

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 yalancılara 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-Uşûli'l-ğamse*, tür.yer.; a.mlf., *el-Muhtâş*, s. 36-37; a.mlf., *Teşbi-tü delâ'ilü'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 fî uşûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Âmare, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhid* 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'bi'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. (Dâru 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 'Abdulcebbar 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 fî âşârî'l-Kâdî 'Abdulcebbar ve eşeruhü fi'd-dirâsâti'l-belâğa*, Kahire 1978, s. 71-73; Âişe Yûsuf el-Mennâi, *Uşûlü'l-'akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'atü'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-Ğabbâr'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 fî uşûli'l-fıkıh* 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-Uşûli'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.

Kâdî Abdülcebbar şer'î hükümler olarak bilinen mubah, nedb, vücûb gibi kavramları da aynı zeminde temellendirir ve fiilin nedb, hurmet gibi şer'î sıfatının üçüncü şahıstan gelen övgü, yerme, tehdit türündeki tavrıdan doğduğunu söyler. Mubah, mendup ve vâcib fiiller iyi olmaları açısından müşterek olsa da üçüncü şahsın bunların yapılmasına ilişkin talebinin muhtelif derecelerde bulunması yönüyle birbirinden ayrılır. Bir fiilin iyi olup olmadığını bilebilen akıl, onun dindeki yeri konusunda herhangi bir hüküm veremeyerek bunu sem'e bırakmakta, sem' de onu fiiller arasında bir derecelendirme yaparak bildirmektedir (*el-Muğnî*, XVII, 243). Böylece şer'î hükümle hüsün-kubuh meselesi arasında, bir ileri safhada da Mu'tezilî anlayışla fıkıh arasında irtibat kurulmuş, akıldan vazgeçmeksizin sem'e bir yer açıldığı gibi sem'iyyatta mevcut olan da muhafaza edilmiş olmaktadır.

Sem'i delillerin neler olduğunu ve niçin bunların böyle olması gerektiğini ayrıca temellendirme ihtiyacı duymayan Kâdî Abdülcebbar, kendi zamanına kadar ulaştığı haliyle Mu'tezilî ulemânın da kabul ettiği kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad olarak sıralanan delillerden her birinin ne anlamda delil olduğunu ve bu delillerin hükme delâlet cihetini döneminde ortaya çıkan sorular çerçevesinde ve Mu'tezilî gelenek içerisinde ele alır.

Kâdî Abdülcebbar dilin mahiyeti, lafız-anlam ilişkisi konusuna ayrı bir önem verir ve bunu birinci delil olan Kur'an'ın anlaşılması sorununun bir parçası, hatta ön şartı olarak görür. Kur'an'da anlamsız herhangi bir şeyin bulunmadığı, onda mevcut her âyetin bir şeye delâlet ettiği hususunda herkesin görüş birliği içinde olduğunu söyleyen müellife göre lisanî ifadeler, taşıdıkları anlamları kendi başlarına belirtmekte yeterli değildir; çünkü öncelikle dil karşılıklı anlaşma neticesinde ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı dildeki herhangi bir ifadenin mutlak veya tabii bir anlamından bahsedilemez. Söz söyleyenin (mütakellim) o sözle alışlagelmışin dışında başka bir şeyi kastetme ihtimali her zaman mevcut olduğundan söyleneni anlamak isteyen muhatabın daima mütakellimin kastını ve muradını dikkate alması gerekir. Söylediğinin anlaşılmasını isteyen mütakellimin de ya sözde veya söz dışı başka bir vasıta ile kastının ve muradının ne olduğunu gösteren bazı karîneleri sevketmesi gerekir. Aksi takdirde sözün anlaşılması mümkün olmaz. Ancak sözün söyleyenin kastını ifa-

dede tek başına yeterli olmadığını söylemek iletişimde muhataba tayin edici bir yer vermek anlamına gelmekte, bu da onun sözden istediğini anlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunun için de Kâdî Abdülcebbar, burada muhatap açısından ortaya çıkacak olan keyfiliği, hüsün-kubuh meselesinde takındığı tavırla ve akla verdiği yerle dengelemeye çalışır. Buna göre hitap bir yönüyle maslahatla ilgili olmak, hatta maslahata dayanmak zorunda olduğu gibi diğer yönüyle iyilik ve kötülük vahiy olmandan da akılla bilinebilir. Bunlar hitaptaki kastın ve muradın anlaşılmasının tabii karîneleridir. Bu yönden tek başına lisanın, kastı ve muradı ifadede yeterli olması mümkün görülmediği gibi lisanî olan vahyin de maslahatı dikkate alan akıl olmaksızın anlaşılması mümkün olmayacaktır (*a.g.e.*, XVII, 13). Bundan dolayı müellif, bütün olarak Kur'an ve şer'î hükümlerin hepsinin inşâ olmayıp ihbar olduğu, yani vahiy öncesi mevcut olan, ancak bilinmesi için akla ve aklın da görebilmesi için vahye ihtiyaç hissedilen iyi ve kötünün bildirilmesi anlamına geldiği görüşünü savunmaktadır. Burada ayrıca Hz. Peygamber'in beyanını ve icmâ Kur'an'ın anlaşılması konusunda dil dışı karîneler olarak dikkate alıp hitabın anlaşılmasındaki muhtemel keyfiliğin aşılmasında onlara da önemli bir rol yükler.

Lafız-anlam ilişkisine dair yukarıdaki yaklaşımını Kâdî Abdülcebbar şer'î delillerin alt konularına da yansıtır. Meselâ her ne kadar emri ve nehyi haberdan ayırsa da sonuçta bunları bir tür haber olarak kabul etmektedir (*a.g.e.*, XVII, 23, 104, 113). Buna göre bir kimseye "şunu yap" demek "şunu yapmanı istiyorum" demektir. Emir sığa olarak kendinde bir isteği ifade etmekle birlikte bir icabı taşımakta, ona icap gücünü veya vasfını dil dışı faktörler vermektedir (*a.g.e.*, XVII, 113). Yani Kâdî Abdülcebbar'a göre emir icap ifade etmez; bu anlamda emrin mutlak bir mücebbinden de söz edilemez; emir sığasındaki ifadeler muhtelif mücebblere sahip olabilir; bunlardan sadece biri vücûbdur. Emir sığasında gerçekleşen bir ifadenin vücûb ifade etmesi için mükellefin emredileni yapacak durumda olması ve yapacak durumda olduğunu, emredileni yaptığı takdirde bir mükâfat elde edeceğini veya yapmaması halinde bir ceza ile karşılaşacağını, nihayet yapılması emredilen fiilin ne olduğunu açık ve kesin bir şekilde bilmesi gibi şartlar aranır (*a.g.e.*, XVII, 126).

Din kıyamete kadar geçerli olduğu için onun anlaşılması ve ona uyulmasının sahih bir yolu olmalı ve hayatla din arasında gerçek bir ilişki kurmanın herkesi bağlayıcı bir vasıtası bulunmalıdır. Bu vasıtanın icmâ olduğu kanaatini taşıyan Kâdî Abdülcebbar (*a.g.e.*, XVII, 200) icmâ iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi ammenin ve ulemânın birlikte ulaştığı icmâdır ki müellif bunu tevâtürle eş anlamlı olarak kullanmaktadır. İkincisi sadece ulemâ arasında oluşan ittifaktır. Bunun ön şartı ise ammenin bu konuda elde edilen bilgiye ulaşma imkânına sahip bulunamayışdır. Bu şekilde gerçekleşen icmâ zorunlu ittibâ gerektirdiğinden bütün ümmetin ittifakı olarak kabul edilebilir (*a.g.e.*, XVII, 247).

Gerçekleşmiş bir icmâ ona uyması mümkün olan herkes için hüccettir (*a.g.e.*, XVII, 209). Yüce Allah, muhatapları müminlerin yoluna uymakla ve bundan ayrılmamakla yükümlü tutmuştur (*en-Nisâ* 4/115). Burada söz konusu olan bütün müminlerdir; müminlerin büyük bir kısmının ittifakı bunu bağlayıcı kılmak için yeterli değildir. Yine icmâda dikkate alınması gereken bir husus da icmânın kalplerde değil herkesin görüp anlayabileceği bir beyanla gerçekleşmesinin gereğidir. Ancak bu beyanın mutlaka sözlü olması icap etmez; fiilî olarak veya karşı çıkma imkânı bulunmasına rağmen karşı çıkılmayarak da gerçekleşebilir. Bu durumda onların kalben muhalif olup olmadıkları dikkate alınmaz. Öte yandan şahısların muhtelif şekilde gerçekleşen beyanını anlamada hayat tarzlarını bilmenin önemli bir yeri vardır (*a.g.e.*, XVII, 210).

Kâdî Abdülcebbar'a göre icmâ ümmetin ittifakıdır ve ulemâ da bu ümmetin bir unsuru olarak bunda pay sahibidir. Çünkü ümmet en azından ana hatlarıyla neyin dine ait olduğunu bilmek durumundadır, bundan dolayı bütün ümmetin ittifakının yerini ulemânın ittifakı dolduramaz (*a.g.e.*, XVII, 212). Gerçekleşmiş olduğu kesin şekilde bilinen bir icmâdan sonra beyan edilen bir görüş şâz sayılarak dikkate alınmaz. Kâdî Abdülcebbar, gerçekleşmiş olan bir icmâdan sonra ona aykırı bir icmâ, Mu'tezile imamlarından Ebû Abdullah hilâfına ve Ebû Ali'nin tavrına uygun olarak geçerli görmez (*a.g.e.*, XVII, 220-221). Akıl alanda olduğu gibi şer'î alanda da herkesin kolayca bildiği ve bilmesi gerekli olan zaruri bilgilerin yanı sıra bazı hususlar vardır ki bunlarda doğrudan bilgi edinme imkânı yoktur; bu alanda mevcut emâre ve işaretlerden

hareketle bazı bilgilere ulaşılır. Bu tür bilgilere ulaşmanın en yaygın ve güvenilir yolu kıyastır. Kıyas bir delile istinaden yapıldığı için insanın hevâ ve hevesinin devre dışı kalmasını sağlar.

Kâdî Abdülcebbar, kıyası da ichtihadı da Kitap ve Sünnet'in fer'i olarak ele almakla birlikte onu akfî olarak kabul eder; her ikisi de fikir ve nazardır. Ancak kıyas delillerde, ichtihad ise emârelerde fikirdir (a.g.e., XVII, 288, 331). Nazar ve fikrin kendisi mutlak anlamda insanı kesin bilgiye ulaştırmaz; bundan dolayı bunların kayıt altına alınması, bazı formel şartlara tâbi tutulması gerekir. Bu durum sadece şer'î alan için değil akfî alan için de geçerlidir. Kıyasın tek olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar akfî kıyasla şer'î kıyas arasında bir ayırım yapmaz; bunların süreti aynıdır (a.g.e., XVII, 280). Bilgide müktesep zarurî olan arasında da fark yoktur. Böyle olunca akfî alanda sıhhati belli olan bir bilgi elde etme yolu aynı şekilde şer'î alanda da geçerlidir. Zarurî olanlarla taabbüd gerçekleştiği gibi müktesep olan bilgilerle de taabbüd gerçekleşmektedir (a.g.e., XVII, 276-278).

Kıyas için gerekli olan en önemli şart bir asıl ve asılda bulunan illettir. Asıl kitap, sünnet ve icmâdan herhangi biriyle sabit olan bir hükümdür. İlet, hükmün sebebi gösterilerek bizzat şâri' tarafından belirtilebileceği gibi nassın doğrudan olmayan bir ifadeyle illete tembih etmesi de muhtemeldir. Bu tembihi dikkate alıp illet olarak değerlendirmek fukahânın işidir. İlet tesbitte üçüncü bir yol, asılda bulunan bazı vasıfların onda belirtilen hükme illet olabilmesi durumudur. Burada eğer birden çok vasıf varsa duruma göre bunların bir kısmı dikkate alınabileceği gibi bazan sadece biri illet olarak görülebilir. Aynı şekilde açıkça illet sayılabilecek birden fazla husus söz konusu olabilir; bu durumda illet olma ihtimali en zayıf olanlar çıkarıldıktan sonra illet olma ihtimali en yüksek olanı illet kabul edilir (a.g.e., XVII, 332-333).

Kâdî Abdülcebbar, ichtihadı aynen kıyas gibi dinin hayatla irtibatının kurulmasının zorunlu bir yolu olarak görür. Ona göre dinle hayat arasında irtibat kurarken de insanın karşısına üç ayrı seviyede delil çıkar. Bunlardan birincisi nas şeklindedir ve ilgili olduğu konu hakkında açık bir hüküm ifade eder. Burada tartışmasız bir şekilde delilin zâhirine bağlı olarak hüküm verilir. İkincisi kıyastır. Hakkında hüküm bulunan bir şeyle hakkında açık hüküm bulunmayan bir şey arasında hükmün

varlığına esas teşkil eden hususun (illet) ayniyeti tesbit edildiğinde birincisinin hükmü ikincisi için de geçerli kılınır. Üçüncü durumda ise nasta bulunan bazı emâreleri dikkate alarak aralarında kıyası mümkün kılacak bir illetin bulunmadığı hallerde emârelere dayanıp bir hüküm vermektir ki burada emâre, insanda bu konu hakkında bir zann-ı gâlib oluşturmayı sağlar. Bu zann-ı gâlibe dayanarak hakkında açık nas bulunmayan konulara dair bir hükme ulaşılır ki buna ichtihad denilmektedir. İchtihad bir taraftan insanın tabii bilme yollarından birisi, diğer taraftan dinle hayat arasında alâka kurmanın zarurî bir yoludur. Birinci ve ikinci alanlarda ihtilâf câiz olmazken üçüncüsü bir ihtilâf alanıdır ve bu alanda ihtilâf câiz, hatla gereklidir (a.g.e., XVII, 281). Kâdî Abdülcebbar bu anlamda her müctehidin ulaştığı sonuç ne olursa olsun isabet ettiğini kabul eder.

Her ne kadar fıkın temel meselelerine kendinden önceki Mu'tezile imamlarının geliştirdiği düşünce çerçevesinde yaklaşırsa da Kâdî Abdülcebbar tamamen onlara bağımlı bir tavır içinde değildir. Müellif kelâm anlayışıyla bütünlüğü kurmaya ve iç tutarlılığa ayrı bir önem vermiş ve yeri geldikçe Mu'tezile ulemâsının görüşlerini de eleştirmiştir (a.g.e., XVII, 55-57, 298-301). Kelâmcı kimliğiyle fıkıh usulünün meselelerine bakışı usulcüler arasında geniş ilgi uyandırmış ve bu alana önemli bir katkı sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, tür.yer.; a.mlf., *el-Muhtaşar fi Uşûlî'd-dîn* (nşr. Muhammed Amâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, 168-253; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûlî'l-ğamse*, s. 88, 606-607; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl ve Şabâkatü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 139-169; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûlî'l-fıkıh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384-85/1964-65, I-II, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, II. cild sonunda s. 5-46; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhîş* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâfî - Şübe'yr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 209-216; İbn Haldûn, *Muqaddime*, III, 1065-1066; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûlî'l-fıkıh* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 83-85; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *el-Fikrû'l-uşûlî, dirâse tahlîliyye nakdiyye*, Cidde 1984, s. 191-223; Ali b. Sa'd ed-Düveyhî, *Ârâ'ü'l-Mu'tezile el-uşûliyye*, Riyad 1415/1995; Yüksel Macit, *Mu'tezilenin Fıkıh Uşûlû Anlayışı* (doktora tezi, 2000), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Bernand, "L'igmâ chez Abd al-Gabbâr et l'objection d'an-Nazzâm", *StI*, XXX (1969), s. 27-38; a.mlf., "Nouvelles remarques sur l'igmâ chez le Qâdî 'Abd al-Gabbâr", *Arabica*, XIX, Leiden 1972, s. 78-82.



TAHSİN GÖRGÜN

Diğer Dinler. *el-Muğnî* adlı kitabının çeşitli bölümlerinde diğer dinlerle ilgili görüşlerine de yer veren Kâdî Abdülcebbar, eserin V. cildini büyük ölçüde tevhid inancına aykırı bulduğu din ve mezheplere ayırmıştır. Özellikle nübüvvet müessesesi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle bağlantılı olarak Ehl-i kitap ve diğer din mensuplarıyla ilgili görüşlerini *Tegbîtü delâ'ili'n-nübüvve*'sinde bulmak mümkündür. Ayrıca öğrencileri tarafından şerhedilip düzenlenen ve kendisine nisbet edilen *Şerhu'l-Uşûlî'l-ğamse* ile *el-Mecmû' fi'l-muhtâf bi't-teklîf* adlı eserlerde konuyla ilgili açıklamalar mevcuttur. Abdülcebbar'ın yetiştirme tarzı, seyahatleri ve ifa ettiği görevler, onun eski dinlerden ve bunlara karşı yöneltti eleştirilerden haberdar olmasını sağlamıştır. Kendisinden önce Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî, Ali b. Rabben et-Taberî, Ebû İshâ el-Verrâk ve Câhiz gibi âlimler de bilhassa Ehl-i kitaba ve diğer din mensuplarına karşı bir literatürün günümüze kadar gelen örneklerini vermişlerdi.

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*'nin V. cildinde öncelikle tevhid inancına aykırı bulunduğu düalist inanç sistemlerini (Seneviyye), Mecûsiliği, Hristiyanlığı, Sâbîliği ve Câhiliye Arapları'nın inanışlarını ana hatlarıyla ele alarak incelemiştir. İran ve Hint dinlerinde onun kaynaklarını büyük ölçüde, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin günümüze kadar gelmeyen *Kitâbü'l-Ârâ' ve'd-diyânât*'ı ile Ahmed b. Hasan el-Mismaî, Ebû İshâ el-Verrâk ve Ebû Saîd el-Husrî'nin adlarını vermediği eserleri teşkil etmiştir.

Seneviyye'yi oluşturan mezhepler bazı hususlarda görüş ayrılığına düşseler de Kâdî Abdülcebbar hepsinin düalist mahiyetli bir inanç taşıdığını, onlardan Mâniyye'nin (Mâneviyye, Maniheizm) âlemin nur ve zulmet olmak üzere kadîm ve ezeli iki prensipten yaratıldığına, bu iki aslın da farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak yaratılışı sağlamakta iki kadîm aslın bir araya gelme ve ayrılma hususunda görüş ayrılığına düştüğünü belirtmiştir (*el-Muğnî*, V, 9-15). Aynı inanç sistemini benimseyen Mezdekiyye, kadîm asıllardan nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğeriyle uyum halinde hareket ettiğine, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmıştır. Deysâniyye nurun hayat, kudret, ilim ve fiil sahibi iken karanlığın ölü, acz ve hareket-sizlik gibi eksik nitelikler taşıdığını kabul ederken Merkûniyye (Marcionites), birbiri-