102, 113, 115, 327) bunlardan özellikle *el-'Umed* mütekellimîn ekolünün klasik dört eserinden biri sayılmış ve sonraki fıkıh usulü düşüncesini derinden etkilemiştir.

Kâdî Abdülcebbar'ın fıkıh ve fıkıh usulüne bakışını delil anlayışı ortaya koymakta, delilleri hüccetü'l-akl, kitap, sünnet ve icmâ şeklinde dört başlık altında sıralaması da (*Fazlû'l-i'tizâl*, s. 139; *Şerhu'l-Uşûl'l-ğamse*, s. 88) aynı zamanda bir deliller hiyerarşisi anlamına gelmektedir. Müellif insan bilgisini zarurî ve müktesep olmak üzere iki kısma ayırır. Zarurî bilgiler insanın özel bir çaba harcamaksızın elde ettiği, müktesep bilgiler ise gayret gerektiren, delile dayalı bilgilerdir (*el-Muğnî*, XVII, 284-285). Bu ayırım, onun düşünce sisteminde önemli bir yeri olan akliyyât-şer'iyyât ayırımıyla da yakından ilgilidir. Akliyyât (makulât) ve şer'iyyât (sem'iyyât) alanları arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcut olup akliyyât önce gelir ve şer'iyyât ona ilâvede bulunur. Bu ilişki biçimi, esasen makulât alanına ait olan akîde ve hüsün-kubuh meselesinde çok açık biçimde görülür.

Kâdî Abdülcebbar'ın, düşüncesinin postülları olarak kabul edilebilecek iki

temel inancın bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi Allah'ın her yönden bir olması (tevhid), ikincisi insanın sorumlu bir varlık olmasıdır (adalet). Böyle olunca insanın özgürlüğü, onun sorumlu olmasının ön şartı olduğu gibi aklı da özgürlüğü ve sorumluluğu kavrama ve ilâhî hitabı anlamanın ön şartı olarak vahiyden evvel gelir. Akıl, diğer delillerin delil olarak teşhis edilebilmesi ve geçerli olabilmesinin ön şartı olarak anlamlı ve önemli olduğu gibi akıl tarafından teşhis ve kabul edilmiş olan diğer deliller de kendi alanlarında en az akıl delili kadar tayin edici bir önem taşır. Akıl din kurmaz ve din getirmez; ancak dinin anlaşılması ve yaşanması için gerekli olan esasları hazırlar. Bundan dolayı akıl ile sem' arasında hüsün-kubuh noktasında bir uyuma bulunmakla birlikte sem', içinde taşıdığı unsurlar itibarıyla hep akla uygun olmak durumunda değildir; hatta akılla çelişen unsurlar da içerebilir. Aklın bu durumda vazifesi, kendi hükmüyle çelişse bile sübûtuna kâil olduktan sonra kendi hükmünü terkederek sem'i kabul etmektir. Sem' kabul edildikten sonra akıl yine devreden çıkmaz; önce insanla sem' arasında irtibatı kuran akıl daha sonra da sem' ile hayat arasındaki irtibatı kurarken devreye girer. Bu seviyede aklın devreye girmesi kıyas ve ictihad deliliyle olur.

Fıkıhtaki delilleri ele alış şekli hüsün-kubuh anlayışı ile doğrudan irtibatlı olan Kâdî Abdülcebbar, esas itibarıyla fiillerdeki iyilik ve kötülüğü onların insanla irtibatları içerisinde ortaya çıkan sonuçları, yani fiillerin bir tür kesbleri olarak görür. Bir fiil, insanlar tarafından zararlı kabul edilen bazı sonuçlar ortaya çıkardığı için zararlı olarak görülmekte, bu zarardan dolayı da ona kötü denilmektedir. Bu durumda kubuh, kendisinde var olan veya fiillerin aynen taşıdığı bir vasıf olmayıp insanlar açısından onun kazandığı konumu veya yeri belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh bir tür nisbet meselesi olmakta, bunların nesnel varlığı tartışmasız olarak kabul edilmekle birlikte ontik durumları fiillerin dahil oldukları ilişki düzenine irca edilerek onların ahlâkî değerleri bu düzen içerisindeki yerlerinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır (*el-Muhtaşar*, I, 211). Buna göre hüsün ve kubuh akıl tarafından bilinebileceğini kabul etmek, bir fiilin dahil olduğu ilişki düzeni içerisinde insan açısından ortaya çıkacağı sonucun bilinebilmesi demektir.