

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELÂM)
ANABİLİM DALI

KADI ABDÜLCEBBAR'DA LÜTUF TEORİSİ

Doktora Tezi

Mahsum AYTEPE

Ankara-2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELÂM)
ANABİLİM DALI

KADI ABDÜLCEBBAR'DA LÜTUF TEORİSİ

Doktora Tezi

Mahsum AYTEPE

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Ankara-2014

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
------------	----

KISALTMALAR.....	VI
------------------	----

GİRİŞ

ANA İLKELERİYLE LÜTUF TEORİSİ VE İNÂYET DÜŞÜNCESİ İLE MUKAYESESİ.....	1
--	---

1. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİNİN TEMELLERİ

1.1. LÜTUF VE İLAHÎ ADALET	41
1.1.1. İrade.....	43
1.1.2. Kudret.....	53
1.2.LÜTUF VE İNSAN EYLEMLERİ (<i>EF'ÂL-İ 'İBÂD</i>).....	69
1.3.LÜTUF VE İNSANIN YÜKÜMLÜLÜKLERİ (<i>TEKLÎF</i>).....	83

2. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİ VE GERÇEKLEŞME KOŞULLARI

2.1. LÜTFUN ANLAMİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	97
2.1.1. Lütfun Anlamı ve Hakikati.....	97
2.1.2. Lütfun Kavramsal Çerçevesi (<i>tevfik, 'ismet, maslahat, illetleri gidermek</i>)	108
2.2. LÜTFUN İŞLEVİ.....	129
2.3. LÜTFUN KAYNAKLARI.....	139
2.4. LÜTFUFTA DEĞİŞİKLİK (<i>BEDEL</i>) PROBLEMİ.....	145
2.5. LÜTFUN SİHHAT ŞARTLARI.....	149
2.5.1. Lütfun Daha Önce Gelmesi (<i>Takaddüm</i>)	150
2.5.2. Lütfun iyi (<i>hasen</i>) olması.....	154
2.5.3. Temkin.....	156
2.5.4. İhtiyar.....	161
2.5.5. Bilgi.....	165

2.5.6. İrtibat (<i>Taalluk</i>).....	170
2.6.LÜTUFTA VÜCUBİYET PROBLEMİ.....	171
2.6.1. Vücubiyet Probleminin Genel Çerçevesi.....	172
2.6.2. Vücubiyeti Delillendirme Problemi.....	182
2.6.2.1. Aslah İlkesi.....	182
2.6.2.2. Sevap İlkesi.....	196
2.6.2.3. Lütuf İlkesi.....	205
2.6.3. Lütfun Vücubiyetinin Genel Çerçevesi.....	216
2.6.3.1. Lütfun Olmaması.....	216
2.6.3.2. Lütfun Kötü Olması.....	217
2.6.3.3. Lütfun Teklife İlet Olması.....	220
2.7. LÜTFUN SEM' İLE İSPATI.....	222

3. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİYLE TEMELLENDİRİLEN KONULAR

3.1.KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	234
3.1.1. Kötülük Probleminin Genel Çerçevesi.....	234
3.1.2. Kadı'da Kötülük Problemi Örneği Olarak Acılar (<i>Âlâm</i>).....	240
3.1.3. Acıyı (<i>Elem</i>) Kötü Yapan Durumlar	243
3.1.3.1. Acının Zulüm Olması.....	243
3.1.3.2. Acının Abes Olması.....	247
3.1.4. Acının Lütuf Değeri Kazanması.....	248
3.1.5. Kötülük Probleminde Lütuf Oluşu Tartışmalı Konular.....	270
3.1.5.1. Hastalıklar.....	272
3.1.5.2. İnkâr Edeceği Bilinene Yapılan Teklif.....	277
3.1.5.3. Şeytanın Çağrısı (<i>Vesvese</i>).....	281
3.1.5.4. Şehvetin Fazlalığı.....	286
3.2.ŞERİATIN LÜTUF OLMASI.....	290
3.2.1. Şeriatın Lütuf Yönünü Rasyonelleştirme Problemi.....	296
3.2.2. Şeriatın Lütuf Yönü Olarak Maslahat-Mefsedet Diyalektiği.....	296
3.3.NÜBÜVVETİN LÜTUF OLARAK GEREKLİLİĞİ.....	305
3.4.BİLGİNİN LÜTUF OLARAK ZORUNLULUĞU.....	315

3.4.1. Bilginin Zorunluluğunun İleti Olarak Lütuf	315
3.4.2. Bilgi Aracı Olarak Hâtırın Lütuf Olması.....	322
SONUÇ	326
ÖZET	333
ABSTRACT	334
BİBLİYOGRAFYA	336

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinin özelde de Kelâm'ın daha çok Mu'tezile ile tarihsel süreç içinde oluşturduğu düşünsel müktesebat, modern Batı düşüncesiyle evrensel ölçekte karşılaşan müslümanlar için özel bir anlam ifade etmektedir. İnsanlığın karşılaştığı ve çoğu çözüm bekleyen buhranlar hakkında düşünce tarihimizde bulduğumuz engin fikriyat, entellektüel köklerimizi yeniden yorumlama çabalarını motive etmektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın lütuf kavramı ekseninde yaptığı ve bizim teori olarak takdim ettiğimiz açıklamalar, sadece yaşadığı zamana kadarki düşünsel birikimi göstermekle kalmamakta, aynı zamanda onun bu birikimi döneminin problemlerini çözmek için nasıl işlevsel hale getirdiğini de göstermektedir.

Bizi bu çalışmaya sevk eden husus, lütuf teorisinin ortaya konduğu dönemin problemlerini çözme hususunda gösterdiği etkinlik ve bugünün şartlarında fikriyatımızın karşılaştığı problemleri çözmeye katkı sunacağı beklentisidir.

Bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında lütuf teorisinin merkeze aldığı Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki karakterine dair yaklaşımlar, felsefe literatüründeki inâyet kavramı bağlamında ele alındı. Bu şekilde, sözü edilen ilişkiye dair felsefe ile kelâmın bakış açıları lütuf ve inâyet kavramları özelinde mukayese edildi.

“Lütuf Teorisinin Temelleri” adını taşıyan birinci bölümde, Kadı'nın lütuf teorisini dayandırdığı temel unsurlar üzerinde duruldu. Mu'tezile'nin adalet ilkesine bağlı olarak kudret, irade, eylem ve teklif olarak belirlenen bu konular, lütuf düşüncesine temel oluşturdukları ölçüde ele alındı.

“Lütuf Teorisi ve Gerçekleşme Koşulları” adını taşıyan ikinci bölümde, Kadı’nın lütuf teorisine getirdiği kavramsal ve problematik çerçeve belirlenmeye çalışıldı. Lütfun mahiyetine, gerçekleşme koşullarına ve problem alanlarına odaklanan bu bölüm, çalışmanın kuramsal alt yapısını oluşturmaktadır.

“Lütuf Teorisiyle Temellendirilen Konular” başlıklı üçüncü bölümde ise, Kadı’nın bu teoriyle temellendirdiği kötülük problemi, şeriat, nübüvvet ve bilgi konularına yer verildi.

Çalışmanın üslup ve içerik olarak olgunlaşmasını sağlayan ve kendisine her an ulaşabilme rahatlığını bulduğum değerli hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e, tez ile ilgili önerilerini esirgemeyen Prof. Dr. Ahmet Akbulut ve Prof. Dr. İsmail Köz’e, tezin bütün aşamalarında fikirlerinden istifade ettiğim ve tıkanıp noktalarda sadra şifa veren önerileriyle kendisine çok şey borçlu olduğum Yrd. Doç. Dr. Yunus Cengiz’e, bana Kelâm’ı sevdiren ve beni sürekli çalışmaya motive eden saygıdeğer hocam Doç. Dr. Abdülcelil Bilgin’e, tezimi okumakla kalmayıp akademik sürecin bütün sıkıntılarını paylaştığım değerli dostum Arş. Grv. Ayhan Ercüment’e teşekkür etmeyi borç bilirim.

Mahsum AYTEPE

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	: Adı geçen eser.
<i>agm.</i>	: Adı geçen makale.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî.
Haz.	: Hazırlayan.
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
Krş.	: Karşılaştırınız.
m.	: Miladî.
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
neşr.	: Neşreden.
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölümü.
s.	: Sayfa.
ss.	: Sayfa sayısı.
Ter.	: Tercüme eden.
thk.	: Tahkik.
ts.	: Tarihsiz.
Yay.	: Yayınları.

GİRİŞ

ANA İLKELERİYLE LÜTUF TEORİSİ VE İNÂYET DÜŞÜNCESİ

İLE MUKAYESESİ

İnsanın eylem sahibi bir varlık olarak yaşadığı dünyayı ve hayatı anlamlandırma çabası, yoğunluğu azalmayan bir faaliyet olarak devam etmiştir. İnsanın kendisini ve etrafını saran evreni ‘kendi başına var oluşu olmayan’ varlık türleri olarak görebilme seviyesini yakaladığı her dönem, aynı zamanda anlamlandırmanın ‘hakikat’e karşılık geldiği dönemler olmuştur.

İnsanın kendi var oluşunu anlamlandırmak için çoğu zaman gerekli gördüğü Tanrı, ona gizem ve muammanın kaynağı olarak görünmüştür. Bu gizemi bilinir kılma çabasını merkeze alan ve insanlığın düşünsel potansiyelinin kurumsal karşılığı olarak kabul edilebilecek felsefi miras, bu alanda günümüze değin süren faaliyetleri bizlere aktarmaktadır.

Ahlak felsefesinin Tanrı-insan ilişkisi temelinde ele aldığı anlam verme faaliyeti,¹ özü itibariyle reel (gerçekçi) bir temele dayansa da fiiliyatta bu gerçeklik, çoğu zaman sübjektif değerlendirmeler arasında kaybolmuştur. Kaynağı itibariyle reel bir temele dayanması, her bir insanın ontik yapısı olarak kabul edilen fitratın istidlal ve mantıksal çıkarımına ve gerçekliği keşfetme potansiyeline işaret etmesini²; fiiliyatta sübjektif değerlendirmeler arasında kaybolması da teori bolluğunu işaret

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11.baskı, İstanbul, 2008, s. 264; Doğan Özlem, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2010, s. 31.

² Şaban Ali Düzgün, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine”, *Kelam Araştırmaları*, 6: 2 (2008), s. 15, ss. 11-16.

eder. Zira teori bolluğu, insanların tümel varsayımlara sığdırılamayacak farklılıklarından beslenir.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin niteliğine dair ortaya çıkan problem, ahlak felsefesinde daha çok klasik teizmin problem alanını oluşturmaktadır. Probleme dair felsefe tarihinde yapılan çok yönlü tartışmalar,³ son tahlilde ahlakî bir varlık olarak insanın yapıp etmelerine yön veren ontolojik ve epistemolojik dayanakları belirlemeye, bu alana yön veren ilkeleri incelemeye odaklanır.

Allah-insan ilişkisinin ahlak felsefesine konu olmasını sağlayan ‘ahlakî’ niteliğini açıklamamız gerekir. Farklı ontolojik seviyeleri haiz olan iki varlık arasında aynı ontik yapıya sahip varlıklar arasındakine benzer bir ilişkinin varlığını kabul etmemizi gerektirecek bu açıklama, aynı zamanda bütün insani eylemlerimizin de ‘anlam’ bulmasını sağlayacaktır.

Vahiy geleneği kendisini dünyaya açan ve hakkında bilgi imkânının olduğu bir Allah’tan bahseder.⁴ Nitelikleri ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer (zatî) sıfatlarının yanında hayat, ilim, irade, kudret gibi zatına mahsus olmayan insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah’ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.⁵ Ahlakî ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu tespit, zatı itibarıyla iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf

³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 290 vd.

⁴ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara, 2012, s. 130.

⁵ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s. 24; Ayrıca bkz., Gürbüz Deniz, “İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara, 2013, ss: 75-100.

sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.⁶

Diğer ilişki türlerinin ötesinde ahlakî ilişki, insanın teklife muhatap olan bir varlık oluşunu esas alır.⁷ Teklif, insan açısından zorunlu olarak özgür bir iradeyi, aklı ve duygusal donanımı, yeterli bir süreyi ve nihai bir sonucu; Allah açısından da rahmet, kerem ve lütfunu insanın maslahatı için tecelli etmeyi ifade eder. Teklifle şekillenen bu çift yönlü yapıyı oluşturan taraflar olarak Allah ve insanın sözü edilen esaslara bağlı olarak eylem icra etmeleri, bu ilişkinin ahlakî niteliğini kaybetmemesi için zorunludur. Dolayısıyla teklif bağlamında insanın otonomluğuna yapılacak vurgu ne kadar hayati ise Allah'ın insan yaşamına yönelik ve temelde teklifin başarılmasına matuf müdahalesi de o oranda hayatidir. Fazlurrahman'ın dediği gibi, Allah'ın müdahalesi olmasaydı, hem tabiatın hem de insanın yaptığı işler kusurlu ve gayesiz olurdu.⁸ Bu nedenle adalet ve iyilik esası üzere gerçekleşen fiilleriyle özelde

⁶ İzutsu, “ontolojik”, “haberleşme”, “Rab-kul” ve “ahlakî” olmak üzere dört çeşit münasebetten bahseder. Ayrıntı için bkz., Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts., s.70-71.

⁷Kur’ân’da Allah ile insan arsında kurulan karşılıklı ahlakî ilişkiyi Allah’tan insana doğru yöneldiğinde “Rububiyyet”, “adalet” ve “Rahmet”; insandan Allah’a yöneldiğinde ise “iman”, “İslâm”, “takva” ve “ibadet” kavramlarıyla temellendirmeye çalışan İlhami Güler bu kavramları, sözü edilen ilişkiler ağını ifade etmek için Kur’ân’da kullanılan odak terimler olarak görür. Ayrıntı için bkz., İlhami Güler, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı: 3, 1991, ss: 194-207.

⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Ankara Okulu, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998, s. 33.

insana ahlakî bir biçimde muamele etmesinin tabi sonucu olarak Allah kavramı, semavî kaynaklı bütün dini düşüncelerde ahlakî bir nitelik taşır.⁹

Ancak Allah'ın insanla kısmen de olsa benzer nitelikler üzerinden kurduğu ilişkiyi 'ahlakî' olarak nitelemek, O'nun insanla her şeyden önce yaratma ilişkisi içinde olduğu gerçeğini teslim ettikten sonra doğru olur. Çünkü Allah'ın mutlak gücünü ve kudretini tasvir eden sıfatların aşkın yapısı korundukça, ahlakî davranışlarımız doğru bir zeminde karşılık bulur. Bu nedenle Hume, Tanrı'nın varlığını ahlakın en güvenli temeli kabul eder.¹⁰

Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlakî bir zeminde gerçekleştiği kabulü, problemin sadece varlığını tespittir. Problemin mahiyetine dair bundan sonra söylenenler, eski Yunan'dan İslâm Kelâmı'na kadar geniş bir yelpazede çok farklı yaklaşım biçimlerini deklare eder. Tanrı, insan ve tabiat arasındaki çok boyutlu ilişkiyi içermeye potansiyelini barındırması ve sadece Allah adına konuşmayı değil, bilakis Allah, insan ve tabiat hakkında konuşmayı konu edinme temayülü göstermesi nedeniyle bu alanda İslâm Kelâm'ı bilimsel bir disiplin olarak temayüz etmiştir.¹¹ Kelamcılar kadim mirasın büyük dairesine giren eski inançlardan hayatiyet

⁹ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 218.

¹⁰ David Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979, s.84.

¹¹ Mahmut Ay'a göre, geleneksel kelam ilminde aklın misyonu, tabiat üzerinde düşünerek tabiat ötesinin ve tabiatın yaratıcısının bilgisine ulaşmaktır. Tabiatı Allah'a ulaşmak için köprü olarak gören bu anlayış, Batı geleneğinde olduğu gibi Tanrıyı tabiatı keşfetmenin aracı haline getirme yanlısına düşmeden Tanrı, insan ve tabiat arasında, birini diğerine öncelemeden ele alacağı bir yaklaşıma evrilmelidir. Bkz., Mahmut Ay, "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü", ss: 140-173, s. 168. Biz de kelami çabaların büyük bir ivme kazandığı "ilk dönem" çabalarının Mu'tezile özelinde yazarın "temenni"sine uygun bir gelişme kaydettiğini düşünerek, gerçekleşmiş olarak kabul ettik ve bağlamı "geçmiş" sığasıyla verdik.

kazananlarla mücadele etmeyi kendileri için misyon kabul etmiş¹² ve bu problemin vahyî gelenek içinde anlaşılması için seferber olmuşlardır.

Kelamcılar için Allah ile insan arasındaki ilişkinin en problematik yönü, ilişkiler metafiziğinin dengelerini korumak ve bu ilişkinin taraflarını oluşturan varlıkların haklarını vermek olmuştur.¹³ Özellikle Mu'tezile için önemli olan dengeler duyarlılığı, sadece tehdit olarak algılanan dış tesirli unsurların meseleye dair etkilerini kırmak için değil, aynı zamanda doğası gereği bir paradoks olarak görülme şartlarını barındıran problemin, iç unsurlar tarafından da yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için ciddiyetle ele alınmıştır. Gerek insanlığın düşünsel mirasının, gerekse İslâm düşüncesinin farklı eğilimdeki ekollerinin konuya ilgisini karşılayabilmenin Mu'tezile açısından teolojik/kelami savunusu, lütuf teorisidir. Hiç şüphesiz Mu'tezile 'dengeler duyarlı'ğını ahlakî bir zemine çekmek için farklı teolojik uğraşlara da girmiştir.¹⁴ Ancak bizim için lütuf teorisini öne çıkaran husus onun derinliği ve kapsamıdır.¹⁵

Aslında Mu'tezile mezhebinin merkeze alarak tartıştığı şey, insan ile Allah arasındaki ahlakî ilişkinin tasavvuruna dairdir. Yoksa fizik ve metafizik arasındaki bir ortaklığı paylaşmak değildir.¹⁶ Bir anlamda meselede, mükellef ile mükellif arasındaki ahlakî ilişkinin düzenlenmesini esas alan Mu'tezile, elem ve musibetlere

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Kitabevi, 3.baskı, İstanbul, 2001, s. 155.

¹³ Mehmet Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara, 2013, s. 162.

¹⁴ Ahmed Mahmud Subhi, *fî İlmi'l-keîâm (el-Mu'tezile)*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut, 1985, c. 1, s. 142.

¹⁵ Ahmed Mahmud Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, fî'l-Fikri'l-İslâmî, Darü'l-Meârif, Kahire, 2002, s. 82.

¹⁶ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder fî fikri'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Lübânî, 3.baskı, Beyrut, 1992, s. 336.

varıncaya kadar Allah'ın fiillerinin insanların yararını ve maslahatını gözetten bir ilkedен neşet ettiğini kabul eder.¹⁷ İnsanları onlardan daha çok gözetten bir Allah tasavvurunu esas alan lütuf teorisi, bu yönüyle Allah'ın teklifle kurumsal bir form kazanan iyi niyet yaklaşımına teorik bir açılım sunmaktadır.

Son dönem Mu'tezile'sinin tartışmasız kudretli isimlerinden olan ve Watt'ın birinci sınıf beyin olarak tarif ettiği¹⁸ Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) elinde sistemli bir yapıya dönüşen lütuf teorisi, insan yaşamında Tanrı'nın rolünü açıklamaya çalışır.¹⁹ Rasyonel teklif bağlamında gerçekleşen Tanrı'nın fiilleri bu rolün anlaşılmasına yardım eder. Allah'ın inâyetiyle insanın kudreti arasındaki ilişki bağlamında hususileştirilebilecek lütuf teorisi, Allah'ın bilgi, irade ve kudret ile mümeyyiz olduğu kabul edilen insana yönelik yardım ve tevfiğini tahlil eder. Lütuf teorisinin Allah'ın kula dönük yararlandırma ve gözetme iradesini izhar etmesi, Mu'tezileyi teklife konu olan veya olmayan bütün varlık alanlarını yeniden yoruma tabi tutmaya sevk etmiştir.

Lütuf teorisi her ne kadar Allah'tan insana yönelen her türlü yardımı konu edinse de insan merkezlidir. Zira mutlak kudret ve irade sahibi varlık olarak Allah'ın insana yönelik böyle bir tasarrufa yönelmesi, Mu'tezile açısından teklif bağlamında otonomluğunu kazanan insan için paradoks olarak görünme ihtimalini barındırmaktadır. İlâhi tasarrufun insanın özgürlüğünü zedelemekten

¹⁷Kadı Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire, 1996, s. 133.

¹⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul, 1996, s. 373.

¹⁹ MahaElkaisy –Friemuth, Routledge, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', New York, 2006, s. 65.

gerçekleşmeyeceğini düşünenler için önemli bir ‘mevzi’ anlamına gelebilecek problemin Mu’tezile açısından çözülmesi hayatidir. Lütuf teorisi bu açıdan insanın özgürlüğüne ve Allah’ın adaletine halel getirmeden ancak kalkış noktası insan olan bir düşünceyi esas almıştır. İlahi yardım ve takviye insanın imkânları, eğilimleri, zaafı hatta öngörülerini esas alınarak gerçekleşmelidir. Geriye dönüp baktığında ilahî yardımın ne varlığının ne de yokluğunun insan için itiraz konusu yapılamayacak bir dengede vuku bulmasını gerektiren bu yön, teorisinin de en problematik yönünü oluşturmaktadır. Lütuf teorisini tenzih doktrinini ihmal etmeden insani hassasiyetleri öne çıkarmak şeklinde işlemeyi gerektiren bu durum, ahlakî ilişkinin de özünü oluşturur.

Lütuf teorisinin genelde Mu’tezile ve özelde de Kadı Abdülcebbar açısından hangi eksenle ele alındığını, problem alanlarını ve düşünce tarihine katkılarını daha iyi görebilmek için tarihsel bir analize ihtiyaç vardır. Felsefe literatüründe farklı kavramlarla geniş bir çerçevede işlenen problemin bizi ilgilendiren boyutu üzerinde yoğunlaşmak, çalışmamızın içerik ve şekil açısından niteliğini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir.

1. Allah – İnsan İlişkisinin Felsefi Arka Planı Olarak İnâyet

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi öncelikle felsefi literatür üzerinden okumak, bize sadece çalışma alanımızın tarihin ketum sayfalarında saklı bulunan veçhelerini göstermekle kalmayacak, aynı zamanda Mu’tezile’nin bu teoriyle nasıl bir boşluğu doldurmaya niyetli olduğunu da gösterecektir. Bu ilişkiyi düşünce tarihinde bize en güzel şekilde ifade edebilecek kavram, ‘inâyet’ tir. İnâyet kavramının lütuf teorisinde

içkin olan anlamı karşılayıp karşılamadığını görmek için kısa bir kavramsal tahlile ihtiyaç duymaktayız.

Înâyet (*providence*) kavramı genel anlamda, Allah'ın âlemdeki etkisi ve belirli gayeler için onu gerekli görmesi, özel anlamda ise Allah'ın kulların fiillerindeki tevfiği olarak tarif edilmektedir.²⁰ Buna göre inâyet, Allah'ın dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi; insanları kurtuluşa ya da selamete eriştirmek için, onlara yapmış olduğu yardım ve gösterdiği lütfâ verilen addır.²¹ İslâmî kaynaklarda genellikle Allah'a izafe edilerek “inâyetullah” şeklinde kullanılan kavramın içerdiği lütuf, yardım ve koruyup gözetme, esasen Allah'ın *müheymin*, *rezzâk*, *hâfız* ve *mukîr* gibi ilahî isimlerinde mündemiçtir.²²

Bu çerçevede inâyet Allah'ın mutlak kemalini ve yüceliğini, bu yüceliğin âlemdeki etkisini ifade ettiği anlamıyla genel, insana yardım ve lütufta bulunma anlamıyla da özel bir içeriğe sahiptir. İbn Sina (ö. 428/1037) inâyeti genel anlamıyla kullanır. Ona göre inâyet, ilk ilkenin varlıktaki iyilik düzenini, onun imkân dâhilindeki iyilik ve kemalinin sebebinin kendisi olduğunu bilmesi ve âlemin O'ndan zorunlu olarak sudur etmesidir.²³ Felsefesinde inâyet kavramı esaslı bir yer teşkil eden İbn Rüşd (ö. 595/1198) için ise, âlemin bütün cüzleriyle insanın varlığına uygun yapısı ve bu varlığın bütün cüzleriyle bir failin fiiline ve bir gayeye uygun olması

²⁰ İbrahim Medkûr, *el-Mü'cemu'l-felsefi*, el-Hey'etu'l-Âmme, Kahire, 1983, s.129.

²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., 2. baskı, Ankara, 1997, s. 372.

²² Kasım Turhan, “Înâyet”, *DİA*, c. 22, ss: 265-266.

²³ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-şifâ (Metafizik II)*, Litera Yay., Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2005, İstanbul, s. 160.

gibi iki yönlü bir manayı ifade eder.²⁴ İbn Rüşd'ün yaklaşımında da inâyet kavramının, genel itibariyle ilahî tecellinin âlem üzerindeki etkisine vurgu yapılır. İnâyet kavramının özelde insanı esas alan yönü, daha ziyade kelimcilerin kullanımında ortaya çıkar. Felsefenin tümellere ulaşma kaygısını kendileri için bağlayıcı görmeyen kelimciler için inâyetin daha özel bir ilişkiyi tesmiye etmek için kullanılmasında bir beis yoktur.

Ali Sami en-Neşşâr, Allah'ın insan hayatına teklif bağlamında müdahalesine zemin teşkil etmesi sebebiyle, lütuf nazariyesini 'ilahî inâyet' anlayışına benzetmektedir.²⁵ İnâyet kavramının lütuf teorisinin hitap ettiği anlam alanıyla kesişen yapısı Ahmed Mahmut Suphi'yi daha ileri bir değerlendirmeye sevk etmiş ve Mu'tezile'nin lütuf teorisinin ilahî inâyetin anlaşılması açısından kaçınılmaz olduğu sonucuna vardirmiştir.²⁶ Suphi, kötülük problemi bağlamında yaptığı değerlendirmede, lütfun inâyet ile insanın ontik yapısında mürekkep bulunan nitelikler üzerinden kesiştiğini ifade eder.

Sonuç itibariyle, Mu'tezile'nin lütuf teorisiyle tahlil etmeye çalıştığı ahlakî ilişkiler ağının felsefe literatüründe inâyet kavramıyla karşılık bulduğu söylenebilir. Ancak konuyu ele alırken iki disiplin arasında farklılıklar göze çarpmaktadır. Farklılıkların ne olduğunu açıklamayı sonraya bırakarak kelam literatüründeki "lütuf" kavramının felsefi karşılığı olarak "inâyet" in tarihsel izdüşümüne bakalım.

²⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, Dirâsâtü'l-Vahdetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1998, s. 166.

²⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, c. 2, s. 262.

²⁶ Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 62.

Musa b. Meymun, (ö. 601/1204) insanlar arasında kendi dönemine kadar inâyete dair görüşlerin beş grupta ele alınabileceğini söyler.²⁷ İslâmî ekolleri de içine alan geniş bir çerçeveden yaptığı tasnif aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

- 1- Varlıkta hiçbir şekilde inâyetin olmadığını kabul edenler. Onlar bir müdebbir ve düzenleyicinin olduğunu inkâr ederler. Epikür bu görüştedir.²⁸
- 2- Bazı varlıklarda inâyet olduğunu kabul edenler. Buna göre bazı varlıklar tanzim ve tedbir altında olmakla birlikte bazıları terk edilmiştir. Bu da Aristo'nun görüşüdür. Ona göre Allah'ın inâyeti felekler ve onda bulunanlar içindir.²⁹
- 3- Varlıkta ne küllî ne de cüz'î irade, niyet ve tedbirden başka bir şeyin olmadığını savunanlar. Bu, Eş'arîlerin Aristo'ya karşı savunduğu bir görüştür. Onlara göre her şey Allah'ın kaza ve kaderiyledir.³⁰

²⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Matbaatu Câmia, Ankara, 1972, s. 524; Hüseyin Atay'a göre tarihsel süreç, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi temelde üç kategoride incelememize imkân verir. Bunlar: nedensellik/illiyet, sudur ve yaratma nazariyeleridir. Hüseyin Atay, "Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi", *Diyanet Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 3, 1977, ss: 142-147; Ancak İbn Meymun'un sınıflandırması inâyet kavramını esas alması ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiye odaklanması sebebiyle tercih edilmiştir.

²⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 524-525.

²⁹ Musa b. Meymun'a göre, Aristo'nun, inâyeti ay felekinde nihayete erdirmesi, onun âlemin kıdemi düşüncesinin de aslını oluşturur. Dolayısıyla Aristo'nun Tanrısına atfedilen inayet ezeli düzenle ilgili olup sınırlıdır., İbn Meymûn *Delâletü'l-hâirîn*, s. 525.

³⁰ İbn Meymun, yaprağın düşüşünden, hayvanların hareketlerine kadar bütün cüz'îyyatın takdir edilmiş olduğu sonucuna varan bu düşüncenin, insanların, fiillerine dair iradelerini ve istitaatlarını yok sayması nedeniyle kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. İbn Meymûn'un hatalı gördüğü bu görüşe dair eleştirilerinden, onun bir kısım Cebri düşünceleri de Eş'arîlere atfettiği görülmektedir. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 527-528.

- 4- İnsanın kudret sahibi olduğunu düşünenlere aittir. Bunlara göre şeriatın getirdiği emir, nehiy, ceza, ödül ne varsa hepsi bir düzene göre olup bunlar *ef'âlullah* olarak bir hikmete tabidir. Mu'tezile'nin savunduğu bu görüşe göre Allah'ın zulmetmesi ve iyilik yapanı cezalandırması caiz değildir. Onun inâyeti varlıkların tamamını kuşatmıştır.³¹ İbn Meymun'a göre Mu'tezililerin çelişkilerinin temelinde, onların hem Allah'ın her şeyi bildiğine hem de insanların istitaat sahibi olduğuna kail olmaları yatmaktadır.³²
- 5- İbn Meymun son maddeyi kendi şeriatlerinin görüşü olarak takdim eder. Ona göre en doğru yaklaşımı ifade eden bu madde şöyle özetlenebilir: *“İnsan mutlak istitaat sahibidir. Yani, yaptığı her şeyi kendi tabiatı, ihtiyarı ve iradesiyle yapar. Diğer canlı türlerine gelince onlar, Allah'ın iradesiyle hareket eder.”*³³ Özgür bir iradeye ve kudrete sahip olarak insanı değerlendiren İbn Meymun, zulüm ve haksızlığın bütün türlerini Allah'tan nefyeder. Ona göre insanların başına gelen bütün bela veya nimetler istihkakın neticesidir. İbn Meymun, inayeti sadece insana tahsis eder. Bunu şöyle ifade eder: *“İlahi inayet sadece bu süfli âlemde geçerlidir. Bununla, onun ay altı âlemde sadece insan türüyle ilgili olduğunu kast ediyorum.”*³⁴ İneyet anlayışını sudur teorisine bağlı kalarak

³¹ Musa b. Meymun onların düşüncelerini 'şeneat' ve 'çelişkiler' olarak tavsif etmektedir. Ona göre bir çocuğun sakat olarak doğmasını Allah'ın hikmetine bağlamak veya fazilet sahibi birinin erken ölmesini Allah'ın öbür dünyada ona vereceği ecrin büyüklüğüyle ilişkilendirmek gibi Mu'tezili görüşlerin ihsanla açıklanır tarafı bulunmamaktadır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 528.

³² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 528-529.

³³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 529.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 532.

açıklayan İbn Meymun'un onu sadece insanla ilişkilendirmesinin temelinde, bunun akıllı bir varlıktan sadır olan bir feyz olması ve bu feyzin sadece akıl sahiplerine ittisal etmesi düşüncesi yatmaktadır.³⁵

İbn Meymun'un islâmî mezheplerle ilgili yaklaşımının tartışılır niteliği bir tarafa bırakıldığında, tasnifinin tutarlı olduğu söylenebilir.³⁶ Musa b. Meymun'un Allah ile insan arasındaki ilişkinin pozitif bir yöne doğru seyreden grafiğini dikkate aldığımızda grafiğin en altında Epikür'ü görürüz.

İlkçağ düşünürlerinden Epikür, tanrıların dünyada olup bitenlere karışmadığını, insanlarla herhangi bir ilişkilerinin bulunmadığını ve onlardan uzaklarda sükûnet içerisinde mutlu bir yaşam sürdüklerini iddia etmişti. Onu bu düşünceye sevk eden, kötülüklerin ve sefaletin varlığıydı. Ona göre, tanrıların müdahalesi halinde kötülükler gerçekleşmeyecekti. Ancak bunun böyle olmadığı görülmüştür.³⁷ Bu nedenle o, insanlara tanrılardan uzak durmayı salık verir. Epikür böylelikle Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi, kötülük problemi üzerinden değerlendirerek nefyetmiştir.

Tanrısal inâyetin nispeten olumlandığı Yunan felsefesinin sistematik döneminde karşımıza Sokrat çıkmaktadır. Her ne kadar sistematik felsefe Platon ile başlatılsa da hocası Sokrat'ın *Daimonion* olarak isimlendirdiği ve hayatının önemli

³⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, 532.

³⁶ İbn Meymun, burada felsefî öğretilerle (sudur teorisi), dini naslar (Tevrat) arasında, bir taraftan felsefesinin ikeleri, diğer taraftan şeriatın kuralları arasında kararsız olduğu izlenimi vermektedir. İslâmî mezheplerle özellikle Mu'tezile ile ilgili eleştirilerine rağmen, görüşlerinin detaylarına bakıldığında benzer yaklaşımlar içinde olduğu rahatlıkla görülebilir. İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 529-533.

³⁷ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *MÜİFD*, 27 (2004/2), ss: 105-119, s. 106.

anlarında kendisine yol gösterdiğini belirttiği uyarıcı bir tanrısal sesin varlığına inanması, konumuz açısından kayda değerdir.³⁸ Sokrat, ölümle yargılandığı mahkemede yaptığı meşhur savunmasında, iyilerin tanrılar tarafından gözetildiğini savunur.³⁹ Sokrat, yalnız Allah'ın birliğini değil O'nun ezelî inâyetini de itiraf etmiştir. O, sadece kâinatı (külli) değil insanı (cüz'î) da kuşatan bir inâyet anlayışına ulaşmıştır.⁴⁰ Bu yönüyle Sokrat Yunan düşünürleri içinde farklı bir yerde durmaktadır.

Platon, Tanrı'nın evreni, iyi ve cömert olduğu, evren için var olmanın var olmamaktan daha iyi olduğunu göstermek için yarattığı şeklindeki görüşü savunur.⁴¹ İdeaların ve duyulur dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı (*Demiurgos*), bütün gerçek varlıkların zirvesindeki konumu ile düzenleyici,⁴² dünyaya yönelik planıyla da müdahil bir varlık işlevini görür. Platon'un, Tanrı inancını, insanın erdemli yaşamı için bir dayanak noktası olarak görmesi,⁴³ önemlidir.

Aristoteles'te Tanrı, evrenin “fail neden”i değil, “ereksel neden”idir. Aristo felsefesinde, Tanrı'nın ilk küre üzerinde ilk muharrik olmasının ötesinde⁴⁴ evrenle ya da onun tarihiyle ilgili hiçbir rol ve amaca sahip olmadığı görülmektedir.⁴⁵ Bu

³⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23. baskı, 2012, İstanbul, s. 46.

³⁹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İstanbul, 2008, s. 108.

⁴⁰ Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, ter. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, s. 237.

⁴¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s. 392.

⁴² Gökberk, *a.g.e.*, s. 65.

⁴³ Gökberk, *Felsefe Tarihi.*, s. 66.

⁴⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2.baskı, İstanbul, 2009, s. 205.

⁴⁵ Hammude Garabe, *İbn Sînâ beyne-dîn ve'l-felsefe*, Kahire, 1948, s. 71.

nedenle Aristoteles'in tanrısı bu dünyayı yaratmayan, bilmeyen dolayısıyla da ilgilenmeyen bir varlık olduğu için ona yapılan niyazların, duaların ve ibadetlerin de bir anlamı olmayacaktır. Onun tanrısı tek Tanrıci dinlerin Tanrısından hayli uzaktır.⁴⁶ İslâm ve Hristiyan dünyasında Aristoteles'in tanrısını yorumlamak için yapılan girişimler bu açık gerçeği örtememiştir.⁴⁷

Monoteist dinlerin tanrı anlayışlarından uzak olmalarına rağmen, ilkçağ felsefesinde tanrı-insan ilişkisine dair yaklaşımların olduğu görülmektedir. Ancak bu yaklaşımlarda tanrı-insan ilişkisinin ahlakî karakterinde ortaya çıkan karşılıklı iltizamı görmemekteyiz. Yunan felsefesinin, çıkışı itibariyle doğa felsefesine dayalı özelliği, insana yöneldiği sistematik dönemde de etkisini sürdürmüş ve tanrı fikri, Câbiri'nin dediği gibi tabiatı keşfetme ve onun gizemlerini çözme işinde insan aklına “yardımcı” olma rolü oynamıştır.⁴⁸ Özellikle Aristoteles sayesinde rasyonelleşen teolojiyle birlikte, tanrı dünya ile ilgilenmekten kurtarılmış⁴⁹ ve bütün dini fonksiyonlarından uzaklaştırılmıştır. İlgisini kendisine yöneltmiş bir tanrının ahlakî değeri, ahlakî değeri olmayan bir tanrının da dini değeri olamaz.⁵⁰

Ortaçağ Hristiyan felsefesiyle birlikte Tanrı ile insan arasındaki ahlakî ilişkinin daha güçlü bir zeminde tartışıldığını görmekteyiz. Hristiyan ahlak felsefesinin özünü “kurtuluş” doktrini oluşturmaktadır. Bu düşünceye göre doğuştan günahkâr olarak doğan insanın tek başına kurtulması mümkün değildir. Günahtan

⁴⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, s. 203.

⁴⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, s. 203.

⁴⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 35.

⁴⁹ Etienne Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, Çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*, cilt 29, sayı 1, 1987, ss:107-125, s. 124.

⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY., Ankara, 1991, s. 156.

kurtuluş ancak Tanrı'nın yardım elini uzatmasıyla mümkün olur.⁵¹ Tanrı'nın insana yönelik bu yardımına inâyet denilmektedir. Hristiyan düşüncesinin kurtuluşun gerçekleşmesinde insan faktörünü ikinci plana iten yaklaşımıyla ele aldığı inâyet kavramının bu yapısı sebebiyle olmalı ki Watt, onun, İslâm Kelamındaki lütuf kavramıyla tam olarak örtüşmediği kanaatine varmıştır.⁵²

Felsefesinin temeline Tanrı ve insanı alan Augustinus, varlığın ve insanın yaratılışını Tanrının inâyet ve lütfuna bağladığı ünlü yakarışında Tanrı'nın yol göstericiliğini dokunaklı bir dille haykırır.⁵³ Felsefesini Tanrısal inayet üzerine kursa da⁵⁴ Augustinus'un Tanrısı Platon ve Plotinos'un Tanrısının bir sentezidir. Bu sentezde Hristiyanlık unsurları ile Plotinosçu gelenekten gelen unsurlar bir aradadır.⁵⁵ Benzer görüşe sahip Thomas Aquinas, insanın kurtuluşunu Tanrı'nın vahyettiği hakikatlerde görmüş ve bu yolla gelen bilgilerin insan için bir lütuf olduğunu düşünmüştür. Aquinas'a göre insan, diğer varlıklardan akletme yeteneği ve duyuşal donanımlarıyla farklı bir yapıda olsa da ontolojik bakımdan düşük bir seviyede yer alması sebebiyle İlk Gerçek'i (*first truth*) göremez. Bunun için ilahi bir

⁵¹ Bilal Doğan, *Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*, UÜ. Sos. Bil. Ens. Basılmamış doktora tezi, s. 153, 225.

⁵² Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 296. İki kavram arasındaki farklılığa (muhtemelen benzer bir kaygıyla) Robert Brunschvig de vurgu yapar. bkz., Brunschvig, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, Çev. Hulusi Arslan, (2002), sayı: 4, ss: 235-249, s. 236.

⁵³ Augustinus, *İtirafılar*, Kabalcı Yay., Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2010, s. 353, 443-444.

⁵⁴ Zeki Özcan, "Augustinus Doktrini Üzerine Bazı Mülâhazalar", *UÜİFD.*, sayı: 4, c. 4, 1992, ss: 201-215, s. 213; Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, BilgeSu Yay., çev. Harun Tepe, Ankara, 2012, s. 12.

⁵⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi)*, s. 388; Augustinus'un bilgi felsefesi, Tanrı ile diğer varlıklar arasında kurduğu hiyerarşik ilişki (s. 20), ruhun etkinliğine dayanan duyumsama kuramı (s. 98, 120), ilahi aydınlanma (s. 232), gibi pek çok konuda Yunan felsefesinden özellikle de Plotinus'tan etkilendiği görülmektedir. Ayrıntı için bkz., Halil Kayıkcı, *Augustinus'un Bilgi Anlayışı*, AÜİF. Sos. Bilm. Enst., Basılmamış doktora tezi, 2009.

yardıma (*divine grace*) ihtiyaç duyar. Bu tıpkı ayın güneş ışığı sayesinde parlak bir görünüm kazanması gibidir.⁵⁶ Bununla birlikte Aquinas, aklın yanlışla düşebileceği, duyuusal tabiatının bayağı tutkulara meyledebileceği, sıklıkla yakalandığı hastalıkların onu erdemli davranışları gerçekleştirmekten alıkoyabileceği durumları dikkate alarak nihai amaca ulaşabilmesi için Tanrı'nın yardımını zorunlu kabul eder.⁵⁷

Müslümanlar gibi Hristiyanların da ortak problemi olan Tanrısal müdahalenin insanın özgür iradesi üzerindeki etkisine ek olarak⁵⁸, Hristiyan teolojisindeki kurtuluşa erenlerin ve inâyete mazhar olanların ezelde belirlendiğine dair eğilimler, Aquinas'ı meşgul etmiştir.⁵⁹ Aquinas, ilahî yardımın, insanı aşan bir şey olmasına dayanarak, onun bu yardıma ulaşmak için bir şeyler yapmasını mümkün görmemiş, ilahî yardıma yönlendirecek olanın Tanrı olacağını düşünmüştür. Buna göre yaptığı güzel işlerden dolayı ilahî yardım almaya yönelen insan değildir; insan ilahî yardım aldığı için bu tür güzel işler yapabilmektedir. Bununla birlikte Aquinas insanın Tanrının inayetine mazhar olamamasında irade ve eylemlerinin etkisini göz ardı

⁵⁶ St. Thomas Aquinas, *Of God And His Creatures*, Burnes & Oates, London, 2000, c. 3/2, s. 427.

⁵⁷ Aquinas, *Of God And His Creatures*, c. 3/2, s. 427-428.

⁵⁸ Descartes, Tanrı'nın her şeyi ezelden düzenlediği bilgisi ile O'nun tümel gücünün insanın özgürlüğüne engel olmaması gerektiğine dair kanıyı uzlaştırma çabasında bir açmazın içine girmektedir. Sonunda Descartes, Tanrısal gücün insanların işlerini tamamen nasıl özgür ve belirsiz bıraktığını bilecek kadar zekâyâ sahip olmadığımız kanısına varır. René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Say Yay., Çev. Mesut Akın, 12. baskı, İstanbul, 2010, s. 75-76.

⁵⁹ Muhammet Tarakçı'ya göre Hristiyan mezheplerinde, Tanrı'nın kendi iradesiyle en azından seçilmişleri ezelde kendi hür iradesiyle seçtiği yönünde genel bir eğilim bulunmaktadır. İnsanın sorumluluğunun probleme dönüştüğü bu eğilim karşısında Aquinas, insanın iyi işler yapabilmesini Tanrının yardımına bağlasa da bu yardımı alamamasında insanların da rollerinin bulunduğunu kabul etmektedir. Muhammet Tarakçı, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enst., Bursa, 2005, s. 91-94.

etmiş değildir. İnsan, yaptıklarıyla Tanrısal inayetin kendisinden uzaklaşmasına da sebep olabilir.⁶⁰

İnsanın ahlakî ve fikri olgunluğa erişebilmesi için bir dış yardıma muhtaç olduğu düşüncesinin İslâm düşüncesinde de karşılığını görmekteyiz. Bu bağlamda inâyet kavramını ilk defa ele alan Fârâbî, (ö. 339/950)⁶¹ inâyeti Allah'ın kaza ve kaderinin âlem ve insanı kuşatması olarak kabul etmiştir.⁶² Fârâbî bu durumu şöyle ifade eder: *Allah (cc), bütün âlemin müdebbiridir (yöneten). O, hardal tanesini bile unutmaz. Âlemin cüz'lerinden hiçbir şey O'nun inayetinden kaçmaz. İnâyeti külliyattan cüz'iyata kadar bütün evrene yayılmıştır. Âlemdaki bütün cüz'ler ve durumlar en uygun bir şekilde en mükemmel haliyle O'nun tarafından yerleştirilmiştir.*⁶³ Burada inâyeti tevhidin temel ilkeleri ekseninde, bütün âleme sinmiş ilahî bir gözetim ve tedbir olarak düşünen Fârâbî'nin, bütün sırlarıyla birlikte âlemin var oluşunu Allah'a bağladığı görülmektedir.

Fârâbî'de Allah ile insan arasındaki bağın kurulmasında, felsefesinin temel kavramlarından olan faal aklın önemli bir işlevi bulunmaktadır. Fârâbî felsefesinde *ruhu'l-kuds* şeklinde anlaşılan *faal akıl*, Tanrı-insan ilişkisini kuran varlıktır.⁶⁴ Altı âlemin eksik mevcutlardan başlayıp peyderpey terakki ederek mükemmeliyetin

⁶⁰ Tarakçı, *a.g.e.*, s. 94.

⁶¹ İnayet kavramı, Plotinus'un Enneadlarında geçmektedir. İbn Nedim, Aristo'nun ünlü şarihlerinden İskender Afrodisî'nin *Kitâbü'l-inâye*'sinden söz eder. Bkz., İbn Nedim, *Kitâbü'l-fihrist*, Tah. Rza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 313; Cemaleddin Ali b. Yusuf eş-Şeybani el-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-ulemâ*, Dârü'l-Kütübü'l-Hadiviye, Mısır, H. 1326, s. 41. Bu kapsamda inâyet kavramı, muhtemelen Eflatun ve Aristo'nun gayeci âlem anlayışlarının ve Yeni Eflatunculuğun etkisiyle İslâm Felsefesine girmiştir. Turhan, "İnâyet", *DİA*, c. 22, s. 265.

⁶² Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİFD*, sayı: 14-15, 2003, Samsun, ss: 17-87, s. 86.

⁶³ Ebi Nasr el-Fârâbî, *el-Cem'u beyne re'yi'l-hakîmeyn*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996, s. 64.

⁶⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1994, s. 23.

en ileri merhalesine ulaşması Faal aklın varlığıyla mümkün olmaktadır.⁶⁵ Faal akıl, kemal derecelerine göre farklılık arz eden mevcut kategorilerini, en bayağı olanından en mükemmeline (*hayvan-ı natık/insan*) doğru giden bir sıralama içinde ele alır.⁶⁶ Tanrısallık varlık alanının dünyamıza en yakın noktasında bulunan faal akıl, insanla insanüstü arasındaki ilişkinin gerçekleşmesinde aracı rolü oynar. Bu fonksiyonu çerçevesinde, insana fizikötesi ilişkinin gerçekleşebilmesi için gerekli yardımı (inayeti) yapar.⁶⁷

Fârâbî, “potansiyel (kuvve),” durumundan “fiil” durumuna geçişin *faal akıl* yardımıyla gerçekleştiğini düşünmüş,⁶⁸ bu çerçevede *faal akla*, insan aklını potansiyel düzeyden fiilî düzeye geçirerek ay-altı âlemin mükemmeliyetini tamamlama fonksiyonu vermiştir.⁶⁹ Buna göre *faal akıl*, insanı koruyup gözetme (inâyet) ve ulaşması gereken kemâl mertebelerinin en yükseğine (*es-sa’adetü’l-kusva*) ulaştırma gayesi güder.⁷⁰

Yoktan yaratma anlayışı ve bunun getirdiği zorluklar, âlemin kökeni gibi problemlerin çözümü için başvurulan bir yol olan sudur teorisinin,⁷¹ Allah ile insan

⁶⁵ Fârâbî, *Medinetü’l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, M.E.B., Ankara, 2001, s. 35.

⁶⁶ Fârâbî, *Medinetü’l-fâzıla*, s. 37; Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 31.

⁶⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 103.

⁶⁸ Aydın, *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 86; Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *UÜİFD*. C:17, sayı: 1, 2008, ss. 157-156, s. 160.

⁶⁹ M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri, Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sayı, 33, ss. 91-99, s. 96.

⁷⁰ Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 23.

⁷¹ Sudur, ‘âlemin belli bir düzen içinde ve devamlı olarak taşması, bu suretle zorunlu varlığın kendisinden başka varlıkla vücuda getirmesinden ibarettir’. Bu tanım ve İslâm Filozoflarının bu teoriye başvurmalarının muhtemel sebepleri ve karşılaştıkları problemler için bkz., Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 226 vd; Sudur teorisi

arasında çok sayıda aracı varlıklar kabul etmesi,⁷² önemli bir problem olarak kabul edilmiştir. Sudur teorisi, başta Gazzali (ö. 505/1111) olmak üzere İbn Rüşd, Ebu'l-Berekat el-Bağdadî (ö. 1174/1761) ve İbn Teymiye (ö. 622/1225) gibi kelamcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir.⁷³

Fârâbî'de inâyetin sudur nazariyesinin gölgesi altında anlaşılması ve ağırlık merkezini daha çok Allah'ın âlemle ilişkisinin oluşturması, etkisi İbni Sina'da da süren bir eğilim olmuştur. Onun inâyet görüşünü daha iyi anlamak için eserlerindeki tanımlara bakmak gerekir.

İbn Sina'nın, *el-İşârât* 'taki tanımı şöyledir: “*İnâyet, Allah'ın bilgisinin külliyyi ve vacibi kuşatmasıdır. Böylece külli en güzel nizama göre O'na dayanır. Yine Allah, bunun zorunlu olarak kendinden ve onu kuşatmasından geldiğini de bilir. Böylece varlık (Allah kendisine) bir niyet ve talep yüklemeksizin en güzel nizama göre*

ayrıca Fârâbî'nin felsefî kültüre aşina olan zümrelere bir müslüman olarak hitap edebilme imkânını oluşturmak için başvurduğu bir yol olarak da düşünülmüştür. Fatih M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *MÜİFD*, 42 (2012/1), 5-46, s. 25.

⁷² Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 227.

⁷³ Tanrı'nın âlemle ve insanlarla ilişkisini açıklamaya dönük bir girişim olan sudur nazariyesi de ciddi tenkitler almıştır. Fârâbîve İbn Sina gibi filozofların Plotin'den yola çıkarak geliştirdikleri nazariye her ne kadar evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklama iddiasında olsa da, çeşitli kesimlerin mantıksal ve teolojik doğruluk kriterlerine uymadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zatını bilmesini, kâinatın O'ndan taşıp çıkması için yeter sebep sayılması, diğer bir ifadeyle sudur olayının zorunlu olduğunun savunulması, Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak şeklinde anlaşılmış ve bu nedenle kabul edilmemiştir. Bkz., Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, c. 37, İstanbul, s. 468; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Beyaz Kule, Ankara, 2008, s. 319; Mohammed Noor Nabi, “Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, *Atatürk ÜİFD*, Çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, sayı: 33, Erzurum 2010, ss: 221-227, s. 221; Cevdet Kılıç, “Plotinus'ta Sudûrla İnên ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 7:1 (Ocak 2009), s. 44, ss. 39-56.

gerçekleşen maluma karşılık olur."⁷⁴ İnâyetin, bilgiyle ilişkilendirilerek, varlığı kuşatan ilahî iradenin tecellisi olarak anlaşıldığı bu tanımın bir benzeri eş-Şifâ'da geçer:

*"İlk ilke (Tanrı), varlıktaki iyilik düzenini, onların imkân dâhilindeki iyilik ve kemalinin sebebinin kendisi olduğunu ve bu durumdan yukarıda zikredilen şekilde nasıl memnun olduğunu bilir; bunun neticesinde O, iyilik düzenini mümkün olan en yüksek derecede bilir ve bu düzen mümkün olduğu ölçüde en mükemmel şekilde ondan sudur eder. İşte inâyetin anlamı budur."*⁷⁵ İbn Sina inâyet bağlamında, varlıktaki iyilik düzenini ve ondaki kemali Allah'a bağlamakta ve sonunda bu düzenin O'ndan zorunlu olarak sadır olduğunu kabul etmektedir. Burada inayet, ontolojik bir gereklilik olarak kabul edilmiştir.⁷⁶ Her iki tanım da inayeti Allah'ın varlıktaki iyilik düzenini zatı gereği bilmesiyle açıklayarak, varlığa dair bu iradesini inayetle açığa vurduğunu ifade eder. Tanımlarda inayet ile ilim sıfatı arasında doğrudan bir ilişki kurulmuş, Allah'ın kendisine ve varlık düzeninin mümkün olan en güzel şekildeki suduruna dair bilgisi inayet olarak anlaşılmıştır.

⁷⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât (İlâhiyyât)*, Tah. Süleyman Dünya, 3.baskı, Kahire, ts., Dârü'l Meârif, c. 3, s. 298, 299.

⁷⁵ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-şifâ (MetafizikII)*, Litera Yay., Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2005, İstanbul, s. 160; Benzer bir tanım için bkz., İbn Sina, *Kitâbü'n-necât*, Takdim: Macit Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982, s. 320.

⁷⁶ İbn Sina'nın varlıktaki iyilik düzeninin Allah'tan mümkün olduğu ölçüde en mükemmel şekilde sadır olduğuna dair düşüncesi, varlıkta kötülük olarak algılanan şeylere dair yaklaşımını merak konusu yapmaktadır. İbn Sina'nın varlık ile kötülük arasında kurduğu ilişki ve kötülük problemine bakışı daha sonra ele alınacaktır.

İbn Sina'nın inâyeti Allah'ı varlık düzeninin ilkesi ve arzulanan kaynağı olarak gören yaklaşımı da bulunmaktadır.⁷⁷ Onun *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*'daki inâyet düşüncesi, Allah ile âlem ve insan arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardım edecek açıklıktadır: “*Ulvi sebeplerdeki inâyetin süfli sebeplerdeki varlığına gelince, ulvî sebebin tamamı, kendisinden sadır olması zorunlu olan hayr nizamını akleder. Onun ma'kulu bu varlığın nizamına tabi olur. Yani makul akla tabidir. Biz hayvan ve bitki topluluklarındaki tedbiri ve tabi dereceyi inkâr edemeyiz. Bizim ulvi kuvvetlerin kendisinden oluşan süflî ve daha aşağı şeylere âşık olduğunu söylememize de imkân yoktur.*”⁷⁸ Burada İbn Sina felsefesinde ilme karşılık gelen akl vurgusunda onun Allah'ın ilim sıfatına dair düşüncesi daha açık görülür. Aristo felsefesinde bilgisi sadece kendisine yönelen Tanrı anlayışından⁷⁹ farlı olarak İbn Sina, hem ilahi bilgiyi bütün varlığı kuşatacak şekilde genişleterek dini hassasiyetleri gözetmiş hem de ilahi bilginin kaynağı olarak varlığı değil de Allah'ı göstererek ilahi bilgide değişim probleminin önüne geçmiştir. Buna göre zatı itibariyle bilinenleri bilen Allah'ın bilgisi, değişime açık olan mümkün varlıklara bağlanmayarak sebepli olmaktan kurtarılmıştır.⁸⁰

⁷⁷ İnâyeti ilk hayır, zatı itibariyle akleden, zatına âşık olan, başkasının ilkesi (mebde') ve zatı arzulanan olarak açıklayan İbn Sina'ya göre “Allah Teâlâ, iyi olduğu için zatına âşık ve zatı da varlıkların ilkesi (*olarak*) aşk duyulan (maşuk) olduğundan, (*varlıklar*) O'ndan en güzel bir düzene göre sadır olur.” Cîrar Cihâmî, *Mevsuâtü Mustalahâtu İbn Sîna*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 2004, bkz., s. 795.

⁷⁸ İbn Sina, *el-Mebde' ve 'l-meâd*, Tah. Abdullah Nurani, Tahran, h.1343, s. 84.

⁷⁹ Garabe, *İbn Sînâ beyne'dîn ve 'l-felsefe*, s. 79.

⁸⁰ İbn Sina felsefesinde ilahi bilginin Mutlak Varlık'a ve mümkün varlıklara nispetinde ortaya çıkacak muhtemel problemlerin çözümünde temel yapılan düşünce Mutlak Varlık'ın akıl-âkil-ma'kûl (ilim-âlim-ma'lum) oluşuyla formüle edilmiştir. İbn Sina, *el-Mebde' ve 'l-meâd*, s. 17-18.

İnâyeti Allah ile varlıklar arasındaki ilişkinin âleme verdiği tedbir ve düzen üzerinden okuyan İbn Sina metafiziğinde Allah yetkin ve varlığı tam olan tek varlık olarak ontolojik farklılığını diğer varlıkların istek ve arzusuna feda etmez. Bu düşünce *Şifa*'da şöyle ifade edilmiştir:

*“İlk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik nizamı, dolaylı olarak O’nun maşuku olmaktadır. Fakat O, bir arzudan dolayı bu düzene (nizama) yönelmez. Çünkü bu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O’nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.”*⁸¹ Allah’ın bir arzuyu yerine getirme ve bir amaca yönelme iradesi göstermesini kabul etmeyen İbn Sina, âlemin O’na olan dolaylı ilgisine (aşk) rağmen O’nun âleme yönelmesini kabul etmemiştir. Aristotalyen geleneğin ilgisiz tanrı anlayışını hatırlatan bu yaklaşımda⁸² İbn Sina’nın gerekçesinin tenzih anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre Allah’ın bir gayeye yönelik fiil yapması iki yönden eksikliği çağırıştır. Birincisi, bir gayenin varlığını amaçlaması, o gayenin varlığı ile yetkinliğe ulaşması anlamına gelir. İkincisi, failiyyeti o gayenin mahiyetiyle tamamlanmış olacaktır ki bu da zatı bakımından failliğinde noksanlığın olduğu anlamına gelecektir.⁸³ Oysa Allah hiçbir varlığa muhtaç olmayan, her şeyin kendisine muhtaç olduğu varlıktır.⁸⁴

⁸¹ İbn Sinâ, *Kitâbü’ş-şifâ (Metafizik II)*, s. 109.

⁸² Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, AÜİFY, ts., s. 103.

⁸³ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, Tah. Süleyman Dünya, Dârü’l-Meârif, Kahire, c. 3, s. 123. Nasirüddin Tûsî’nin de ifade ettiği gibi kalamcılar başkasına dönük yararın özü itibarıyla iyi olduğunu, yararın olmasının olmamasından daha evla olduğunu ve Allah’ın yaratıkları bundan dolayı

İbn Sina'nın inâyet tanımlarından yola çıkarak, onun düşünce yapısıyla ilgili birtakım sonuçlara varılabilir. Buna göre, inâyet âlemin belli bir düzen içinde Allah'tan taşarak varlığa gelmesini ve bu taşmanın zorunlu oluşunu ifade etmektedir. Burada inâyet, ontolojik bir zorunluluk olarak kabul edilmiş, varlıkların ve âlemin yaratılışının bu zorunluluk altında teşekkül ettiği düşünülmüştür. Bu zorunluluğun özgür isteği ortadan kaldırdığı varsayılmışsa da⁸⁵ İbn Sina, insanlardaki hür iradeyi Allah'ın inâyetine, inâyeti de ilahî zorunluluğa bağlayarak özgürlük ile metafizik ve tabii zorunluluk prensiplerini uzlaştırmaya çalışmıştır.⁸⁶ H. Ziya Ülken'e göre de İbn Sina'da insanın hür iradesi, Allah'ın inâyetinin eseridir.⁸⁷ Ona göre İbn Sina, ruhi hürriyet ile metafizik ve tabi zaruret prensiplerini inâyet nazariyesinde uzlaştırmıştır.

İbn Sina'da inâyet, Allah'ın ezeli bilgisiyle ilişkili olarak anlaşılmıştır. Allah'ın bilgisinin külliyi kuşatması olarak açıklanan inâyet, varlığın oluşa gelmesini ve bu oluşun kaynağının yine Allah'ın kendisi olduğunu bilmesini gerektirse de ilahî bilginin âlemde yaşananları tümeller şeklinde bildiği varsayılmıştır.⁸⁸ Bununla birlikte İbn Sina, Allah'ın tikelleri tümeller şeklinde bilmesinin, O'nun tikelleri tikel olmaları bakımından bilemeyeceği sonucunu getirebileceğini kabul etmemektedir. Bunun için verdiği güneş tutulması örneğinde İbn Sina, bir güneş tutulmasının nasıl, ne zaman ve hangi ilkelere göre gerçekleştiğini bilmenin, diğer güneş tutulmaları için

yarattığını düşünmektedirler. Bu husus İbn Sina ile aralarındaki temel farklardan birini oluşturur. İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 3, s. 122.

⁸⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 3, s. 118-119.

⁸⁵ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, AÜFİFY, Ankara, 1985, s. 83. Bu zorunluluğun özgür isteği ortadan kaldırdığı

⁸⁶ Cavit Sunar, *İslâm Felsefesi Dersleri*, AÜFİFY, Ankara, ts., s. 103.

⁸⁷ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", *AÜİFD.*, 1195, c. 4, sayı: I-II, 1955, ss: 81-94., s. 85.

⁸⁸ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-şifâ (Metafizik II)*, s. 105; İbn Sina, *Kitâbü'n-necât*, s. 284.

de geçerli olduğunu, bu güneş tutulmasında bulunan anlamın diğer güneş tutulmalarına yüklem yapılabileceğini düşünmüştür.⁸⁹ İbn Sina, Allah'ın tikelleri bildiğini inkâr etmese de tikelleri tümel olmaları bakımından bildiğini söyleyerek Tehâfut'un yazılmasının gerekçelerinden birine zemin hazırlamıştır.⁹⁰ İbn Meymun, bu görüşün, Allah'ın bilgisini tümellerle sınırlandırdığını, tek tek şahıslara dair bilgiyi göz ardı ettiğini düşünerek kabul etmemiştir.⁹¹ Dolayısıyla o, Allah'ın insanla kurduğu ilişkinin daha belirgin bir şekilde açığa çıkması gerektiğini düşünmüş ve bu nedenle de konuya daha çok dini gerekçelerle yaklaşmıştır.⁹²

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ (Metafizik II)*, s. 106-108.

⁹⁰ Gazzalî'nin filozofları tenkit için yazdığı Tehâfutü'l Felâsife'de tekfir sebebi olarak görülen üç husustan birini Allah'ın cüz'iyatı bilmediği iddiası oluşturmaktadır. Gazzalî'nin bu eseri ve buna İbn Rüşd'ün cevabı için bkz., Gazzalî, *Tehâfutü'l-felâsife*, Tah. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, 8. Baskı, Kahire, 1972, s. 206 vd; Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Tehâfutü't-tehâfüt*, Tah. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1965, II, s. 690 vd.

⁹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 524-526.

⁹² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, s. 527., İbn Sina'da "Allah'ın cüz'ileri bilmesi" problemi ekseninde geniş tartışmalar yapılmıştır. Tartışmalarda İbn Sina'nın Allah'ın cüz'iyatı bildiğini kabul edenler olduğu gibi, Gazzalî gibi aksi sonuca ulaşanlar da vardır. Tartışmanın temelinde İbn Sina'nın Zorunlu Varlık'ın zamansal tikelleri tikel olarak bilemeyeceği şeklindeki açık ifadesi ve bu ifadeyi Allah'ın her şeyi bildiğine dair getirdiği ayetle uzlaştırmaya çalışması yatmaktadır. Bu alanda yapılan tartışmalara makale düzeyinde örnek olmak bakımından Fehrullah Terkan ve Rahim Acar'ın çalışmalarına bakılabilir. İbn Sina'nın Allah'ın tikelleri tikel olarak bilemediği düşüncesinin onun Allah'ın her şeyi bildiğine dair ifadeleri paralelinde değerlendirilmesi gerektiğini belirten Acar, mantıksal olarak doğru bir temellendirmeye gitmemiş olmasından hareketle İbn Sina'nın Allah'ın tikellere dair bilgisiyle ilgili olumsuz bir yargıya varılamayacağını düşünür. Buna karşı, Terkan'ın makalesi, mantıksal doğrulama yöntemiyle İbn Sina'nın ifadelerinin onun hakkında Allah'ın her şeyi bildiği şeklinde bir sonuca varmayı imkânsız kıldığını ispat etmeye yönelmektedir. Detay için bkz., Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sayı, 20 (2006/1), ss: 99-118; Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyatı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, 2008, İstanbul, ss: 345-356.

Bunun dışında inâyet, Allah'ın kendisinden meydana gelen şeylere yönelik herhangi bir amacının olmadığı şeklinde anlaşıldığı izlenimi vermektedir. İnâyete dair yapılanların insanlar dikkate alınarak yapılmadığına inanan İbn Sina,⁹³ Allah'ın bizim gibi irade etmesinin mümkün olmadığından hareketle, O'nun bir amaca sahip olmadığını, amaçlılığın ihtiyaç sahibi olmanın işareti olduğunu ifade eder. Nasirüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) de ifade ettiği gibi kelamcıların başkasına dönük yararın özü itibarıyla iyi olduğuna, yararın gerçekleşmesinin gerçekleşmemesinden daha evla olduğuna ve Allah'ın yaratıkları bu amaçla yarattığına dair düşünceleri dikkate alındığında, İbn Sina ile aralarındaki temel farklardan biri anlaşılmış olur.⁹⁴

Sonuç olarak İbn Sina felsefesinde Allah ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılan kavramların başında gelen inâyet, Allah'ı merkeze alır. Onun inâyet düşüncesinde, tek tek şahıslar olarak insanların Allah karşısındaki konumlarının muayyen olmadığı görülmektedir. Bu tespit bize, insanı müphemlikten kurtaran ve Allah ile muayyen bir ahlakî ilişki düzeyine çıkaran yaklaşım ihtiyacı hissettirmektedir. Bu ihtiyacı hissettirmek, lütuf teorisinden önce Allah-insan ilişkisiyle ilgili felsefe geleneğindeki bakış açılarına göz atmamızın da temel gerekçesini oluşturmuştur.

İNâyet kavramı, İbn Rüşd ile *isbat-ı vâcib* delillerinden birine dönüşmüştür. Kâinatın düzeninden ve insana olan faydasından bahseden bu delil, Yaratıcı'nın âlem

⁹³ Bu yaklaşım İbn Sina'nın şu ifadelerinden çıkarılabilir. “*Ulvi sebeplerin inâyete dair yaptıklarını bizim için yapmaları veya ilgilendikleri herhangi bir şeyle ilgilenmelerinin, bir nedenin zorlamasından veya bir tercihten kaynaklanması mümkün değildir.*” Bkz., İbn Sinâ, *Kitâbü ş-şifâ*, s.160; İbn Sina amaca sahip olmayı muhtaçlık işareti olarak görür. *a.g.e.*, s. 112. Benzer yaklaşımı Platon'un *Kanunlar*'ında görmek mümkündür. Bkz., Janet-Séailles, *a.g.e.*, s. 245.

⁹⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 3, s. 122.

üzerinde hiçbir şeyi müstesna bırakmayan idare ediciliği düşüncesine dayanır.⁹⁵ Varlığın Allah'a delâletini, inâyetin gerektirdiği hikmetle açıklayan İbn Rüşd için, âlemin insanla uyumunun sağlanmasında bu prensip zorunludur.⁹⁶

İbn Rüşd'ün *isbat-ı vâcib* delili olarak ele aldığı inâyet düşüncesinin hareket noktası, âlem ile insan arasındaki yaratılış uyumudur. Bütün varlığın insanın varlığına muvafık bir yapıda olması, zaruri olarak bu uygunluğu isteyen irade sahibi bir failin varlığını gerektirir.⁹⁷ İbn Rüşd bu bağlamda gece ile gündüz, güneş ile ay, bitkiler ve hayvanlar gibi varlıkların faaliyetleriyle insanın ihtiyaçları arasındaki ilgilere değinir.⁹⁸

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere ve daha çok inâyet kavramı üzerinden yaptığımız çözümleme bize, felsefe tarihinde ahlakî ilişkinin kurumsal varyantları tam açık olmasa da, kabul gördüğünü göstermiştir. Çağlara göre değişen felsefî eğilimlere rağmen, inâyet kavramının sözü edilen ilişkiyi açma konusunda fonksiyon icra ettiği söylenebilir.⁹⁹ İslâm felsefesindeki inâyet kavramının

⁹⁵ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı vâcib)*, DİB, 11.baskı, Ankara, 2012, s. 67; Hüseyin Atay, "Gazalî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), ss: 3-48, s. 33.

⁹⁶ *Menâhici'l-edille*'yi hususen Eş'arî kelimasını eleştiri üzerine bina eden İbn Rüşd' varlıkların yapısında saklı bulunan hikmet yönüne dikkat çekmektedir. Onun eleştirileri Eş'arîlerin hâkim söylemi için bir anlam taşısa da ilahî inâyetin varlıklar üzerindeki tecellisine aynı derecede vurgu yapan Gazzalî için pek bir şey ifade etmemektedir. Gazzalî'nin *el-Hikme* eseri sözü edilen eleştirileri büyük oranda geçersiz kılmaktadır. Krş., İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, s. 11, 166; Gazzalî, *el-Hikme fî mahlûkâtillâhi*, Tah. Muhammed Reşid Kubbânî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1978, 70 vd.

⁹⁷ İbn Rüşd, *Menâhici'l-edille*, s. 118.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Menâhici'l-edille*, s. 118-119.

⁹⁹ İnâyet kavramını, felsefe literatüründe nasıl anlaşıldığını bize göstermeye yetecek şekilde belirlediğimiz şahıslarla sınırlı tuttuk. Yunan felsefesi, Ortaçağ Hristiyan Felsefesi ve İslâm Felsefesinin temel karakterini yansıtan düşünürler üzerinden yaptığımız tahlili, daha geniş bir

Kelam'daki lütuf teorisiyle amaç dolayımında oluşturduğu yakınlığa rağmen mevzuya dair yaklaşımlarının şekillenmesinde disipliner eğilimler belirleyici olmaktadır. Bu nedenle inâyet kavramının, felsefi anlamını korumak şartıyla, konumuz için işlevsel olacak bir çerçevede ele alınması gerekmektedir.

Bu bağlamda Şaban Ali Düzgün'ün, inâyeti Allah'ın canlı varlıkla ve daha özelde insanla kurduğu rahmete dayalı ilişkinin zemini olacak şekilde kullanması konu(muz) açısından önemlidir. Düzgün, tabiatla insanı ortak bir zeminde, ilahî mazhariyet içinde gören bir yaklaşımla ele aldığı inâyet düşüncesini şöyle açmaktadır:

*Tabi unsurların (güneş, ay, yağmur vb.) Allah ile ilişkisini kurarken, hangi şartlar altında ne tür davranışlar sergileyeceklerinin belirlenmiş olması anlamında kullandığımız kader kavramı, insan ve tarihi söz konusu olduğunda inâyet kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnâyet, Allah'ın canlı varlıklarla ilişkisini kurduğu kavramdır ve içinde, Allah'ın bu organik varlık alanıyla sürekli irtibatta olması, onları gözetmesi, müdahale etmesi anlamlarını barındırmaktadır. Allah'ın yarattığı andan itibaren kendini hem kozmosla, hem insanla hem de bu iki varlık alanına tekabül eden zamanla yani tarihle ilişkilendirmiş olması, bu inâyetin temelini oluşturur.*¹⁰⁰

çerçeveye dayandırmak, çalışmamız açısından gereksiz olduğu gibi bu husus müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

¹⁰⁰ Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, s. 219-220., Düzgün'ün bu ifadeleri *Metâlib ve Mezâhib* yazarlarının Sokrat'ın inâyet düşüncesini izah için yaptıkları betimlemeyi anımsatmaktadır: “Sokrat, tabiatla, yalnız akıl belirtileri görmekle kalmayıp bunda, insanlar için rahmet ile dolu rahmanî bir kudret alametleri de buldu. Bu kudretin kâinatta sürekli zuhuruna ve hatadan münezzeh (arî) fiil ve tesirine inandı ve insanlar üzerinde kontrolü (denetimi) ve onların his ve fikirlerine ilmi bulunduğuna

Înâyetin insanın etkinlik alanı olan tarihle ilişkilendirilmesiyle, Allah insanın sadece varlığa gelişinde değil varlığını sürdürüşünde de vazgeçilmez bir rol oynar. Başka bir deyişle Allah, sistematik bir düşünce doktrini olmanın çok ötesinde, insanın varlığıyla ve varoluşuyla ilgili hayati bir anlama sahiptir.¹⁰¹ Bu niteliğiyle Allah, âleme ve insana ihsanda bulunarak hem varlığı yaratmakta hem yaratırken önlerini görmelerini sağlayacak yeteneklerle onları donatmakta hem de yaşamları süresince taleplerine karşılık vermektedir.¹⁰²

Allah ile insan arasındaki ahlakî ilişkinin felsefi karşılığını daha özelde inâyet kavramı üzerinden tahlil etmeye çalışmakla şu sonuca ulaşmış bulunmaktayız: İnâyet, Allah'ın evrenden (küllî), insana (cüz'î) kadar bütün mahlûkat üzerinde yaratma, yaşatma, koruyup gözetme, yol gösterme gibi tasarruflarının ele alınıp işlendiği bir düşünsel eğilimin karşılığı olmuştur. Şahıslara, dönemlere veya doktrinlere göre vurgusunda farklılıklar görülse de¹⁰³ ilahi inâyetin varlıklar üzerindeki etkisinin genel bir kabul gördüğü söylenebilir.

Bununla birlikte inâyet, felsefenin tümel önermelerden hareket eden karakterinin de etkisiyle daha çok Allah-âlem merkezli olarak ele alınmış ve insan büyük oranda göz ardı edilmiştir. Tarihsel olarak Aristo'ya kadar götürülebilecek bu felsefi eğilimden müslüman felsefecilerin etkilenmediklerini iddia etmek de mümkün

iman etti... O, Allah'ın yalnız kâinatın bütün görünüşü üzerine olan küllî inâyetini değil, fertlerin ortaya çıkışı ile ilgili cüz'î inâyetini de tanıyordu. Duayı tavsiye ediyor ve bunu gelip geçici cismanî hayırlar için değil, ruhun hayrı için istiyordu.” Janet-Séailles, Metâlib ve Mezâhib, s. 237.

¹⁰¹ Düzgün, a.g.e., s. 129.

¹⁰² Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ankara, 2012, s. 13.

¹⁰³ İnsana ve evrene kayıtsız Tanrı anlayışının yoğunluk kazandığı Yunan felsefesinin, değerlerin merkezine sadece insanı alan yaklaşımı hariç tutulursa, felsefe tarihinin geneli için bu sonuca varmak zor değildir.

görünmemektedir. Bu genel eğilim, her bir ferdin hayatına müdahale eden ve varlığını hissettiren Tanrı anlayışını (Din'in Tanrı'sı) ve onun savunucularını tatmin etmemiş ve önemli tartışmalara sebep olmuştur.

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi, inayet kavramına yüklenen anlam üzerinden değerlendirmenin getirdiği zorluklar, ilahi inayetin insanlar üzerindeki işleyişine özel bir önem atfeden yaklaşımlar için yeni bir çerçeve ihtiyacı oluşturmuştur. Özelde Allah ile insan arasındaki ilişkinin ontolojik ve epistemolojik tabiatını aydınlatma işlevi gören Kelam'ın sunduğu düşünsel zemin, sözünü ettiğimiz ihtiyaca kelimcilerin yaklaşımını betimler. Mu'tezili kelimcilerin *lütuf* kavramı üzerinden teorileştirdikleri bu yeni kontekst, sadece bir *tür* olarak ele alınamayacak insan gerçeğini, kelim ilminin tikel önermelerle spesifik problemler üzerinde tahlilde bulunma niteliğiyle örtüştürmektedir.

Allah'ın insana dair inayetin kelimî karşılığı olan lütuf teorisi, Mu'tezili düşüncenin genel eğilimlerini mündemiç olarak teşekkül ettirilmiş ve argümanlaştırılmıştır. Şimdi, lütuf teorisine biraz daha yakından bakalım.

2. Lütuf Teorisi

Lütuf teorisi en temelde, insana yönelik olarak gerçekleşen ilahî yardımın mahiyetine ve etkisine dair tartışmaları ifade eder. İlahî yardımın mahiyeti ifadesi, yardımın hangi alanda, ne zaman ve ne şekilde gerçekleştiği sorularını içerir. Elbette bu sorulara verilecek cevap, ilahî yardımın Allah ve insan için ne anlama geldiğine ilişkin tartışmaların çözümlenmiş olmasından sonra anlam kazanır. Bu çözümlemeyi Mu'tezile üzerinden yapmak, teoriyi kuşatan çerçevenin nasıl anlaşıldığını görmekle mümkün olur.

Daha önce de söylendiği gibi Mu'tezile'nin lütuf teorisine yaklaşımı, onların Allah tasavvurlarıyla doğrudan ilgilidir. Bu bakımdan Allah-âlem ve insan ilişkisini açıklarken değinilmesi gereken temel konulara sıfatlar da girmektedir. Sıfatlar konusu, lütuf teorisinin anlam haritasının en uç sınırlarını çizer.

Kur'ân'ın bize sıfatlardan bahsetmesinin sebebi, Allah-insan ilişkisini tasavvurlar üzerinden okumanın manipülatif tevillere gitme riski barındırmasıdır. Allah, kendisiyle insan arasındaki ilişkinin mahiyetine dair, ön kabullerimizden ve sübjektif yargılarımızdan yola çıkarak bir hükme varmamızı engellemek için bir takım sıfatlarını bize açmıştır. Bir anlamda “verili” olarak bulduğumuz sıfatlar üzerinde, geniş bir yelpazede ve çoğu birbirine zıt tevillerin yapıyor olması bile, sıfatlara dair *haber*'in gelmediği koşulların vahametini anlamamıza yardım etmektedir. Hristiyan ilahiyatının, sübutu zannî haberlere dayanarak geliştirdiği Tanrısal yakıştırmaların gelmiş bulunduğu nokta, en azından Müslümanlar açısından malumdur.

Allah-insan ilişkisinin ahlakî yapısını anlamak için zorunlu olarak dikkate almamız gereken sıfatların “belirli” bir anlam ve işleve sahip olması, ilişkinin bir tarafını oluşturan Allah'a dair yargılarda, diğer tarafın “bilgi”, “anlayış”, “düşünme” gibi edimlerle doğru bir sonuca ulaşmasına yardım edecektir. Bu açıdan sıfatlar, çift yönlü bir ilişkiyi makul bir çerçevede anlamada önemli işlevler görmektedir.

Mu'tezile'ye göre, Allah yararlandırma niyetiyle insanı yarattığı için¹⁰⁴ “*mutafaddıl*”, “*mün'im*” ve “*muhsîn*”¹⁰⁵ olarak nitelendirilir. İnsanın önündeki uzun

¹⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XI, s. 121, 126, 143, 146; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 83.

¹⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 144.

ve çetin yolu dikkate alarak Allah, insanları itaate sevk edeceğini bildiği lütuf ve ihsanı onlardan esirgemez.¹⁰⁶ Bütün fiilleri salah ve hayırdır. O'ndan şer, zulüm, küfür ve masiyet sadır olmaz.¹⁰⁷ Fiilleri hikmete mebnîdir.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Mu'tezile Allah'ın fiilleri için sıfatlar üzerinden bir takım ölçüler (معیار) koymuştur.¹⁰⁹ Bu ölçülerde Allah'ın insana nasıl davranacağını ipuçlarını görmek mümkündür. Allah'ın fiillerinin ahlakî kriterler çerçevesinde gerçekleştiği kanısını güçlendiren bu yaklaşım, insanın ahlakî faaliyetlerinin de temelini oluşturur.

Mu'tezilî düşüncede insanın ahlakî davranışları, sorumlu/mükellef olmasıyla açıklanır. İnsanın sorumluluğunun vazgeçilmez koşulu, özgür olmasıdır. Fiillerin özgür faili olarak tanımlandığı sürece insan için ahlaktan söz edilebilir. Bu bakımdan Mu'tezile için, insanın ahlaka konu olan davranışları hem kalkış hem de varış noktasıdır.

Lütuf teorisi en temelde, Mu'tezile'nin insanın ve Allah'ın fiillerine yönelik böyle bir yaklaşımından sonra anlam bulur. Allah'ın fiillerine dönük bu yaklaşımın ne tür bir tasarruf olduğu tartışmaları¹¹⁰ bir yana, Mu'tezileye göre insanın ahlaki eylemlerde bulunması kaçınılmazdır. Zira kendi eylemlerini makul ölçüler dâhilinde gerçekleştirme ve anlamlandırma eğilimindeki insanın fitri yapısı, kendisine yönelik olarak gerçekleşen fiilleri de aynı kriterler çerçevesinde değerlendirme ihtiyacı

¹⁰⁶ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, Tah. Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, Dârü'l Ma'rife, Beyrut, 3.baskı, 1993, c. 1, s. 92.

¹⁰⁷ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1, s. 57.

¹⁰⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, Tah. İsamüddin Muhammed Ali, 1985, s. 114.

¹⁰⁹ Muhammed Salih Muhammed Seyyid, *el-Hayr ve's-şer inde'l-Kadi Abdülcebbar*, Darü'l-Kuba, Kahire, 1998, s. 106-107.

¹¹⁰ Hasan Hanefi, *Mevsuatü'l-hadâretü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1995, c. 2, s. 117 vd.

duyar. Olan bitene ne zihinsel ne de duygusal hiç bir şekilde anlam veremediği, dolayısıyla sonucuna dair öngöründe bulunamadığı durumlarda, insanın irade ve ihtiyarının da pek bir anlamı olmaz.

Mu'tezile'nin insanı merkeze alan kelimî çabasının en somut göstergelerinden biri olan lütuf teorisi, ilk yaratmadan¹¹¹ ahiret ahvaline kadar¹¹² geçen -ister uygulama isterse bilgilendirme boyutunda kalsın- bütün süreçleri insanın sorumluluklarını yerine getirmesine yardımcı unsurlar olarak görür.¹¹³

Bu teoriye göre Allah'ın kendisine dönük niyet ve iradesini en açık şekliyle görme imkânına sahip olan insan,¹¹⁴ teklif bağlamında başarıya ulaşmasına koşullanmış bir ilahî irade ile karşı karşıyadır. İnsan fiillerinin ahlakîlik vasfına zarar vermeden gerçekleşen irade, yine insanın başarısının koşulu olan sorumluluklarının ifasına atıfta bulunur.

Allah ile insanın, insan için ortak bir gaye etrafında buluşmasını sağlayan lütuf teorisinin bu yönünü en iyi gösteren hususlardan biri, Kadı Abdülcebbar'ın lütuf fiilini sadece Allah'a hasretmeyip insana da bağlamasıdır.¹¹⁵ Allah'ın fiillerinin

¹¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 121 vd.

¹¹² Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Tah. M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire, h.1185, c. 2, s. 733-734.

¹¹³ Bu ifademizle, ilk yaratmadan va'id'e kadar geçen bütün yaratılış aşamalarının sadece insan için olduğunu ifade etmek istemiyoruz. Kelamda ayrı bir tartışma konusu olan söz konusu problemin ötesinde kast ettiğimiz, varlığın insanın yaratılış amacına uygun 'yardımcılar' misyonu yüklenmiş bir formatta, insanın hizmetine sokulmasıdır.

¹¹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 145. Koşullanma ya da şartlanma ifadesi Kadı'nın ıstılahında *istislah* kavramının içeriğiyle örtüşmektedir. Kadı'nın sıkça başvurduğu bir kavram olarak *istislah*, Allah'ın kula yönelik niyetini ifade eder. İnsanın teklifi başarmasına yönelik ilahî iradenin beyanı olan kavramla koşulsuz koşullanmayı kast etmiyoruz. Kavram daha sonra ele alınacaktır.

¹¹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 26.

yanı sıra insan fiillerinin de lütuf konusu olacak şekilde yorumlanması insan merkezli teolojiye duyulan ihtiyaca katkı sağlar.¹¹⁶

Lütuf teorisi, çok yönlü ve karmaşık olan imkânlar alanını, insan için avantaja dönüştürür. İnsan merkezli bir teori olması, doğal olarak, insanın sahip olduğu bilişsel, duygusal ve fiziksel bütün donanımları yeniden yorumlamayı gerektirir. Ancak bu çerçevede değerlendirilmesi gereken sadece insan değildir. Allah'ın fiillerinin kozmik âlemdeki yansımalarını da içeren bu yorumlama, tabiatla insanın, insanın hedeflerine şartlanmış olarak aynı zeminde buluşmasını sağlar. Lütuf teorisi bu yönüyle, Allah'ın afaki ve enfüsi bütün mevcudatı, insanın teklifte başarılı olmasına yardım edecek şekilde seferber ettiği gerçeğini, kelamın rasyonel diline dökme çabasını ifade eder. Bu çaba, orijini ve gelişimi itibariyle Mu'tezilî kelamın üretken fikriyatından neşet etmiştir. Bu aşamada lütuf teorisinin gelişim sürecine kısaca göz atmakta fayda vardır.

Lütuf teorisi, kaynakların bize verdiği bilgiye göre Mu'tezile'nin Bağdat kolunun kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) dayanır. Gimaret'e göre "aslah" teorisini ortaya atan Allaf (ö. 235/849) ve Nazzam'a (ö. 231/845) karşı Bişr, lütuf teorisini geliştirmiştir.¹¹⁷ Allah'ın bütün insanlara iyilik yapmak zorunda olmadığını bu teoriyle açıklamaya çalışan Bişr'in daha sonra bu görüşünden

¹¹⁶ İnsan merkeze alan bir teolojiye duyulan ihtiyaç hakkındaki ayrıntılar için bkz., Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 99.

¹¹⁷ Daniel Gimaret, "Mu'tazıla", *The Encyclopedia of Islâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill, 1993. Vol. 7, ss: 783-793, s. 785; McDermott da lütuf kavramını Bişr'in bir önerisi olarak kabul eder. bkz., Martin J. McDermott, *theTehology of al-shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrut, 1986, s. 79; Wensinck de lütuf teorisini Bişr'e dayandırır ancak onun kaynağı Eş'arî'dir. Bkz., A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, sec. imp., New York, 1965, s. 82.

vazgeçtiği söylenmişse de¹¹⁸ bununla ilgili elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Özellikle Basra ekolünden Cübbâîlerin temel ilgi alanlarından biri olan lütuf teorisi, en sistemli şekline Kadı Abdülcebbar'la kavuşur.¹¹⁹ Lütuf teorisinin hem Allah'ın fiili hem de insanın fiili olmasına bağlı olarak çeşitlenen yapısında, bir taraftan eylem özgürlüğü, teklif, adalet, nübüvvetin varlığı gibi klasik kelâmî konular; bir taraftan da Allah'ın fiilleri, kötülük problemi gibi özelde Din Felsefesinin de ilgi alanına giren hususlar tartışılmaktadır. Kadı Abdülcebbar örneğinde işlenecek olan bu teorinin çift yönlü bir işleve sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bir taraftan Mu'tezili düşüncenin temel taşları olan yukarıda sıraladığımız konulardan güç alıp temellendirilirken, diğer taraftan sonuçları ve ulaştığı veriler itibariyle yine hâkim düşünceyi destekleyen neticelere ulaşılmaktadır. Mu'tezile açısından beş temel ilkedен özellikle tevhid ve adalet ilkelerini takviye

¹¹⁸ Bîşr'in görüşünden döndüğünü söyleyen Kadı Abdülcebbar, Hayyât'ı kaynak gösterir. Aynı bilgiyi *Makâlât*'ında paylaşan Ebu'l-Kasım Belhî de bunu muhtemelen hocası Hayyat'tan almıştır. Hayyât, *el-İntisâr*'ında bu bilgiyi doğrular ancak herhangi bir kaynağa dayandırmaz. Bkz., *el-Muğnî*, XIII, s. 27; Abdurrahîm bin Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l İntisâr*, Tah. Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut, 1993, s. 65; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâtî'l-islâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), Neş: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus, ts., ss: 61-119, s. 72; Ayrıca bkz., Ali bin Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endülüsî ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, Tah. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cîl, 2. baskı, 1996, Beyrut, III, s. 201.

¹¹⁹ Josef Van Ess, onuncu yüzyılın başlarından itibaren Cübbâîlerle birlikte tutarlı bir teolojik çerçevenin oluşturulduğunu ifade eder. Ona göre bu dönemde, önceki döneme nispetle daha çok epistemolojik ve terminolojik problemler üzerinde durulmuştur. Josef Van Ess, "Mu'tazilâh", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, 9, ss: 6327-6325, s. 6320. Krş., Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., Çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000, s. 237. Lütuf teorisi de bu bağlamda geliştirilen bir problem olup, Cübbâîlerle başlayan ve Kadı ile zirveye tırmanan 'sistematik' kelâmî çabanın bir ürünüdür.

etmeye dönük bu işlevi nedeniyle teori, son dönem Mu'tezile'sinin en önemli uğraş alanlarından olmuştur. Mu'tezile'nin başta Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer fırkalarla mücadelesinde klasik tartışma konularının (irade-kader, kudret-istitaat, hidayet-dalalet vs.) ötesinde nispeten yeni bir mücadele alanı olarak belirlediği lütuf teorisi, bu yönüyle muarızların hazırlıksız yakalandığı izlenimi veren güçlü bir teorik arka plana sahiptir.

Lütuf teorisi, muarızlar tarafından ciddi bir tartışma zemininde işlenmemiştir. Tezin ilerleyen aşamalarında gösterileceği üzere, onların konu üzerindeki açıklamaları, Mu'tezile'ye karşı yürütülen tartışmaların sonucu olarak birkaç sayfayı geçmeyen mülahazalardan ibarettir. Konu, Ehl-i Sünnet mezheplerinin daha çok *vucûbiyet* ve *aslah* problemi¹²⁰ bağlamında dikkatini çekerken *Şia*'yı daha ziyade *imamet*¹²¹ bağlamında meşgul etmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet yaklaşımlarında lütuf olarak değerlendirilen nübüvvete imameti de ekleyen İmamiyye-Zeydiyye kolları, lütfu imametın vucubiyetinin gerekçelerinden biri olarak görmüşlerdir. Ancak imametın lütuf olup olmadığına ilişkin tartışmalar çalışma sahamızın dışında kalmaktadır.

¹²⁰ Özellikle Eş'arîlerin yoğun itirazlarıyla karşılık bulan lütuf teorisine dair eleştiriler daha çok vucubiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. 2.bölümde konuyla ilgili detaylar verilecektir.

¹²¹ Kadı Abdülcebbar'dan sonra öğrencileri eliyle güçlenen *Zeydî-Mu'tezilî* eğilim, lütuf teorisine ilgilerini imamet ekseninde göstermişlerdir. Hocasının imamet konusundaki görüşlerine reddiye olarak *eş-Şâfi fî'l-imâme*'yi yazan Şerif el-Murtaza, imametın dinde lütuf olduğunu savunmuştur. Aynı görüşü paylaşan Yahya el-Murtaza, Nasîreddin et-Tûsî de lütuf teorisine ilgilerini, daha ziyade imamet üzerinden kurmuşlardır. Bkz., I, s. 47., Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ (v.436.), *Eş-Şâfi fî'l-İmâme*, Tah. Abdü'z-Zehrâî el-Hüseyinî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1986, I-IV, s. 141; Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihi'l-akâid*, Tah. A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1985; Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, c. XXXII, (1992) ss: 89-110, s. 94.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ilk ihtilaflardan biri olarak gösterilen lütuf teorisi¹²² üzerine yapılan çalışmalar, Kadı Abdülcebbar'ın müstakil çalışması hariç günümüze kadar gelmemiştir.¹²³ Bu alanda yapılmış çalışmalar olarak Cafer b. Mübeşşir'in (ö. 234/848) "*Kitâbu 'ala Ashâbu'l-Lutf*" isimli eseri,¹²⁴ İbn Nedim'in (ö. 385/995) Mücbire'den saydığı Ebu Abdullah en-Neccar'ın (ö. 230/845) "*Kitâbu'l-Lutf ve't-Te'yîd*"i¹²⁵, Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) "*el-Lütf*" adlı eseri - tartışmalı olmakla birlikte- zikredilebilir.¹²⁶ Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815) "*Kitâbü'l-Maûne fi'l Hızlân*"ı da isim farklılığına rağmen ilgili konulara dair yazıldığı ihtimalini barındırmaktadır.¹²⁷

Son dönemde de Kadı üzerine yapılmış araştırmalarda yoğunluk olmakla birlikte, lütuf teorisini müstakil bir çalışmaya taşıyan bir esere rastlanamamıştır. İlyas

¹²² Raşid el-Hayyûn, *Mu'tezile el-Basra ve Bağdad*, Darü'l-Hikme, Beyrut, 1997, s. 238.

¹²³ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*'nin XIII. cildini münhasıran lütuf teorisine ayırmıştır. Diğer ciltlerde daha çok o cildin esas aldığı konu bağlamında tartışılan lütuf teorisine Kadı'nın öğrencileri de ilgilerini devam ettirmişlerdir.

¹²⁴ İbn Nedim, *Kitâbü'l-fihrist*, s. 208.

¹²⁵ İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 229.

¹²⁶ Kadı Abdülcebbar'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* isimli eserinde (s.319) eser "*el-Latîf*" (اللطيف) olarak Ebu Ali el-Cübbâî'ye nispet edilir. Fakat muhakkik (Fuad Seyyid) 789 no'lu dipnotta bu eserin Hakim el-Cüşemî ve İbni Murtâzâ tarafından "*el-Lütf*", (اللطف) olarak isimlendirildiğini ifade eder. Ancak *Şerhu'l Uyûn*'da zikredilen eserler içinde sözü edilen eser geçmemektedir. İbn Murtaza'ya gelince ona ait eserler sayılırken "*Latîfi'l Kelâm*" isimli bir eser İbn Murtaza'ya nispet edilir. (Bkz., *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s.3) Bu eserin Fuad Seyyid'in kast ettiği eser olma ihtimali düşük görünmektedir. Bu durumda kast ettiği eser İbn Murtaza'nın en azından *Tabakat*'ında da geçmemektedir. Sonuçta eserin lütuf teorisiyle ilgili olduğu kesin olmamakla birlikte Ebu Ali'nin üzerinde epey mesai harcadığı bir doktrin olduğu göz önünde bulundurulursa kuvvetle muhtemeldir. Bkz., Ahmed bin Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, neş: Susanna Diwald-Wilzer, 2.baskı, Beyrut, 1987, s. 3; Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*, Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, ts., ss: 135-350, s. 319; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 143.

¹²⁷ İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 215.

Çelebi'nin *DİA*'ya yazdığı “lütuf” maddesi¹²⁸ ve Abrahamov'un konuyla ilgili betimleyici makalesi dışında,¹²⁹ lütuf teorisine dair yapılan açıklamaların neredeyse tamamı kendine ara başlıklarda yer bulmuştur.

3. Lütuf teorisinin temel problemleri

Temellendirilmesi ve mahiyeti itibariyle bir çok itikadî mezhebin, etkileri itibariyle de bir çok felsefî düşüncenin temel uğraş alanıyla kesişen yapısı nedeniyle lütuf teorisi, kompleks tematik ilişkilerin merkezinde tebellür etmiştir.

Lütfun temeli olarak kabul ettiğimiz ve onlar olmadan anlaşılamayacağına kani olduğumuz konular, aynı zamanda önemli problemler barındırmaktadır. Allah'ın motive eden, insanın da bu motivasyonla eylemde bulunan olmasıyla açıklanan lütuf fiili, Allah ve insan açısından cevap bekleyen pek çok soruyu intaç eder. Buna göre, lütuf fiili üzerinde birinin (insan) doğrudan, diğerinin (Allah) dolaylı tesirde bulunması;

- a- Allah'ın mutlak kudret, adalet ve iradesiyle nasıl ilişkilendirilebilir?
- b- Allah ile benzer niteliklere (cüz'î anlamda) sahip olan insanda lütfun gerçekleşmesinin oluşturduğu riskler nelerdir?
- c- Teklifin sıhhat şartlarına etkisi nedir?
- d- İnsanın özgür eylemlerde bulunmasının imkânı nedir? türünden pek çok problemi doğrudan hatıra getirir.

¹²⁸ İlyas Çelebi, “Lütuf” md., *DİA*, Ankara, 2003. c. 27, ss: 239-241.

¹²⁹ Binyamin Abrahamov, “Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (Lutf)”, *Jerusâlem Studies in Arabicand Islâm* 16 (1993), pp: 41-57.

Lütuf teorisinin mahiyet ve işlevine gelindiğinde problem alanları yoğunluk kazanır. Buna göre,

- a- Lütuf nedir? Lütuf kelimesinin kavramsal sıçramayla teori düzeyine gelmesi nasıl sağlanmıştır?
- b- Mu'tezile lütuf teorisiyle neyi çözmek istemiştir?
- c- Allah'ın fiili olan lütfun sınırı nedir?
- d- Lütfun Allah için zorunlu görülmesinin oluşturduğu riskler ve/veya imkânlar nelerdir?
- e- Lütfu neden ihtiyaç duyulmaktadır? Başka bir deyişle fiil için kudret, teklif için akıl varken lütfun ayırıcı misyonu nedir?
- f- Mümin ile kâfirin lütuf karşısındaki konumları nedir?
- g- Elem ve musibetlerin lütfu dönüşmesinin şartları nelerdir?
- h- Lütfun kötülük problemiyle ilişkisi nedir?

Daha pek çok soruyla açılabilir problem alanlarına ve bunlara dair görüşlere, tezin ilerleyen aşamalarında rastlamak mümkün olacaktır.

4. Lütuf Teorisinde Temel Yaklaşımlar

Lütuf teorisi, zorlama (ilcâ) sınırına varmadan gerçekleşen bir etkiyi esas alır. Başka bir deyişle, ilahi yardımın insanın özgürlüğüne hâle getirmeden vuku bulduğu düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin sadece bir varsayım olduğunu, gerek ilahî yardımın işlevini ve zorunlu olarak gerçekleştiği düşüncesini, gerekse kudret, irade ve ihtiyar gibi niteliklerin insana aidiyetini ya sorgulayarak ya da reddederek öne süren kesimler, ciddi itirazlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kadı Abdülcebbar'ın tartıştığı grupları iki kategoride değerlendirebiliriz.

A- Mu'tezili Olmayanlar

- 1- Cebriye: *Kudret* ve *istitaat* meselesinde hassasiyet gösteren Cebriyenin¹³⁰ kişinin tasarrufuyla gerçekleşecek eylemleri nefyetmesi, Kadı Abdülcebbar'ın onları bu konuyu kendileriyle tartışmaya değmeyecek muhalifler kategorisinde görmesine sebep olmuşsa da¹³¹ onların ayetleri delil göstererek¹³² lütfu geçersiz kılma çabalarına karşılık verilmiştir.
- 2- Ehl-i Sünnet: Kudret ve ihtiyar konusundaki ılımlı tutumlarına karşın lütfun mahiyeti¹³³ ve vücubiyetini inkâr konusundaki katı tutumları¹³⁴ onlarla girilen tartışmaların temel sebebini oluşturmuştur.
- 3- İmamiyye: Lütuf-imamet ilişkisi üzerinden İmamiye'nin ulaşmak istediği sonuçlar bağlamında tartışmalar¹³⁵ yaşanmaktaysa da Kadı Abdülcebbar'ın tavizsiz Mu'tezili tutumuyla İmamiyenin iddiaları reddedilmiştir.

B- Mu'tezilî olanlar

- 1- Ashab-ı Aslah: Allah'ın aslah olanı yapmakla mükellef olduğunu söyleyenlerdir. İçinde Nazzam, Câhız (ö. 255/869) ve Esvârî'nin (ö.

¹³⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 396.

¹³¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 520; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 28.

¹³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 190, 206.

¹³³ Seyfüddîn Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, Tah. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 2.baskı, Kahire, 2004, II, s. 205; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, Tah. Muhammed Yusuf, Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950, s. 300.

¹³⁴ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 271-272; Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Tah. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyn Atay, Nur Matbaası, Ankara, 1962, s. 184; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 115; İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, Tah. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1996, s. 167.

¹³⁵ İmamiye'nin temel iddialarına ve bu meyanda yapılan tartışmalara 2.bölümde kısmen değineceğiz.

240/854) de bulunduğu bu grup, lütfun vücutiyetini katı bir şekilde savunur.¹³⁶

2- Ashab-ı Lütuf: Başını Bişr b. Mu'temir ve arkadaşlarının çektiğı gruptur. Onlar, aslaha dair düşüncelerinden dolayı, lütufta vücutiyeti kabul etmemişlerdir.¹³⁷

Bunların dışında Kadı Abdülcebbar'ın Bağdat ekolü ve Basra ekolünden de başta Dırrar b. Amr olmak üzere Sahib b. Abbad (ö. 385/995) ve Cübbâilerle girdiğı tartışmalardan söz edilebilir.

Ayrıca şeriat, nübüvvet ve elem probleminin işlendiğı mevzularda tartışmanın taraflarını gayr-i İslâmî fırkalar almaktadır. Bu kapsamda, *Seneviyye*, *Bekriyye*, *Tenasuhiyye* ve *Dehriyye* gibi grupların eleştirileri Kadı Abdülcebbar tarafından tartışılmakta ve tenkide tabi tutulmaktadır.¹³⁸

¹³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 198.

¹³⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 65; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 185.

¹³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 255-256; Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashîhi'l-akâid*, s. 108.

1. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİNİN TEMELLERİ

1. 1. LÜTUF VE İLAHÎ ADALET

Lütuf teorisi, Allah ile insan arasındaki ilişkinin niteliğine dair bir açıklama girişimidir. Ahlakilik temelinde yürüyen bu ilişki, insanın talep ve beklentilerini merkeze alır. İnsanın beklentilerine karşılık verecek merci olarak Allah, evrende mutlak irade ve kudretini yansıtan fiillerde bulunurken, insana geldiğinde onun kendisini ifade edebileceği alanlar bırakır. Sorumluluğun meşru zeminini oluşturan bu alanlar, hem lütuf teorisinin hem de Mu'tezili adalet ilkesinin temel uğraş alanı olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezili adalet prensibinin, Allah'ın evrenle ve insanla kurduğu ilişkide belirleyici olarak kabul ettiği ilkeler, lütuf teorisinin temel yapısını belirlemiştir.

Mu'tezile'nin adalet ilkesi bağlamında tespit ettiği ilkelerin, lütuf teorisinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlaması, ilahi adalet konusunu müstakil bir başlığa taşımayı zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede Allah'ın fiillerini konu alan ve Mu'tezile'nin “beş temel ilke” sinden (*Usûli'l-Hamse*) ikincisi olan “Adl” ilkesine¹³⁹ göz atmamız gerekir.

Kadı Abdülcebbar'a göre, Allah'ın fiillerine nispet edildiğinde adalet ile kast olunan mana, O'nun kötü (*kabih*) olanı yapmadığı veya seçmediği, kendisine vacip

¹³⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Abdurrahman bin Muhammed Hayyat, *el-İntisâr*, s. 126-127.

olanı ihlal etmediği, bütün fiillerinin iyi (*hasen*) olduğu şeklindedir.¹⁴⁰ Kadı Abdülcebbar'ın adalet tanımı, Allah'ın fiilleri bağlamında ilahi irade, ilahi kudret ve ilahi hikmetin mahiyetine dair veriler barındırır.

Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde kötüye taalluk etmediğine, kendisi için zorunlu (*vacip*) olanı yaptığına ve fiillerinin iyi olmak dışında bir nitelemeyi kabul etmediğine dair ilkeler, aynı zamanda lütuf teorisiyle kast edilen anlamla da örtüşmektedir. Kadı'ya göre lütuf, kişinin sayesinde vacibi seçip kötünden sakındığı ya da seçmeye ve sakınmaya yaklaştığı şeydir.¹⁴¹ Allah'ın fiili olarak lütfun¹⁴² temel işlevi, hayır yolunu kolaylaştırmasıdır.¹⁴³ Lütfun tanımının detaylı analizini sonraya bırakmak kaydıyla konumuzla ilgili kısımda dikkatimizi çeken şey, bu anlamın adalet kavramında tazammun edilmiş olduğudur.

Allah'ın fiili olarak adaletin, ilahi iradenin sadece iyi olana yöneldiği gerçeğini işaret etmesi, lütfun insanı merkeze alan tanımıyla mücessem hale getirilmiştir.¹⁴⁴ İlahi irade, iyi olan fiillerini insanın iyiye yönelmesi ve kötünden sakınmasını temin edecek şekilde icra ettirir.¹⁴⁵ Bu nedenle, adalet ile lütuf arasında doğrudan bir ilgi bulunmaktadır.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Abdülcebbar, *a.g.e.*, 301; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 81; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, tas: C. Yusuf Hoben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut. c. 1, s. 11; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Abdülcebbar, "*el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*", *Resâil fî't-Tevhid ve'l-Adl*, Tah. Muhammed Ammare, Dârü's-Şurûk, 2. baskı, Kahire, 1988, s. 198; Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7.baskı, Kahire, 2001, c. 3, s. 44-45.

¹⁴¹ Abdülcebbar, *a.g.e.* s. 519; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35.

¹⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 47.

¹⁴³ Hanim İbrahim Yusuf, *Aslû'l-adl inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1993, s. 153.

¹⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 197-198.

¹⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Münye*, 1985, s. 117.

¹⁴⁶ Routledge, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', s. 41.

Lütuf konusunun adalet kapsamına alınması,¹⁴⁷ lütuf kavramına nüfuz eden problemlerin çözümünde adalet kavramının delâlet ettiği mananın göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Bu bağlamda, lütuf kavramının intaç ettiği temel problemleri belirlememiz gerekir. Mu'tezile'nin adalet ilkesiyle doğrudan ilgili olan bu problemler daha çok irade ve kudret konularına ilişkindir. Söz konusu problemleri bizatihi değil, lütuf teorisindeki tartışmalı yönlerini merkeze alarak tahlil edeceğiz.

1.1.1. İrade

Kelamda müstakil çalışmalara konu edilen irade bahsi, yukarıda da ifade edildiği üzere geniş bir tartışma ortamında ele alınmayacaktır. Bizi burada ilgilendiren husus, lütuf teorisine taalluk eden veçhesiyle irade probleminin ne olduğunu tespit etmektir.

Lütuf kavramının, Allah'ın insanı iyiliğe yönelmeye ve kötünden sakınmaya sevk eden iradesini merkezine alması, ilahi iradenin insan iradesi üzerinde oluşturduğu etkiyi tartışmaya açmıştır. Hedefi itibariyle insanın maslahatını gözetse de, ilahi irade üzerinden gerçekleşecek bir yönlendirmenin, evvel emirde insanın özgürlüğünü kısıtlama potansiyeli taşıdığı düşünülmüştür. Lütuf teorisi bağlamında bu düşünceyi en güçlü şekilde savunanlar Eş'arîler ve Mu'tezile içinde Bîşr b. Mu'temir olmuştur.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Murtazâ, *el-Kalâid*, Tah. A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s. 104.

¹⁴⁸ Hourani, Mu'tezili teolojinin rasyonalist ahlakının uzun süre varlığını sürdürdüğünü, ahlaki anlayışlarının modern Batıdaki rasyonalist ahlakçıların karşı çıktıkları natüralist ahlaktan ziyade Eş'arî'nin iradeci teorisine ve Şafî'nin hukuk felsefesine bir cevap şeklinde oluştuğunu ifade eder. George F. Hourani, *Reason And Tradition In Islâmic Ethics*, Cambridge University Press, 1985, s. 98; Benzer bir yaklaşım için bkz., Abdü's-Settâr er-Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye

Bişr'e göre lütuf Allah için vacip görülemez.¹⁴⁹ Onu bu düşünceye sevk eden, Allah'ın lütfetmesi durumunda lütfâ mazhar olan kişinin zorunlu olarak iman edeceğini düşünmesidir.¹⁵⁰ İnkâr edeni inanmaya, günahkârı da tövbe etmeye sevk edecek bu zorunluluk nedeniyle yeryüzünde asi kalmaz.¹⁵¹ Oysa etrafımızda isyan eden insanların varlığı, iddia edilenin aksini gösterir. Bişr bu görüşüyle, lütfun vacip olarak görülmesi durumunda ilahi iradenin insanın iradesi üzerinde zorlayıcı bir etki yapacağını düşünmekteydi.¹⁵² Ona göre insanın böyle bir etkiye maruz kalmasını önlemek için lütfun vücubiyeti reddedilmeliydi.

Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Bişr'in iddiasını düşük yoğunluklu bir üslupla sürdürür. Kâfire lütfedilmesi problemine bakışı, onu lütfun özgür iradeyi sınırlandırdığı sonucuna varmaya sevk etmiştir.¹⁵³ İlahi iradenin, Mu'tezile içinde (Bişr ve Ca'fer'in yaklaşımları) ve dışındakilerin düşündükleri gibi insan iradesi ve eylemleri üzerinde icbar edici bir etkiye sahip olup olmadığını tespit etmeye çalışmak, bizi önemli tartışmalara değinmeye mecbur bırakır. Allah'ın mutlak kudret

li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1980, s. 319. Bu nedenle biz de çalışmamızda Kadı Abdülcebbar ile Eş'arîlerin düşüncesini karşılaştırarak işlemeye çalışacağız.

¹⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 27.

¹⁵⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 64.

¹⁵¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 520; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 79; McDermott, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁵² Hanefî, *Mevsuatü'l-hadâretü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, c. 2, s. 116.

¹⁵³ Ca'fer'e göre Allah'ın yanında, yaptığında kâfirlerin sevabı hak etmeden iman edecekleri lütuflar vardır. Bu düşüncesi onun Allah'ın kâfire zorlamayla, daha doğrusu insani iradeyi yok sayarak lütufta bulunduğu görüşünde olduğunu gösterir. Ca'ferin bu düşüncesi Mu'tezili düşüncenin genel çerçevesiyle uyumsuz. Zira kâfirin lütuf sebebiyle sevabı hak etmeden iman etmesi, onun imana zorlandığı, teklif için gerekli olan özgür seçimin ortadan kalktığı anlamına gelir. Oysa lütuf, insanın hürriyetini kaldırmadığı gibi sınırlamaz da. Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye, fi'l-Fikri'l-İslâmî*, s. 65-66.

ve irade sahibi¹⁵⁴, her an tasarrufta bulunan,¹⁵⁵ her şeyi bilip gözeten,¹⁵⁶ dilediğini yapan,¹⁵⁷ eşi ve benzeri olmayan bir varlık¹⁵⁸ olarak insana dair muamelesinde esas aldığı kıstasın ne olduğuna ve sorumluluğun nasıl anlaşılacağına dair tartışmalarda Mu'tezile'nin temel çabası, insanın ahlaki davranışlarına alan açmaya yönelik olmuştur.

Mu'tezile'nin ilahi iradenin sınırlandırılması meselesine bakışını, lütuf problemine temel oluşturacak şekilde iki ara başlık üzerinden ele alabiliriz.

1- İrade sıfatının niteliği

2- İrade sıfatına taalluk eden fiillerin niteliği

1- İrade Sıfatının Niteliği

Mu'tezile, adalet bahsinde değerlendirdiği iradeyi,¹⁵⁹ tartışmasız şekilde fiili sıfatlardan kabul etmiştir.¹⁶⁰ Bu nedenle Mu'tezile açısından, Allah'ın fiillerine ilişkin esasları belirleyen bir alan olarak gördüğü adalet bahsiyle aynı esasları konu alan irade sıfatı, tam bir uyum içindedir.¹⁶¹ Bu bağlamda irade sıfatının ezeli mi yoksa hâdis mi olduğuna dönük tartışmalar, insanın ahlaki fiillerde bulunabilme

¹⁵⁴ Bakara, 2/259; Nahl, 16/48; En'am, 6/17-18; Hac, 22/6, 73; Şura, 42/31; Mülk, 67/1.

¹⁵⁵ Bakara, 2/255; Ali İmran, 3/2; Nahl, 16/12; Secde, 32/5; Rahman, 55/29.

¹⁵⁶ En'am, 6/59; Yunus, 10/61; Taha, 20/111; Mücadele, 58/7; Mülk, 67/13-14.

¹⁵⁷ Ali İmrân; 3/26; Yusuf, 12/100; Şura, 42/50; Tekvir, 81/27-29.

¹⁵⁸ En'am, 6/101; Meryem, 19/65; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 23/91; Şura, 42/33.

¹⁵⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, I, (Tashih ve neşreden: J. J. Houben), Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1962, 147; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 431.

¹⁶⁰ Kadı, iradenin fiili sıfatlardan olduğuna dair Mu'tezile içinde herhangi bir ihtilaf olmadığını ifade eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 25, 122.

¹⁶¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301.

imkânının test edildiği bir zemine tahmil edilmiştir. Bunun için tarafların görüşlerine bakmamız gerekir.

Mu'tezileye göre Allah gerçekte mürîddir.¹⁶² Ancak O, muhdes (sonradan olma) bir iradeyle irade eder.¹⁶³ Allah'ın li-zatihi (zatiyla) ya da kadîm bir iradeyle irade etmesi doğru değildir.¹⁶⁴ Mu'tezile'nin ilahi iradeyi fiili bir sıfat olarak muhdes görmesi, muarızlarının ciddi eleştirisine sebep olmuştur.

Bir özet halinde Eş'arî'nin değerlendirmesinde görülebilecek eleştiriler, temelde "ulûhiyetin nakıs olacağı" düşüncesine dayanır. Eş'arî, eleştirisini iki hususta yoğunlaştırır. Birincisi, ilim sıfatının ezeli kabul edilmesidir.¹⁶⁵ Ona göre Allah'ın ezelde âlim olduğunu, aksi halde O'na noksanlık atfetmiş olacağımızı kabul eden Mu'tezile'nin¹⁶⁶ aynı tutumu irade için de takınması gerekir. Bunu kabul etmediklerinde Cehmiyye ile aynı şeyi savunmuş olurlar.¹⁶⁷ Bu nedenle onların ilim sıfatı ile irade sıfatı arasında bir ayrıma gitmesi doğru değildir.

Eş'arî'nin eleştirisine zemin teşkil eden diğer husus, onun ilahi iradeye munakız bir durumun varlığını, Allah'ın iradesinde noksanlık ve zayıflığın belirtisi olarak telakki etmesidir.¹⁶⁸ Allah'ın hükmü altında olan insanların, O'nun irade

¹⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 93.

¹⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 115, 117.

¹⁶⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 25.

¹⁶⁵ Ebu Bekr b. Muhammed Bakıllani, *et-Temhîd fî'r-reddi alâ'l-Mülhide ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Tah. İmadüddin Muhammed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 48; Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts., s. 238.

¹⁶⁶ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 156, 157; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 142, 147.

¹⁶⁷ Eş'arî, *el-İbâne an usuli'd-diyâne*, Daru İbni Zeydûn, Beyrut, ts., s. 46.

¹⁶⁸ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 48.

etmediği şeyi kesbetmesini caiz görmeyen Eş'arî,¹⁶⁹ küfür dâhil olmak üzere olup bitenlerin tamamını Allah'ın iradesine bağlamıştır. Buna karşı Mu'tezile'nin iradeyi muhdes bir fiil olarak görmesinin, Eş'arî'nin eleştirilerine de cevap olacak şekilde bir takım saiklere dayandığı görülmektedir. Mu'tezile'nin temel endişesini Kadı'nın aşağıdaki ifadelerinde görebiliriz:

*“Allah'ın li-zatihi mürîd olmadığına delil şudur: (eğer li-zatihî mürîd) olsaydı, onun mürîd oluşu bilen olmasındaki hal gibi olması gerekirdi. Bu durumda her malumu bildiği gibi her muradı irade etmesi gerekirdi. Yine bizim istediğimiz ve temenni ettiğimiz her şeyi meydana getirmeyi irade etmesi gerekirdi. Hâlbuki bu hatalı bir görüştür.”*¹⁷⁰ Kadı Abdülcebbar'ın bu ifadelerinden, ezeli sıfatları, müteallikleri üzerinde bağlayıcı bir etkiye sahip olarak kabul ettiği sonucu çıkmaktadır.¹⁷¹ Ezeli bir sıfatla bilen olmak, nasıl ki bilinmesi mümkün olan bütün bilinenleri kapsıyorsa, aynı şekilde ezeli irade de bu iradeye müteallik bütün istenilenlerin (murâdât) varlığa çıkmasını zorunlu kılar.¹⁷² Benzer yaklaşımı Kadı'nın üstadı olarak kabul ettiği Ebu Ali el-Cübbâi de dile getirir:

“Şayet Allah Teâlâ li-zâtihi mürîd olsaydı, O'nun bir şeyi kerih görmesi (istememesi) imkânsız olurdu. Zira bir şeyi kerih görenin, kerih görmemesini mümkün kılan şey de onu irade etmesi şeklindedir. Nitekim bir şeyi bilmeyen (cahil) kimse, bilmesinin mümkün olduğu bir şeyi bilmez. Bunun gibi bilgisizliğin bütün türleriyle Allah'tan nefyedilmesi gerekir ki O'nun bilen olduğu sabit olsun. Allah'ın

¹⁶⁹ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁷⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 226.

¹⁷¹ Abdü'l-Bari Muhammed Davud, *el-İrade 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, Darü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, s. 53.

¹⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 113.

*zâtı itibariyle (li-nefsihi) mürid olması (durumunda da) bunun gibi hiçbir şeyi hiçbir şekilde kerih görmemesi gerekirdi.*¹⁷³

Ebu Ali, *li-zâtihi* ifadesinin devamlılık, yani her an belirtilen özellikte bulunmayı gerektirdiği düşüncesindedir. Yani Allah, *li-zâtihi mürîd* olsaydı, o zaman devamlı irade eden olması gerekirdi. Böyle bir durumda O, hiçbir zaman kerih gören olamayacaktır.¹⁷⁴ Allah'ın ezeli olarak hem isteyen hem de kerih gören olması mümkün olmadığına göre irade sıfatının hadis olması gerekir. Zira biz biliyoruz ki Allah sadece irade eden değil aynı zamanda nehyedendir. Zıt iradeler zâtî bir nitelik taşıyamaz. Bununla birlikte ilahi bilginin ezeli olduğu da inkâr edilemez.¹⁷⁵

Kadı Abdülcebbar, ilahi iradenin ezeli kabul edilmesinin, ezeli sıfatların sürekliliği ve müteallikleri üzerinde zorunlu etkiye sahip olmak dışında daha pek çok yanı sıra sebebiyet vereceğini düşünmektedir.¹⁷⁶ Özellikle *li-nefsihi* irade etmenin

¹⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 111.

¹⁷⁴ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul, 2011, s. 253.

¹⁷⁵ Çünkü bilen bir kimse, aynı anda bilgisiz olamaz. Yani bilgi ile cehalet bir kişide aynı anda zuhur etmeyeceğine göre Allah'ın da ya sürekli bilen ya da bunun zıddı olanla vasıflanması gerekir. Allah'ın bilen olmaktan başka şekilde vasıflanması mümkün olmadığına göre O'nun ezeli bir ilme sahip olduğunu söylemek zorundayız. İlminin ezeli olması bilinebilecek her şeyi (malum) bilmesini gerektirir. Allah'ın her şeyi ezeli ilmiyle bildiğini kabul etmek tevhidin gereğidir. Bkz., *el-Muğnî*, VI/2, 99-100, 102-103.

¹⁷⁶ Allah'ın iradesi ezeli kabul edilseydi, O'nun her isteyeninin istemesi mümkün olan şeyi istemesi gerekirdi. Başka bir deyişle *li-nefsihi mürîd* olsaydı, murâd edilen şeylerin tamamını irade eden olması gerekirdi. Allah'ın iradesinin bütün istenilenlere (murâdât) taalluk etmesi, tevhidi zedeleyen bir takım sonuçlara yol açar. Bunlar şu şekilde sıralanabilir. 1- Allah'ın her şeyin mürîdi olması, istenilen şeyler arasında bir ayrıcalık gözetilmeyeceğine göre, insanların kendileri için istedikleri şeyleri de istemesi gerektiğini tazammun eder. İnsanların irade ettiğini irade etmesi de bunu yapmasını gerektirir. Çünkü yapmaması O'nda bir zayıflık ve noksanlık olduğu anlamına gelir. 2- Murâd ettiklerinden birinin miktar bakımından diğerinden daha öncelikli olmaması gerekir ki murâd ettiğinin tamamının gerçekleşmesi mümkün olsun. 3- Bizden biri bir şeyi başkası da başka bir şeyi istediğinde Allah'ın her ikisinin isteğini bir halde (في حالة واحدة) istemesi gerekir. Bu ise O'nun iki zıt nitelik üzere

insanların iradelerini de kuşatacak şekilde gerçekleşmesi, bu iradeye muğayir bir takım iradelerin varlığını imkânsız kılar.¹⁷⁷ Böyle bir hüküm fasittir. Zira etrafımızda gördüğümüz inkârcı insanlar, Allah'ın kerih gördüğü bir şeyin de var olduğunu gösterir.¹⁷⁸ Dolayısıyla ilahi iradenin *kadîm* sayılması, insanlarda görülen küfür hallerinin sorumluluğunun Allah'a yüklenmesine sebep olur ki böyle bir şey tenzih ilkesiyle çelişir.

O halde Mu'tezile, Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi, *irade* sıfatının, *ilim* sıfatı gibi *kadîm* bir sıfat olduğu ve ulûhiyeti zedelediği düşüncesine katılmamaktadır.¹⁷⁹ Dolayısıyla Mu'tezile'nin *irade* sıfatını *kadîm* bir sıfat kabul etmemesi, bir taraftan ulûhiyeti zedeleyebileceği diğer taraftan insani iradeyi olumsuzlayabileceği endişesinden kaynaklanır.¹⁸⁰ Bu nedenle Kadı Abdülcebbar, Allah'ın hadis bir kudretle mürîd olmasını, hem tevhidin korunmasının hem de insanın irade özgürlüğünün teminatı olarak görür.

olmasını gerektirir. Bütün bu durumlar Allah için muhal olduğuna göre O'nun kadîm bir iradeyle mürîd olduğu söylenemez. (Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2, 97-98, 102.) Aynı şekilde li-nefsihi mürîd olması, zıtları mürîd olmasını, (Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2, 103-104.) li-nefsihi istemeyen (kârih) olmasını (Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2, 111.) ve noksan bir sıfat üzere olmasını gerektireceğinden bütün bu durumlar ona göre ne mantıksal açıdan ne de itikadi açıdan kabul edilemez. Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2, 112.

¹⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 80-81.

¹⁷⁸ Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2; Krş., Eş'arî, *Kitabü'l-luma' fî reddi 'ala ehli'z-zayğ ve'l bida'*, nşr ve ing. Trc: R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1953, s. 70.

¹⁷⁹ Bilakis ilahi iradenin kadîm kabul edilmesi, zıddını imkânsız hale getireceği için Allah'ın insanların bütün hallerini irade eden olmasını gerektirdiğinden, potansiyel bir risk alanı oluşturmaktadır. Allah'ın küfrü ve isyanı isteyen olmasıyla sonuçlanacak bu risk, en başta tenzihe hâle getirir.

¹⁸⁰ Abdülcebbar, *a.g.e.*, VI/2, 167.

İnsanın bağımsız bir iradeye sahip olmasının anlamı, onun Allah tarafından istenmeyen bir fiil işleme eğilimine ve arzusuna sahip olmasıdır. İnsanın istediği şey, Allah'ın istediği olabilir de olmayabilir de.¹⁸¹ Bu şekilde Mu'tezile bir anlamda insanın akıbetini onun eline vermektedir.¹⁸² Her ne kadar Mu'tezile açısından, Allah'ın irade sıfatını hâdis olarak kabul etme düşüncesi, insanın akıbetini eline almasına imkân verse de, onlar *irade-murad* ilişkisi üzerinden de destekleyici izahlar getirmişlerdir.¹⁸³

2- İrade Sıfatına Taalluk Eden Fiillerin Niteliği

Adalet ilkesinin tanımında açıkça görüldüğü üzere, Mu'tezile Allah'ın fiillerinin hasen olduğunu, O'nun kabihi yapmaktan münezzeh olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla onlara göre Allah'ın iradesine taalluk eden fiillerin temel niteliği hasen olmasıdır. Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerini hasen olarak görmesi, bir taraftan kötülük problemi¹⁸⁴ bağlamında ortaya çıkacak sorunları aşmada işlevsel bir argümana dönüşürken, diğer taraftan insanın gerçekleştireceği ahlaki fiilleri anlamaya yardım etmektedir.

Kadı Abdülcebbar, ilahi iradeyi, meydana geliş yönünden varlığa tesir eden bir sıfat olarak gören Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak, ahlaki değer ifade eden bir sıfat

¹⁸¹ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Ter. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1998, s. 127.

¹⁸² W. Montgomery Watt, *İslâmic Philosophy And Theology*, Edinburgh University Press, Second Edition, Edinburg, 1985, s. 51.

¹⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/1, s.154; Ebî Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l- hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Tah. M'an Ziyade-Rıdvân Seyyid, Ma'hedu'l-Enmâu'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 352-353, 357; Muhammed Davud, *a.g.e.*, s. 53-56.

¹⁸⁴ Gazzalî, *a.g.e.*, s.108; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 295; Kadı Abdülcebbar'ın elem problemi bağlamında ifade ettiği konuyu, 3.bölümde ele alacağız.

olarak kabul ettiği için Allah'ın kötüyü irade etmediğini ifade etmiştir.¹⁸⁵ İnsanın yaptığı iyi ya da kötü fiilleri yine insana atfederek sorumluluğuna bir zemin kazandırmak isteyen Mu'tezile'nin,¹⁸⁶ iddiasını ispatlamaya dönük çabalarda rasyonel istidlal yöntemlerine başvurması, geçmişten günümüze kadar çeşitli eleştirilere de kapı aralamıştır.¹⁸⁷ Daha çok Ehl-i Sünnet tarafından yapılan eleştirilerin, yöntemle birlikte meselenin ürettiği temel iddialar üzerinden yürütüldüğü söylenebilir. Temelde Allah'ın mutlak iradesini pekiştirme amacıyla yapılan eleştiriler, bütün hadisatın ilahi iradeye taalluk ettiği inancını kabul ettirme,¹⁸⁸ bunu kabul etmeyenleri ulûhiyeti azce düşürmekle töhmet altında bırakma amacına matuftur.

Buna karşın Kadı Abdülcebbar, Allah'ın iradesinin insan fiilleri üzerinde zorlayıcı olmadığını düşünmektedir. İnsanlar, Allah'ın irade etmediği şeyleri de yapabilirler.¹⁸⁹ İlahi iradeye muhalif fiillerin icra edilmesi iddia edilenin aksine Allah için acziyet olarak görülemez.¹⁹⁰ Zira insanlar içinde de birisinin istediği veya yasakladığı şeyin gerçekleşmemesi zayıflık sebebi olarak görülmemektedir.

Allah'ın iradesinin, insan iradesi üzerinde belirleyici olmadığına dair en sarıh açıklama Kadı'nın şu ifadelerinde geçmektedir. “*Allah'ın, yaptığı şeylerin tamamını*

¹⁸⁵ Veysi Ünverdi, *Kadı Abdülcebbar'da İrâde*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., basılmamış doktora tezi, 2012, s. 64.

¹⁸⁶ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133.

¹⁸⁷ Emin, *Düha'l-İslâm*, c.3, s. 69; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. 2, s. 262-263; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 46; Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İFAV, 3.baskı, İstanbul, 1997, s. 241.

¹⁸⁸ Gazzalî, *el-İktisat fî'l-i'tikat*, s. 107-108.

¹⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 228.

¹⁹⁰ Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 227; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 199.

mürîd olması gerekir, ancak irade hariç. Allah onu irade etmez.”¹⁹¹ Kadı, iradenin hudusu mümkün olan nitelik olmasına dayanarak ayrıca Allah tarafından irade edilmesinin faydasız olduğunu düşünmektedir.¹⁹²

Görüldüğü gibi lütuf fiili bağlamında Allah, insana dair yönlendirmelerinde, onun ahlaki eylemlerde bulunmasının vazgeçilmez şartı olan irade hürriyetini ihlal etmemiştir.¹⁹³ Bu nedenle lütfun irade hürriyeti ile çeliştiği iddia edilemez.¹⁹⁴ Bununla birlikte Allah’tan insana doğru yönelen bir irade de vardır ve bunun sonunda insan bir takım eylemlere yönelmektedir. Lütuf teorisi açısından zorunlu olan ancak zorlayıcı olmayan¹⁹⁵ bu etki çağırana (*dâi*) seviyesindedir. Bu bağlamda Mu’tezile için vazgeçilmez olan insanın ihtiyar niteliği ile aynı derecede zorunlu olan ilahi yardıma gereksinim duyan yapısını bağdaştırmak için lütuf fiilinin *dâi* işlevi gördüğü ifade edilmiştir.

Ebu Ali el-Cübbâi, lütuf tanımında “taat fiiline çağırana şey” (ما يدعو الي فعل) ifadesini kullanır.¹⁹⁶ Dâi kavramının mahiyetine dair açıklamayı “lütfun işlevi” konusuna bırakmak kaydıyla burada kavramı, ilahi iradenin görünürlük kazanmasını sağlayan bir etken olarak görmekteyiz. Ancak bu etki fiil üzerinde

¹⁹¹ İfadenin orijinal karşılığı şöyledir: “اعلم ان جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريدا له، الا الإرادة، فانه لا يريدھا” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 169; *Şerhu usûli’l-hamse* de kerahet de buna dâhil edilmiştir. “Allah Teâlâ, irade ve kerahet dışındaki fiillerin tamamını mürîddir.” Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 456; Krş., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 118.

¹⁹² Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 456.

¹⁹³ Subhî, *Felsefetü’l-ahlâkiyye, fi’l-fikri’l-İslâmî*, s. 65.

¹⁹⁴ Yeprem, *a.g.e.*, s. 241.

¹⁹⁵ Lütuf teorisi açısından zorunlu olması, Mu’tezile’nin ilahî adalet anlayışına dayanması, zorlayıcı olmaması da insanın teklife muhatap bir varlık oluşuyla ilgilidir.

¹⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 32.

belirleyici bir pozisyonda olmayıp, takviye edicidir.¹⁹⁷ Bu tıpkı ilim ve terbiye verme hususunda çocuğunu motive etmeye çalışan babanın durumuna benzer.¹⁹⁸ Allah, kulların tamamından teklif bağlamında sorumluluk alanlarına giren hususları yapmalarını, nehyettiği şeylerden de kaçınmalarını istemektedir.¹⁹⁹ Allah'ın iradesi hiçbir şekilde kötüye ve isyana taalluk etmez.

1.1.2. Kudret

Lütuf, özü itibariyle insana ait eylemleri temel alarak gerçekleşen bir motiftir. Lütfa konu olan fiil insanın güç sahibi olmasından beslenmesine karşın, lütufta mutlak kudret sahibi Allah'ın sınırsız gücünün insana yansımalarının olması, tartışmanın zeminini oluşturmuştur. Kudret ve istitaatin Allah ve insan için ne anlama geldiğine dair tartışmaların geniş çerçevesinin ötesinde bizim için burada önemli olan, Mu'tezile'nin insanın ahlaki niteliğinin mutlak kudret tarafından zedelenmediği iddiasını ve buna yöneltile eleştirilerin sıhhatini tartışmaktır. Cebriye ve Mu'tezile içinde Dırâr b. Amr'ın²⁰⁰ itirazları üzerinden gerçekleşen tartışmanın

¹⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 75.

¹⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

¹⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, VI/2, s. 171-172.

²⁰⁰ Dırâr, Vasıl bin Ata ve Amr bin Ubeyd ile Allaf arasındaki dönemde, Basra ekolünün öncü isimlerindendir. Kaynaklar, onu farklı görüşlere bağlı gösterebilir de önceleri Mu'tezileye mensup olduğu (İbn Nedîm, *Fihrist*, 214.) daha sonra kulların fiillerinin hakikatte Allah tarafından yaratıldığını düşünmesi ve kudret konularındaki yaklaşımlarından dolayı farklılaştığını aktarırlar. (Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1, s.102.) Kesb tabirini ilk kez kullanan Dırâr, (Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 239; Watt, *İslâmî Tetkikler (İslâm Felsefesi ve Kelâmı)*, W. Montgomery Watt, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFDY, Ankara, ts., s. 61-62.) özellikle sıfatlar konusunda Mu'tezileyi etkilemiştir.

bizimle ilgili boyutunda öne çıkan husus, ‘mutlak kudret’in insanın eylem özgürlüğünü²⁰¹ kısıtlayacak bir anlama gelip gelmediğini sorgulamaktır.

Kadı Abdülcebbar, Cebriye ve Dırar b. Amr’ın, insanın ihdas eden ve eylemde bulunan yapısını kabul etmemeleri nedeniyle lütuf teorisi açısından kâle alınamayacaklarını, dolayısıyla da konunun ancak eylemlerin insana aidiyetini kabul edenlerle tartışılabileceğini söylese de, teorinin temellerinin anlaşılması bağlamında onların temel iddialarını ele almıştır.²⁰²

Lütuf bağlamında onların temel iddiaları, eylemin insandan değil de Allah’tan olduğu ve ilahi kudretin insana ait fiilleri zorunlu olarak meydana getirdiği şeklindedir. Onlara göre kişiyi eyleme zorlayan bir şey olduğu halde onun kendi seçimiyle bir şeyi yapıp diğerinden kaçınmasını sağlayacak bir lütfi ihtiyaç duyduğu söylenemez.²⁰³ Bu durum tıpkı yükseğe fırlatılan bir nesnenin aşağı inmek için yardıma ihtiyaç duyduğunu söylemeye benzer. Zaten inecek olan ve bundan başka bir tercihi olmayan bir nesne gibi, eylemleri Allah’ın mutlak kudretiyle gerçekleşen insanın, kendi tercihinin belirleyici olduğu lütuf fiiline fail yapılması anlamsız ve gereksizdir.²⁰⁴

Kadı’ya göre, Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve tabilerinin kulun tasarruflarını Allah’ın fiili ve yaratması olarak kabul etmeleri ve insanın sadece bu tür fiillere mahal olarak görülebileceğini söylemeleri²⁰⁵ üzerine maruz kaldıkları yoğun

²⁰¹ İnsanın eylem özgürlüğüne sahip olması lütuf teorisinin en önemli temeli olup daha sonra müstakil bir başlıkta işlenecektir.

²⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 28.

²⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 29.

²⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 29.

²⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 92; VIII, s. 27.

eleştiriler, benzer şekilde düşünen Dırrar b. Amr'ı bu konudaki düşüncelerini gözden geçirmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda Dırrâr'ın insanların fiillerini kesbettiği görüşüne varmakla birlikte, fiilleri yaratma ve ihdas etme yönüyle Allah'a atfettiğini ifade eden Kadı Abdülcebbar,²⁰⁶ onlar arasında da ortak bir fikir olmadığını nakletmektedir.²⁰⁷ Kadı'nın bu tespitini doğrulayan Eş'arî,²⁰⁸ Dırrâr'ın, kulların fiillerinin yaratıldığına, fiillerin iki faili olduğuna, bu faillerden birinin onu yarattığına (Allah), diğerinin de onu kesb ettiğine (insan) dair görüşü sebebiyle Mu'tezile'den ayrıldığını kaydeder.

İlahi kudretin insanın kudretini sınırlandırması problemi çerçevesinde, Mu'tezile'nin meseleye bakışını, lütuf problemine temel oluşturacak şekilde üç ara başlık üzerinden ele alabiliriz.

²⁰⁶ Kadı Abdülcebbar kesb kavramının Arap dilinden çok farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmasıyla oluşturulan ıstılahi anlamın delaleti itibarıyla fasit, özü itibarıyla de anlamsız (gayri makul)yönüne dair kavramsal eleştiriden sonra (Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 364-367), kelâmî tartışmalara girmektedir. Kadı, kendi eleştirilerini daha çok kesbin, kişinin eylemlerini ifade etmek üzere tahdid edilmesi girişimlerine yoğunlaştırırken, Ebu Haşim'in kesb'in kuramsal yönüne dönük eleştirilerini aktarır. (Abdülcebbar, el-Muğnî, VIII, 96-102.)

²⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 93; Watt'a göre Dırrâr'ın burada çözmeye çalıştığı mesele, günahkârları cezalandırmada Allah'ın kudreti ile adaletini uzlaştırmak idi. Bir kimseyi sorumlu olmadığı bir fiilden dolayı cezalandırmak adil olmayacaktı. Ona göre Dırrâr, âlemdaki bütün hâdisler ve dolayısıyla baştan sona tarihin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki müşterek İslâm akidesinden hareket etmişti. Ancak beşer faaliyetlerinin mevcudiyeti için de gerekli olan bu takdir, farklı şekilde yorumlayan pek çok kişi, daha ileri giderek insan fiillerini de kuşatacak şekilde genişletmişti. Buna göre Dırrâr'ın adalet kaygısıyla ortaya attığı kesb kavramını daha sonra birçoklarının Allah'ın insanın fiillerini de takdir ettiğine inanmalarına sebep olacak bir zemin oluşturduğunu düşünen Watt, onu katı cebrî düşünceden ayırmaktadır. Ancak Kadı Abdülcebbar Dırrâr'ın insan fiillerine dair yaklaşımıyla ilgili verdiği bilgiler Watt'ın bu esnek yaklaşımından farklılıklar arz etmektedir. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 237-238; Abdülcebbar, *a.g.e.*, 95 vd.

²⁰⁸ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, c. 1, s. 339.

- 1- İlahi kudretin sınırı olarak makdurlar
- 2- Kudretin makduru öncelemesi (*takaddüm*)
- 3- Kudretin zıtlara şamil olması

1- İlahi Kudretin Sınırı Olarak Makdurlar

Mutlak kudret ve güç sahibi olarak Allah'ın insanın bütün fiillerinin yaratıcısı olarak kabul edilmesi,²⁰⁹ Mu'tezile açısından ahlaki fiillerin vukuunu tehdit eden önemli bir problem olarak görülmüştür. Mu'tezile'nin insana dair kaygılarını yansıtan yaklaşımları, insanı baz alan fiil taksimine gitmelerine sebep olmuştur.²¹⁰ İlk kategorik ayrımlar Vasıl b. Ata (ö. 131/748)²¹¹ ve Allâf tarafından yapılsa da²¹² detaylı fiil tasnifi Kadı Abdülcebbar tarafından yapılmıştır. Kadı'nın insanın güç yetirebilmesine²¹³ ve bu gücün sonunda aldığı ahlaki değere göre yaptığı fiil

²⁰⁹ Taftazanî, *Şerhu'l-akâid (İslâm Akâidi)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2.baskı, İstanbul, 1982, s. 190.

²¹⁰ Buna göre Kadı Abdülcebbar faile mutaallak olup olmaması bakımından ikili bir ayrıma gitmiştir. Buna göre gücümüz dâhilinde olanlar

²¹¹ Vâsıl, insan fiillerini "hareketler, sükûnlar, i'timâdlar, nazar ve bilgi" olarak özetlemiştir. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 61.

²¹² Allâf, kalp fiilleri (ef'âlû'l-kulûb) ve organların fiilleri (ef'âlû'l-cevârih) ayırımına gitmiştir. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 66.

²¹³ Kudretimiz dâhilinde olan fiiller kalbe ve organlara ait olmak üzere beşerli kısımdan oluşur. Organlara (ef'âlû'l cevârih) ait olanlar: ekvân (oluşlar), i'timâd, te'lif, acı ve ses; kalbe ait olanlar (ef'âlû'l kulûb): i'tikâd, irade, kerahet, zan ve nazardır. Kudretimiz dâhilinde olmayan fiiller ise on üç kısma ayrılır. Bunlar: cevherler, renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret ve ölüm (fenâ). Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 90; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, c. 1, 66-67.

taksimleri,²¹⁴ temelde sorumluluğun tahakkuk edeceği eylem alanlarını, dolayısıyla da ilahi iradeye taalluk etmeyen eylem alanlarını tespit etmeyi amaçlar.

Mu'tezile'nin insanın irade ve kudretine otonomi sağlama girişimi, Allah'ın irade ve kudretine sınırlama getirdiği eleştirilerine sebep olmuştur.²¹⁵ Mu'tezile bu eleştirileri karşılamak için "ilcâ" düşüncesinden yararlanmıştır.²¹⁶

Mu'tezile, Allah'ın isterse insanları inanmaya zorlayabileceğini ilcâ kavramıyla açıklamış, her ne kadar bu şartlar altında gerçekleştirilen bir eylemin ahlaki değerini kabul etmese de prensipte ilahi kudretin icbar edici etkiyle sonuca ulaşabileceğini göstermek istemiştir.²¹⁷ Ancak onların ulaştıkları bu sonuç, Eş'arîler ve *Ashâbü'l-Lütuf* olarak anılan Bîşr ve bağlılarını tatmin etmemiştir. Bu bağlamda Eş'arî '*Allah'ın, kâfirlerin iman edecekleri lütufları yapmaya kudreti var mıdır*' sorusuna 'evet' diyerek,²¹⁸ Ashâb-ı lütuf da "*Allah'ın makdurunda, yaptığında kâfirin onunla iman edeceği (lütuflardan) bir şey vardır. Ancak O bunu yapmamıştır*"²¹⁹ diyerek şu noktada buluştular: Allah'ın makdurunda (kudretin objesi), yaptığında kâfirlerin iman edecekleri lütuflar vardır ve bunu inkâr etmek ilahi kudreti ta'ciz etmektir.

²¹⁴ Fiiller taşıdıkları hükümler itibarıyla ikiye ayrılır: Varlığı üzerine ilave bir vasfı bulunmayan fiiller ve varlığı üzerine ilave bir vasfı bulunan fiiller. Birincisine, uyuyan ve unutan kimsenin gerçekleştirdiği fiiller örnek verilebilir. İkinci fiiller ise ahlaki değerlendirmeye uygun olarak iyi ve kötü kategorilerine ayrılır. Övgünün ve yerginin belirleyici olduğu iyi-kötü kategorileri de daha başka ayrımlara tabi tutulmaktadır. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, 28-29.

²¹⁵ Taftazanî, *Şerhu'l-akâid*, s. 194; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 191.

²¹⁶ Michael Schwarz, "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar", *UÜİFD*, Çev. Orhan Ş. Koloğlu, c. 13, sayı:1, 2004, s. 264-265.

²¹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 199; Hayyat, *el-İntisâr*, s. 121.

²¹⁸ Eş'arî, *Kitabü'l-luma*, s. 70, 165 no'lu paragraf.

²¹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 191.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mu'tezile, ilcâ düşüncesiyle, onların ilahi kudrete dair endişelerini giderdiği halde onları, itirazlarını sürdürmeye sevk eden nedir? Hiç şüphesiz Allah'ın icbar edici kudretini kabul ettiklerini bildikleri Mu'tezile'den istedikleri şey Allah'ın makdurunda, yaptığında kâfirlerin gönüllü olarak imana gelecekleri lütufların varlığını ikrardır.²²⁰ Bu cevabı ileride daha geniş bir şekilde tartışacağız; ancak şimdi diğer eleştirileri de görmemiz gerekir.

Eleştirilerini biraz daha derinleştiren Ashab-ı lütuf, Mu'tezile'nin de kabul ettiği kâdirin zıtlara kâdir olması gerektiği²²¹ argümanını da kullanarak şu paradoksu ortaya attılar: *“Şayet Allah'ın makdurunda, yaptığı takdirde müminin inkâr edeceği bir şey varsa, yaptığı takdirde kâfirin de iman edeceği bir şeyin olması gerekir. Zira bu, kâdirin kudretinin gerektirdiği şeylerdendir. Bir şeye kâdir olanın zıddına da kâdir olması gerekir.”*²²² Onların buna dayanak kıldıkları diğer argüman şudur: *“Şayet mükellefin maslahatını gaye edinmek O'nun makdurunda olmazsa, o zaman yaptığında kâfirin iman edeceği şeyin makdurunda olması gerekir. Aksi halde bu, makdurunun bittiğini gösterir.”*²²³ Bu argümanlar temelde şunu tasdik ettirmeyi amaçlar: Mu'tezile her ne kadar Allah'ın makdurunda, yaptığında kâfirlerin iman ettiği lütufların olmadığını kabul ediyorsa da kabul ettikleri ilke bunun tersini dayatıyor. Onlara göre mademki Allah'ın makdurunda yaptığında iman edenin kâfir olduğu şey varsa, her güç sahibinin temel niteliği olan zıddına da kâdir olmak ilkesinden hareketle, makdurunda, yaptığında kâfirin iman edeceği şeyin de olması

²²⁰ Schwarz, *a.g.m.*, s. 265.

²²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 181.

²²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 191, 199.

²²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 191.

gerekir.²²⁴ Çünkü yaptığında mükelleflerden pek çoğunun iman ettiği lütufların varlığı sabittir. Bunu kâfirler için yapmasına hiçbir engel yoktur. Böyle bir engel olmadığı halde yapılmamış olması, makdurunda olduğu halde yapmamış olduğunun da doğrulanmasıdır.²²⁵ Dolayısıyla bunu kabul etmemek, Allah'ın kudretini za'f içinde görmekle eşdeğerdir. Böylece *Ashab-ı Lütuf*, isterse kâfirin iman edeceği şeyin Allah'ın makdurunda olduğunu, bizzat Mu'tezile'nin kudret anlayışından yola çıkarak ispatlamaya çalışmaktadırlar.

Kadı Abdülcebbar, kadirin zıtlara kadir olması gerektiği ilkesinden hareketle Allah'ın makdurunda yaptığında kâfirin iman edeceği şeyin varlığını ikrar ettirmeyi amaçlayan bu argümanları 'onların şüpheleri' olarak kabul eder.²²⁶ Kadı, muhaliflerin bu amaçla ortaya attıkları argümanları, Mu'tezili adalet anlayışının iki temel ilkesine dayanarak cevaplar. Bunlar da rasyonel düşünme ve tekliftir. Rasyonel düşünme, kudretin makdurlara taallukunu makul şartlarda anlamayı, teklif de bu taalluku insanın ahlaki bir varlık olarak konumunu dikkate alarak değerlendirmeyi gerektirir. Kadı, kudretin makdurlarla ilişkisini rasyonel şartlarda anlamak gerektiğine dair argümanını şu şekilde gerekçelendirir:

“Kâdirin kudreti, kendi makdurunu meydana getirmeyi (حداث) içine alır. Onu meydana getirmesi de bilen ve irade eden oluşu sebebiyle makul yönlerle gerçekleşir. Bu kapsama girmesi mümkün olan her şeyde Allah'ı kâdir olarak kabul etmek ve

²²⁴ Eş'arî, *Kitabü'l-luma*, s. 70.

²²⁵ Eş'arî, *Kitabü'l-luma*, s. 70.

²²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 199.

buna kâdir oluşunu kabul etmeyi de Allah'ı aciz olarak gördüğünü kabul etmek mümkündür."²²⁷

Kadı, burada öncelikle kudrete taalluk eden makdurları sınırlamıştır. Buna göre kadirin makdurundan söz edebilmek için makdurun onun kudret alanına girip girmediğini tespit etmek gerekir. İnsanlar, kendi fiillerinin kadiri olduklarına göre Allah'ın bu fiillere kadir yapılması, başka bir ifadeyle onların fiillerinin Allah'ın makduru olarak görülmesi mümkün değildir. Böyle bir tutum, insanların kudret niteliklerini görmezden gelmek, onları aciz görmek demektir.²²⁸ Bunun yanında Kadı, makdurların gerçekleşme yönlerine değinerek bu yönlerin makul şartlarda gerçekleştiğini ifade etmiştir. Allah'ın fiillerini O'nun bilen ve irade eden oluşuyla açıklamakla Kadı, makdurların rasyonel işleyişe tabi olduğunu, değerlendirmenin de buna göre yapılması gerektiğini göstermiş olmaktadır.

Dolayısıyla Kadı, kâdirin kudretini, sadece kendi makdurunu ihdas eden ve makul şartlarda gerçekleşen bir nitelik olarak kabul etmiştir. Kâdirin kudret niteliğine acziyet atfetmek için kıstas kabul edilmesi gereken bu hususlar dışında bir şeye itibar edilemez.²²⁹ Dolayısıyla kâdirin kudretini, gerçekleşmesi ancak kendi makdurunda tahakkuk eden bir etki olarak görmek²³⁰ ve bu etkinin makul şartlarda gerçekleştiğini kabul etmek,²³¹ bu şartları haiz olmayan makdura taalluk etmediğini gösterir.²³²

²²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 192-193; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 200, 209.

²²⁸ Abdülcebbar, *el-muğnî*, XIII, 193-194

²²⁹ Abdülcebbar, *el-muğnî*, XIII, 193.

²³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 208.

²³¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 192.

²³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 210, 157.

Anlaşılan odur ki, Allah'ın kendisiyle iman edeceği şeyi yaparak kâfiri dönüştürmeye kudretinin olduğu konusunda Mu'tezile ile Eş'arîler farklı düşünmemektedirler.²³³ Farklılık, neyin kudreti ta'ciz etmekle nitelenmeyi gerektirdiği hakkındadır. Başka bir ifadeyle, kudretin aciz sayılması için esas alınması gereken kıstasın ne olduğu hakkındadır.

Bu bağlamda Eş'arîler, Kadı'nın kudretin illeti olarak belirlediği, kendi makdurunda olması ve ma'kul olması prensiplerini kabul etmemektedirler. Eş'arîler için tatmin edici tek cevap, Allah'ın makdurunda insanların gönüllü olarak iman edecekleri şeyin varlığını kabul etmektir. Onlara göre Allah'ın ilcâ ile kâfiri iman ettirebileceğini söylemek yeterli değildir.

Kadı, kendilerinin Allah'ın kâfiri gönüllü olarak imana gelebileceği şeyi yaratmaya kadir olmakla tavsif etmeye zorlandıklarının bilincindedir. İkrar etmeye zorlandıkları şeyin, Mu'tezili düşünce açısından kabul edilemez olduğunu gören Kadı, bu doğrultuda yukarıda değindiğimiz ikinci önemli ilke olan teklifi gündeme getirir. Bunun için problemi doğru bir zemine çekerek takdim eder:

*“Bu meseledeki ihtilafın aslı şudur: Kâfir Allah'ın makdurunda mevcut olsun veya olmasın –şayet bulunursa – bir şey sayesinde iman eder mi? Bize göre teklifin gerektirdiği ilke esas alınacak olursa, böyle bir şeyle iman etmez.”*²³⁴ Soruya Kadı'nın verdiği cevaptan da anlaşılacağı üzere Mu'tezile'nin ikrar etmeye zorlandığı şey, teklifin temel hükümlerinin ihlal edilerek Allah'ın makdurunda kâfirin kendisiyle iman edeceği şeyin varlığıdır. Teklifin temel hükümlerinden birinin mükellefin ihtiyarını gözetmek olduğu dikkate alındığında sorunun, Allah'ın

²³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, 201.

²³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 192.

makdurunda kâfirin gönüllü olarak iman edeceği şeyin varlığını kabul ettirmeyi amaçladığı görülebilir.²³⁵

Kadı, kendilerine dayatılan kabulde, mükellefin ihtiyarının riske edileceğinin farkında olarak, söz konusu yaklaşımı reddetmektedir. Herhangi bir zorlama anında bile insanın kendi iradesine uygun olarak eylemde bulunabileceğini ispatlama yollarını arayan ve kişinin ihtiyarını sonuna kadar kullanabileceğini temin etmeye çalışan Mu'tezile için,²³⁶ Allah'ın makdurunda kâfirin gönüllü olarak kendisiyle iman edeceği şeyin varlığını kabul etmek, teklif ilkesi gereği mümkün değildir. Kadı bu durumu şöyle ifade eder:

*“Şayet onlar Allah'ın kişiyi zorlama ya da mecbur bırakma şeklinde eylemi seçtirebileceğini kastediyorlarsa, biz bunu reddetmiyoruz. Ancak böyle bir durumda teklif kalmaz. Çünkü kişi irade, murad ya da her ikisine dönük bir zorlamaya maruz bırakılırsa, bu fülüyle mükellef niteliğini kaybettiğinden ona teklifte bulunmak caiz değildir.”*²³⁷ Aynı şekilde böyle bir şeyi Allah'ın kudretine taalluk ettirerek, kabul edilmemesini ta'ciz tokmağıyla tehdit etmek de doğru değildir.

Kadı Abdülcebbar'ın cevabı çok açıktır: *“Biz kişinin öyle bir şey sayesinde imanı tercih edeceğini kabul etmiyoruz, onlar ise bu hususta bize muhalefet ediyorlar. O halde nasıl olur da makdurun sonlu olduğunu kabul etmek ta'ciz gibidir*

²³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 191.

²³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 284, 244.

²³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 199. Kadıyı böyle bir açıklama yapmaya muarızların şu sorusu itmiştir: *“Allah kişinin iman etmesini sağlamaya kadir olduğuna göre, aynı şekilde kişinin onu mutlak surette seçebilmesini sağlamaya da kadirdir. Nitekim onu zorlamaya ve imandan alıkoymaya kadirdir.”* Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 198.

denebilir.”²³⁸ Kadı’ya göre teklif esas alındığında, Allah’ın makdurunda kâfirin kendi tercihi sonucu iman edeceği bir şey yoktur,²³⁹ makdurunda böyle bir şeyin olmadığını kabul etmek de kudrete acziyet atfetmekle eşdeğer görülemez.

Kadı Abdülcebbar’ın ilahi kudretin insanın güç sahibi oluşunu zedelediği bağlamında getirdiği önemli bir argüman da Mu’tezili düşüncede önemli bir yer teşkil eden, bir fiilin iki kâdirden aynı anda sadır olmayacağı ilkesidir. Temelde Allah ve insanın her hangi bir şekilde eş zamanlı faaliyet göstermesini, özellikle de “kesb” doktrinini geçersiz kılmaya dönük olan bu teorinin temel amacı, ihtiyari insan fiilini, Allah tarafından bahşedilen kudretle icra edilmiş olsa da, sadece kişinin kendisi tarafından ortaya konulmuş olarak tanımlamaktır.²⁴⁰ Bir makdura aynı anda Allah ve insanın kâdir olmasını imkânsız gören bu teoriden hareketle Kadı, “Allah kendi makdurunda olana kâdirdir başkasının makdurunda olan şeye kâdir olmakla vasıflanamaz” sonucuna ulaşmıştır.²⁴¹ Bu yaklaşımla Kadı; Allah’ın makdurunda kendisiyle kâfirin iman edeceği bir şeyin olmadığı, dolayısıyla olmayan bir şeyden dolayı Allah’ın kudretinin zaafa uğratıldığı eleştirisinin yersiz olduğu, makdurun rasyonel anlaşılma biçiminin bunu doğurduğu şeklindeki sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir. Buradan hareketle Kadı, Allah’ın iradesine muğayir eylemlerde bulunma iradesini sergileyen insanların varlığının, ilahi kudretin otoritesini zedelediği argümanını geçersiz kılmaya çalışmaktadır.²⁴² Eş’arî’nin betimlemesiyle onlar, “Allah’ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseye takdir edeceği bir lütuf yoktur ki

²³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 192.

²³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 199.

²⁴⁰ Schwarz, *a.g.m.*, s. 269.

²⁴¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 109, 126-127.

²⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 211.

“buna kâdirdir veya kâdir değildir” denilsin’ demişlerdir.²⁴³ Kadı, bu konudaki muhtemel eleştirileri karşılayabilmek için ilahi iradeyi kategorik ayırmalara tabi tutmuştur.

Allah ve insana kendi ontolojik farklılıkları gerçekliğinde kudret atfeden Mu’tezile, makdurda da benzer bir ayrıma gitmiştir. Allah’ın mutlak güç ve kudret sahibi olmasından hareketle makdurunun da istisna kabul etmeyen bir ölçekte cari olabileceğini göz ardı etmeyen Kadı, makdurlar arasındaki ilişkiyi Allah için ulûhiyeti, insan için de teklifi esas alan bir tutumla bağdaştırmaktadır. Kadı Abdülcebbar, Allah’ın iradesini birisi kendi makdurunda olan diğeri de kulların makdurunda olan şeklinde iki kısımda değerlendirir. Kadı, etkisi itibariyle makdurların taalluklarını şöyle aktarır:

“O’nun makdurunda olanın gerçekleşmesi gerekir, gerçekleşmemesi kendisi için caiz olmayan bir durumu gerektirir. Başkasının makdurunda olana gelince o da ikiye ayrılır. Birisi, O’nun zorlama ve baskı yoluyla irade ettiği şeydir (علي جهة الإلجاء والاکراه). Yaptığı zorlama nedeniyle bunun mutlaka gerçekleşmesi gerekir, gerçekleşmemesi Allah için caiz olmayan bir durumu gerektirir. İkincisi, başkasından seçim ve gönüllülük yoluyla istediği şeydir (علي جهة الاختيار و الطوع). Bunun örneği de mükelleflerden istediği şeydir. İşte bunun gerçekleşmemesi O’nda herhangi bir zafiyet ve noksanlığı gerektirmez. Onların, (Allah’ın) istemediği şeyi yapması da bunun gibi zafiyeti gerektirmez.”²⁴⁴ Kadı, devamında, Allah’ın ilcâ

²⁴³ Eş’arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 1, s. 313.

²⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, 199-200; İlâhi irade, cebrî (hatm) irade ve emr iradesi şeklinde farklı kavramlarla da açıklanmıştır. Cebrî irade Allah Teâlâ’nın göklerin, yerin ve diğer varlıkların yaratılmasına yönelik iradesidir. Cebrî irade mutlak surette gerçekleşir ve insan dâhil olmak üzere hiçbir varlığın tasarrufuna imkân bulunmaz. Emr iradesi ise insanın imkân sahibi olmasını esas alır.

olmaksızın başkasından istediği şeyin tek bir nedeni olduğunu belirtir. O da mükelleflerin ihtiyari eylemlerde bulunmaları için gerekli koşulları sağlamaktır ki bununla da amaçlanan onların sevap derecesine ulaşmalarını temin etmektir.

Kadı Abdülcebbar, burada, ilahi iradeyi müteallıkları üzerinden makul bir çerçeveye çekerek, ilahi kudrete acziyet atfetmenin mümkün olabilecek objektif koşullarını tespit etmek istemiştir. İnsanların gönüllü fiillerini onlara has “makdurlar” olarak tanımlayan ve aklen Allah’ın kudretine dâhil etmeyen Kadı, sonuç itibarıyla makul olmayı gerçekleştirilmemenin acz alameti olarak kabul edilemeyeceğini vurgulamış olmaktadır. Kadı, makdurları tek bir kategoriye almayarak indirgemeciliğe düşmemiştir.

Görüldüğü gibi Mu’tezile ilahi iradenin insan iradesi üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığı kanısındadır.²⁴⁵ Onlara göre iradenin yanında güç, aletler, akıl ve imkân sahibi olmak, özgür bir varlık olmanın koşullarını sağlar. Buraya kadar izah ettiğimiz hususlarla lütuf fiilinin zorlama (ilcâ) kabul etmeyen yönüne açıklık getirmeye çalıştık. Çünkü lütuf ilcâ aşamasına varmayan bir motividir.²⁴⁶

2- Kudretin Makduru Öncelemesi (Takaddüm)

Yönlendirme ve davet şeklinde gerçekleşen emr iradesinde sonuç, insani iradenin belirlemesine göre, murâda muğayir şekilde de neticelenebilir. Bkz., İmam Yahya bin el-Hüseyn, *Resâilü'l-Adl*, Tah. Muhammed Ammara, Dârü's-Şurûk, Kahire, II, s. 172 vd; Cebrî iradeye ilişkin ayetler için bkz., Nahl, 16/8; Âli İmrân, 3/185; Rahman, 55/26; Casiye, 45/26; Zümer, 30, 42; Fussilet, 41/11, 12; Hucurât, 49/13; Yasin, 36/82; İsra, 17/23; İnsanî iradeye ilişkin ayetler için bkz., En'âm, 6/51, 151; Ali İmrân, 3/102, 130; İsra, 17/32; Nisâ, 4/136.

²⁴⁵ Muhammed Davud, *a.g.e.*, s. 53.

²⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 206; Aişe Yusuf Mennâî, *Usûlü'l-akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar, 1992, s. 298.

İrade doğrultusunda tesir eden bir sıfat olarak kudret, Allah’a nispet edildiğinde, O’nun mutlak ve ezeli gücüne vurgu yapar. İnsana nispet edildiğinde onun eylem ve tasarrufuna imkân veren, sükûnetine karşı hareket etmesine, oturmasına karşı ayakta durmasına imkân veren bir mana olarak değerlendirilir.²⁴⁷ Kadı’ya göre mutlak kudretin insanın eylemliliğine imkân tanıyan bir çerçevede tecelli etmesi için, kudretin makdura takaddüm etmesi gerekmektedir. Kadı Abdülcebbar’ı kudretin makdura takaddüm ettiği görüşünü açıklamaya sevk eden şey, muhaliflerin fiilleri kişinin kendi tasarrufu olarak görmemeye yönelik tutumlarını, bu mesele üzerine bina ettiklerini düşünmesidir.²⁴⁸ Kadı bu durumu şöyle açıklamaktadır:

*“Şayet kudret makduruyla beraber (iktirân) olsaydı, kâfire iman teklifinin teklif-i mâ lâ yutâk (güç yetirilemeyecek teklif) olması gerekirdi. Çünkü şayet güç yetirebilseydi bunu gerçekleştirirdi, (iman) onda gerçekleşmediğine göre ona kâdir değildir. Oysa teklif-i mâ lâ yutâk kabîhtir, Allah ise kabîhi yapmaktan münezzehtir.”*²⁴⁹

Kudretin eylemle birlikte verilmesini, kişinin tercihte bulunma hakkını ihlal etmek ve onu sonuç haliyle (kâfir ya da mü’min) gördüğümüz eyleme zorlamak olarak kabul eden Kadı, bu yaklaşımın özellikle de kâfir açısından önemli problemlere sebebiyet verdiğini düşünmektedir.²⁵⁰ İman tercihini kâfir için güç yetirilemeyecek bir yük olarak dayatan kudret-makdur beraberliği, sonuçta belirleyici unsur olarak tercihi değil mevcudu esas alır. Mevcut, sonuç olarak bildiğimizdir.

²⁴⁷ Kadı Abdülcebbar, *Muhtasar fî Usûli’Dîn*, s. 246.

²⁴⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 396.

²⁴⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 396. Ayrıca bkz., Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn*, s. 300.

²⁵⁰ Kadı Abdülcebbar, *Muhtasar fî Usûli’Dîn*, s. 232, 246-247; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 86.

Başka bir deyişle, kâfir için mevcut, küfürdür. İman etmediğine göre güç yetirememiştir, zira güç yetirebilseydi iman ederdi.

Kudretin fiille beraber olduğunu savunan bu yaklaşımda, özellikle Eş'arîlerin kudretin araz olduğuna, dolayısıyla sürekli olmadığına dair itirazları,²⁵¹ kudreti araz kabul etmekle birlikte onun sürekliliğini mümkün gören Mu'tezile²⁵² için geçerli bir argüman değildir.

3- Kudretin Zıtlara Şamil Olması

Kadı Abdülcebbar'ın bu çerçevede ele aldığı başka bir husus, kudretin zıtlara şamil olmasıdır.²⁵³ Kudretin fiille birlikte olmasının zıtlar bağlamında vereceği sonucu şöyle açıklar:

*Kudret, zıtlara uygundur. Şayet (o iki) zıt durumla beraber olsaydı, o zaman varlığının zıtların varlığıyla birlikte olması gerekirdi. Bu durumda kâfirin imanla mükellef olduğu halde aynı anda kâfir ve mümin olması gerekirdi ki bu da muhaldir.*²⁵⁴

Kadı Abdülcebbar, zıtlara uygun bir kudretin kişinin tercihte bulunma hakkını koruduğundan hareketle, zıtlara uygun olmayan bir kudrete sahip kişinin, bir seçimde bulunamamasından dolayı aynı anda hem mümin hem de kâfir olmak durumunda

²⁵¹ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 217; Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, AÜİFY, 1978, s. 96.

²⁵² Eş'arî, *a.g.e.*, 300; Ayrıca bkz., Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 93, 230; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'raz*, Tah. Daniel Gimaret, Ma'hadü'l-İlmî, Beyrut, 2009, c. 2, s. 502; Taftazanî, *Şerhu'l Akâid*, s. 212.

²⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 30; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 181-182; İbn Metteveyh, *a.g.e.*, c. 2, s. 466, 483.

²⁵⁴ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 396.

kalacağını ifade ediyor. Seçim imkânı bulunmadığı için önüne gelen her iki teklifi aynı anda kabul etmesi ise muhaldir.

Görüldüğü gibi, ilahi iradenin insani iradeyi etkisizleştirdiğini kabul etmeyen Mu'tezile, ilahi kudretin de lütfı konu olan ahlaki eylemler bağlamında insanın güç sahibi oluşuna bir engel teşkil etmediği inancındadır. Ancak bu ayırım, Neşşâr'ın Mu'tezile'yle ilgili olarak söylediği “evreni insana bırakarak Allah'ı gidişata seyirci kıldıkları” şeklindeki değerlendirmesine²⁵⁵ ya da Fazlurrahman'ın Mu'tezile'nin insanı “tamamen sorumlu” yapabilmek için, Allah'ın rolünü “tamamen inkâr” ederek insanı yegâne fail olarak gördüğü şeklindeki kanaatine²⁵⁶ katılmamıza imkân tanımaz. Bilakis, Allah'ın hakkını ve sahip olduğu ilahi nitelikleri korumaya çalışmanın insana bahşedilenleri kurban etmeyi gerektirmediği düşüncesinden hareketle²⁵⁷ Allah'ı âlemlerin Rabbi, insanı da O'na muhtaç ve O'nun yol göstericiliğiyle varlık gösterme donanımına sahip kul olarak görmemize imkân tanır. Bu anlam, Kadı'nın Allah'ı “yaratan, dirilten, güç veren, akli yetkinleştiren”; insanı da “küfrü ve imanı seçmeye muktedir kılınan, bahşedilen lütuflara muhtaç sorumluluk sahibi” varlık tasvirinde içkindir.²⁵⁸

²⁵⁵ Neşşâr, Mu'tezile'nin va'd-va'id ilkesini açıklarken, onların, insanın kudretinin Allah'ın kudretinden yahut diğer kudretlerden bağımsız bir nitelikte olduğunu söyleyerek büyük bir cürüm işlediğini ifade etmektedir. Mu'tezile'nin istihkak makamını en yüksek makam olarak gördüğünden hareketle yargıda bulunan Neşşâr, Mu'tezile'nin kast etmediği yerlere varmıştır. Şehristanî ve İsfârânî'yi kaynak vererek ulaştığı yargılar, pek de objektif değerlendirmeler üzerinden yürümektedir. Allah'ın âlem ve insan üzerinde mutlak kudretini vurgulayan Mu'tezile'nin temel çabası, insanın otonomluğunu mutlaklaştırmak değil, ahlaki eylemlerin onun üzerinde bağlayıcı etki yapmasına olanak tanıyan bir teolojik zemin hazırlamaktır. Bkz., Neşşâr, *a.g.e.*, c. 2, s. 262-263.

²⁵⁶ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 46.

²⁵⁷ Hanefi, *Mevsuatü'l-hadâretü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, c. 2, s. 125.

²⁵⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 526.

Sonuç itibariyle, fiillerini tercih aşamasında bulunan insanlara Allah Teâlâ “pozitif ortam” sağlar. Pozitif ortam, tercih aşamasındaki insanın tercihlerini belirlemeksizin en iyiyi seçebileceği fizyolojik, psikolojik ve epistemolojik koşulların temin edilmesini ifade eder. Bu koşullarla sağlanan ortamın pozitif bir değer taşıması biraz da insanın tutumuna bağlıdır. İnsan, donanımlarının imkân tanıdığı sorumluluk alanlarını kuşatabildiği oranda kendisi için hazırlanmış ortamın pozitif değerini fark eder. Lütuf teorisi, bu anlamda insan için hazırlanmış ortamın pozitif değerini belirgin kılmayı hedefler.

1.2. LÜTUF VE İNSAN EYLEMLERİ (*EF'ÂL-İ 'İBÂD*)

‘İlahi adalet ilkesinde lütuf’ konusunda, ilahi iradenin insan eylemleri üzerindeki etkisine dair açıklamalar yapılmıştı. Lütfun kaynağı olarak Allah’ın irade ve kudretinin insan fiilleri üzerinde, icbar edici bir etkiye sahip olmadığı tespit edilmişti.

Ahlaki ilişkinin bir tarafı olarak Allah’ın fiillerinin ilcâ sınırına varmayacak şekilde gerçekleşmesi, insanın eylemlerinde muhayyer olduğu sonucunu verir. Mu’tezilî kelam doktrininin odağında bulunan eylem özgürlüğü problemi, temelde insanın ahlaki davranışlarda bulunabilme imkânını temellendirmeye yöneliktir. Lütuf teorisinin, ahlaki eylemlerde bulunan niteliğiyle insanı merkeze alması, lütuf eyleminin insan açısından gerçekleşme koşullarını incelememizi gerektirir. Daha önce yaptığımız açıklamalar, eylemlerimizi ‘Allah istedi diye’ yapmak zorunda olmadığımızı göstermeyi amaçlamıştı. Burada ise, eylemlerimizi ‘biz istiyoruz diye’ gerçekleştirdiğimizi göstermeye çalışarak, ahlaki ilişkinin insan açısından izah edilmesi gereken yönüne değineceğiz.

Eylem felsefesinin geniş ölçüde tartıştığı²⁵⁹ konunun bizi ilgilendiren boyutu, lütfun dinamik öznesi olarak insanın eylem özgürlüğüne sahip olduğunu gösterebilmektir. Bu nedenle eylemin neliği, metafiziksel temelleri ve eylem özgürlüğünün temel bileşenleri gibi konular yerine; ahlaki ilişki ve bilinçli eyleyen niteliğine sahip olan mükellefin eylem özgürlüğü bağlamında taşıması gereken temel niteliklere değineceğiz.

Kelami ekollerin dini yorumlarında ortaya çıkan farklılıklar, özelde onların insana Allah karşısında nasıl bir konum biçtikleriyle ilişkilidir. Hürriyetten katı determinizme ya da Brian Davies'in deyimiyle özgür failer dünyasından otomatların dünyasına kadar farklı eğilimlerin kendine yer bulduğu²⁶⁰ doğrusal çizginin bir ucunda, Cebriye ile temsil edilen görüş bulunur.

Daha önce de ifade edildiği üzere Kadı Abdülcebbar, eylemin faili olarak insanı görmeyen Cebriye'yle tartışmayı gereksiz görmüştü. Kadı, onların bu tutumunu lütf konusundaki görüşüyle karşılaştırarak geçersiz kılmaya çalışmaktadır:

“Kişi, mûcid veya muhdis olduktan sonra eylemde bulunmaktan engellenirse lütfun gerçekleşmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde eylemde bulunmaya zorlandığında da (mülce') lütf gerçekleşmez. Fiil başkası tarafından meydana geldiğinde ise

²⁵⁹ Kadı Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi, isimli çalışmasında Yunus Cengiz, Eylem felsefesini, eylemin insandan nasıl sadır olduğu sorusu ekseninde eylemin doğası, irade ve nedensellik gibi konulara rasyonel yanıt arayan, böylece modern sosyal bilim eleştirisi misyonunu üstlenen tartışmaların genel adı olarak tarif eder. Eylem felsefesinde temel tartışma konuları olan doğal istek, bilgi, güç ve iradenin eylem üzerindeki etkisi gibi hususlar için çalışmaya bakılabilir. Cengiz, *Kadı Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul, 2012, s. 465.

²⁶⁰ Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, Ter. Fatih Taştan, Paradigma Yay., İstanbul, 2011, s. 54.

bunun (lütuf), gerçekleşmemesi daha evlâdır. Bu da gösteriyor ki Allah'ın yaptığı zorunlu işlerde kişinin lütfu ihtiyaç duyduğunu söylemesi mümkün değildir. Aynı şey fiil başkası tarafından yapıldığında da geçerlidir. Onlara göre bu durum kişinin yaptığı diğer tasarruflar için de geçerlidir."²⁶¹

Kadı Abdülcebbar burada, kendilerinin ancak ilcâ durumunda geçersiz olduğuna inandıkları lütfu, onların bütün durumlar için varsaydıkları cibrî koşullar nedeniyle reddettiklerini ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, lütfun geçersizliği noktasında ortak düşünen taraflardan Kadı için bu şart sadece ilcânın gerçekleştiği zamandır, onlar içinse eylemin gerçekleştiği bütün zamanlardır.

Cebriyenin eylem üzerinde faili etkisizleştirme çabasında, kesb teorisiyle ufak bir gedik açan Eş'arînin yaklaşımı da, son tahlilde insani iradeyi ilahi iradenin sınırlarına hapsedmiştir.²⁶² Eylem üzerindeki ilahi etkiyi ahlaki fiiller bağlamında açıklığa kavuşturmak için başvuru kesb teorisi, klasik yakıştırmayla Eş'arîlerin 'kudret' çekincelerinin gölgesi altında şekillenmiştir. Kesb teorisiyle önce kişinin irade ve kudretini ikrar eden Eş'arî, daha sonra zorunlu eylemlerin yaratıcısı olan Allah'ın yegâne yaratıcı sıfatıyla iktisap edilen eylemlerin de faili olması gerektiğini belirtmiş, böylece kudretin eylem üzerindeki etkisini buharlaştırmıştır.²⁶³ İmam

²⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 28.

²⁶² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 48; Girtili Sırrı Paşa, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, Rusçuk, 1292, c. 2, s. 197; Eş'arîlerin, insanın sorumluluğunu temellendirmek için Mu'tezile'nin başvurduğu yoldan imtina ederek edilgen fail temelli eylem düşüncesine varması, son tahlilde *cebr-i mutavassıt* (mutedil cebir) şeklinde isimlendirilmelerine sebep olmuştur. Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 199, 15 no'lu dpn; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 4. baskı, Konya, 1998, s. 227; Yeprem, *a.g.e.*, s. 226-227.

²⁶³ Eş'arî, *el-Luma'* s. 41 vd; Kesb teorisi, yukarıda da belirtildiği gibi, daha çok ihtiyarî fiillerin yaratılması problemine açıklık kazandırmak için geliştirilmiştir. Eş'arîler kesbi, fiilde etkili bir biçimde rol oynayan bir unsur olmaktan çok, insanın zorunlu fiilleriyle ihtiyari fiilleri arasındaki farkı

Eş'arî, kesbi; “yaratılmış bir kuvvet sebebiyle kesp edenden gerçekleşen şey” olarak tanımlamıştır.²⁶⁴ Hâdis kudretin etkisiyle meydana gelen fiillerde, insanın konumu sadece onun mahalli ve sahibi olmaktır. Yapısı itibariyle Allah ile insan arasında gelgitler yaşayan *kesb* teorisinin bu yönü, muğlak olduğu yönündeki eleştirileri güçlendirmektedir. Bu bağlamda Abrahamov’un tespitiyle Eş'arî, bir fiili kesbetmeyi sağlayan yaratılmış gücün, kesbetme üzerinde bir etkisinin olmadığına hiçbir yerde işaret etmemişse de²⁶⁵ insana verilen gücün sınırlarına ve etkisine dair tatmin edici bir açıklama da yapmamıştır. Sonuçta Eş'arîler, Hourani’nin şöhret bulan tanımlamasıyla *teistik subjektivizm*’in sınırlarını aşmayan bir tutum içine girmişlerdir.²⁶⁶

anlamaya yarayan bir şuur hali olarak görmüşlerdir. Bu farkı ahlaki fiiller üzerinde problem oluşturmayacak şekilde çözme çabaları, Mu'tezile için yetersiz kalmıştır. Bkz., Vecihi Sönmez, “Mu'tezile’nin Eş'arî’nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler, *DÜİFD*, cilt: X, sayı: 2, Diyarbakır, 2008, ss: 123-141, s. 132.

²⁶⁴ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 42, 1-3 satırlar. Abrahamov’un şematize etmesiyle kesb teorisi, a) Allah’ın insan fiilini yaratması, b) Allah’ın, insanın bu fiili kesb etmeye yönelik güç ve kapasitesini (kuvvet ve istitaat) yaratması, c) insanın, Allah tarafından kendisi için yaratılmış bu fiili kesb etmesini (iktisâb) içerir. Eş'arî’nin, Allah’ın insanın fiili üzerindeki kudreti ve kesbin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine karşı, muhaliflerin insanın özgürlüğü için düşünülen kesbedici niteliğinin zarar göreceği itirazlarını yükseltmesi, onu fiiller arasında bir ayrıma gitmeye mecbur bırakmıştır. Eş'arî, iktisabi ve ızdırârî hareket ayırımıyla Abrahamov’a göre insanın fenomolojik olarak fiil özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmiş, ontolojik olarak Allah’a bağlamıştır. Binyamin Abrahamov, “Kitâbü’l-Lüm’a’ya Göre Eş'arî’nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, *MÜİFD*, Çev. Hayrettin Nebi Güdekli, 40 (2011/1), ss:187-200, s. 188-189.

²⁶⁵ Abrahamov, *a.g.m.*, s. 189.

²⁶⁶ Hourani, bu kavramı Eş'arî düşüncüyü tavsif etmek için kullanmaktadır. Buradaki subjektivizm (özelci) ifadesi, fiillerin özünde nesnel değerlerden ziyade isteyip istememe veya kabul edip reddetmeyi bir emredici ya da yasaklayıcının tutum ve görüşleriyle ilişkilendirmeyi ifade etmektedir. Teistik ifadesi ise, çeşitli türdeki insani faaliyetlere karşı Tanrıyı belirleyen olarak kabul eder. bu bağlamda Hourani, Eş'arîleri Allah’ın eylemlerini sorgulanamaz kabul etmeleri, şeriatî doğruluk ve

Matürîdiler, Eş'arîlerin *kesb* anlayışlarını insanın tercih özgürlüğü lehine bir adım öteye götürmüşlerdir. Mâtürîdî'nin kişiyi yaptıklarında muhtar görüp, fiili kesb edenin kendisi olduğunu ifade etmesi,²⁶⁷ Cebriye ile Mu'tezile arasında orta yol olarak tasvir edilmiştir.²⁶⁸ Mâtürîdî'nin, kesbi 'kişinin bir şeyi seçmesi' olarak anlaması, temelde fiillerin izahında kişinin irade ve ihtiyarını temellendirerek sorumluluğunu pekiştirmeyi amaçlamıştır.²⁶⁹ Mâtürîdîler, seçme ve eylemde bulunma hürriyeti konusunda, Mu'tezili argümanları daha rafine bir dille ifade etme izlenimi vermekle birlikte, insani iradenin işlerliğine dair çekincelerini dile getirmekten de geri durmamışlardır.²⁷⁰ Buna göre insan, her ne kadar muhayyer ve güç yetirebilir olsa da bütün dilemeler Allah'ın iradesi altındadır ve O dilemedikçe hiç kimse dileyemez.²⁷¹ Bu nedenle hiç kimse iradesini ilahi iradenin dışında görme iddiasında bulunamaz.²⁷² Mâtürîdîler bu görüşleriyle, Eş'arîlere yaklaşmış olmaktadır.²⁷³ Bununla birlikte Kadı Abdülcebbar'ın Cebriye tanımına Mâtürîdîlerin doğrudan girmediklerini düşünerek problemi daha çok Eş'arîler üzerinden değerlendireceğiz.²⁷⁴

adaletin tek belirleyeni olarak görmeleri sebebiyle böyle tanımlamıştır. Bkz., George F. Hourani, *Islâmic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971, s. 12-13 vd.

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabüt-tevhîd*, Tah. Bekir Topaloğlu, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, s. 307.

²⁶⁸ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980, s. 91-92.

²⁶⁹ Yeprem, *a.g.e.*, s. 289-300.

²⁷⁰ Ebu'l-Müîn en-Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, Tah. Muhammed Salih el-Ferfûr, Mektebetu Daru'l-Ferfûr, 2. Baskı, Dimaşk, 2000, s. 69.

²⁷¹ İnsan, 76/30

²⁷² Nesefî, *a.g.e.*, s. 70-71.

²⁷³ Eş'arî, *el-Luma'*, s., 49, 65 ve 159 no'lu paragraflar.

²⁷⁴ Cebriye tanımına yükledikleri anlamların farklılaşmasına göre, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında farklılıklar görülmektedir. Mu'tezile, fiillerin kişinin kısmi tesirinde olarak, ilahi

Eş'arîlerin her şeye kadir olan Allah ile insanın sorumluluğu antinomisine *kesb* ile çözüm getirme çabası, yapılan bütün tevillere rağmen, Allah'ın insan fiillerini – ahlaki davranışlarında zan oluşturacak şekilde – etkilediği gerçeğini izhar etmekten başka bir sonuç vermemiştir. Eş'arîlerin insan fiillerine ahlaki bir temel bulmak için 'ilahi kudret' vurgulu *kesb* doktrinini geliştirmelerine karşın, Mu'tezile 'ilahi adalet' vurgulu teoriler geliştirmiştir. Bu teorilerden biri de bize göre lütuf teorisi.

Yaratan Allah ile yaratılan insan arasında mevcut olan ontolojik farklılığı korumak suretiyle, ahlaki sorumluluklar (*tekliif*) bağlamında dile getirilen kaygıları Eş'arîler Allah'ın fiillerine (*ef'âlullah*) meylederek *kesb* teorisiyle, Mu'tezililer ise insan fiillerine (*ef'âlu'l 'ibâd*) meylederek lütuf teorisiyle ifade etmişlerdir. Bununla birlikte *kesb* teorisiyle lütuf teorisi arasındaki ilişkinin doğrudan olduğu ileri sürülemez. Bu iki teoriyi aynı çerçevede değerlendirmemizin sebebi, *aslah* teorisine mukabil konumlarıdır. Daha önce de söylendiği üzere Bîşr, *aslah* teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmişti. Hasan Hanefî'ye göre Allah'a zorunluluk yükleyen *aslah* düşüncesine karşı lütuf teorisi, Eş'arîler ile Mu'tezile'nin insan hürriyeti bağlamında yakınlaştığı bir çerçeve sunmaktadır.²⁷⁵ Bu nedenle Eş'arîler lütfu kesbe daha yakın

irade ve kudretten bağımsız bir şekilde gelmesini mümkün görmeyen grupların tamamını Cebriye tanımına almaktadır. Mu'tezile'nin kendilerini Mücbire, Mücebbire, İcbariyye bazen de Kaderiyye olarak tanımlamasını reddeden Ehl-i Sünnet mezheplerinden özellikle Mâtürîdîlerin itirazları dikkate alınmaya değerdir. Mâtürîdîlerin, Allah tarafından yaratılmışsa da kişinin fiilinin meydana gelmesinde rol oynayan irade ve kudretin var olduğunu kabul etmeleri, Eş'arîlerle ayrışmalarının da önemli bir gerekçesidir. İrfan Abdülhamid, "Cebriye", *DİA*, VII, İstanbul, 1993, ss: 205-208, s. 206. Kadı Abdülcebbarın eserlerinde büyük oranda Eş'arîlere değinmesi, Mâtürîdîlerce dile getirilen eleştirileri çok da yabana atmadığını ve Ehl-i Sünnet mezhepleri için en önemli muhalif olarak Eş'arîleri gördüğünü gösterir. Bkz., Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 232, 324, 440, 447, 558.

²⁷⁵ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-savra*, c. 3, s. 498, 262 no'lu dñn.

görmektedirler. Ancak Eş'arîlerin kesb ile insanın ahlaki fiillerde bulunmasına zemin hazırlayacak teolojik alt yapıyı kurma çabası, ilahi irade ve kudretin gölgesi altında şekillenince, Mu'tezile açısından *aslah* teorisine gerekli cevabı oluşturamamıştır. Bu nedenle onların lütuf teorisi, bir taraftan Allah'ın insanlar için en iyiyi yapmak zorunda olduğunu iddia eden *aslah* düşüncesinin, diğer taraftan eylemlerin insana aidiyetini mecazen kabul eden Eş'arî kesbinin temel eksikliklerini tamamlamaya dönük işlev görür.²⁷⁶

Bağlamları ve ulaştıkları sonuçlar itibariyle farklılık arz eden *lütuf* ve *kesb* teorileri, insan fiilleriyle ilgili olmaları yönüyle ortak bir probleme odaklanmaktadırlar. İnsan fiilleri üzerindeki müessir gücün tesiri boyutunda ayrışan bu iki yaklaşımdan; 'fiilin hakiki anlamda faili ve yaratıcısı Allah'tır' ilkesini savunan Eş'arîlere göre fiiller üzerinde belirleyici olan Allah'tır.²⁷⁷ Buna karşılık 'Bir fiile iki muhdisin taalluk etmesi imkânsızdır' ilkesini savunan Mu'tezileye göre ise kendi fiilleri üzerinde belirleyici olan insandır.²⁷⁸

Kadı Abdülcebbar'ın lütuf ile kesb tanımı, fiillerin yapısında bulunan iltizamın koşullarının tahakkuk etmesi yönüyle örtüşmektedir. Başka bir ifadeyle, lütfun gerçekleşmesi ile kesbin gerçekleşmesinin zorunlu koşulu olan fiil, faili etkileyen yeni bir fiilin tevellüt etmesini sağlaması yönüyle benzer etkilerde bulunur.

²⁷⁶ Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar'ın aşağıda işaret ettiğimiz kesb tanımı ile lütuf tanımı arasındaki benzerlik manidardır.

²⁷⁷ Eş'arî, *el-Luma*, s. 39; Aduddin Abdurrahman Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf, fî ilmi'l-kerâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts., s. 311 vd.

²⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 28; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 360; Ka'bî, *el-Makâlât*, Tah. Fuad Seyyid, (*Fadlu'l-i'tizâl* içinde), Tunus, s. 63; Zühdî Carullah, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974, Beyrut, s. 95; Binyamin Abrahamov, "Akılcılığın Temelleri", *Kelam Araştırmaları*, Çev. Fethi Kerim Kazanç, 1: 2 (2003), ss:137-154, s. 143.

Lütfa kaynaklık eden fiil ile Kadı'nın *kesb* tanımı arasındaki paralelliğe geçmeden önce *kesb* yaklaşımına daha sonra da lütuf fiilinin tahakkuk koşullarına değinerek aralarındaki ilişkiyi göstermeye çalışacağız.

Kadı Abdülcebbar, eylemlerin gerçek faili problemi bağlamında, özelde Eşarî'nin *kesb* anlayışını eleştirmiştir. Daha önce de geçtiği üzere *kesb* teorisine eleştirisini, en başta kavramı ifade için dilden devşirilen manaya dayandırmıştır. Dilden devşirilen mana ifadesini bilinçli kullanıyoruz, zira Kadı'ya göre kesbe verilen anlam ne lügavî ne de ıstilahî olarak makul değildir.²⁷⁹ Kadı'nın *kesb* eleştirisini, çalışmamızın sınırlarını aşacağından detaylandırmayacağız. Ancak onun *kesb* tarifi bizim için önemlidir. Kadı Abdülcebbar'a göre *kesb*, “*kendisiyle yarar sağlanan ve zarar savuşturulan her fiildir.*²⁸⁰” Bu tanım, Eş'arînin ‘muhdes bir kuvvetle’ (بقوة محدثة) gerçekleşen fiil tercihinine karşın, ‘etkin bir faille’ gerçekleşen fiil önerisini ortaya koyar. Eş'arînin *kesb* tanımı; muhdesi öne çıkarmasına karşın, Kadı'nın *kesb* tanımı; yarar ve zarar oluşturma tasarrufunu gerçekleştiren failin fiilini öne çıkarır. Zira Kadı'ya göre fiil ile muhdes farklı şeylerdir.²⁸¹ Ona göre her ne kadar muhdesin bir muhdisinin olduğu bilinmese de muhdes varlık muhdes (sonradan meydana gelmiş) olarak bilinir. Oysa fiil böyle değildir. Fiilin faili tam olarak bilinmese de fiil bilindiğinde, onun mutlaka bir failinin olduğu da bilinir.

Kadı, fiil-muhdes ayırımını yapma gereğini şöyle açıklar: “*Fiil, fiil olarak bilindiğinde onun bir failinin olduğu da kategorik olarak bilinir.*”²⁸² Temelde fiili muhdes olarak tarif etmenin doğru olmadığı üzerine bina ettiği görüşüyle Kadı

²⁷⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 364.

²⁸⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 364.

²⁸¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324.

²⁸² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 325.

Abdülcebbar, muhdesin fiil tanımını tam olarak kuşatmadığını, fiilin zıtlara imkân veren kudret kavramıyla tanımlanabileceğini düşünmektedir.²⁸³ Bu çerçevede Kadı, *kesb* teorisinde fiilin sahibinin belirsiz olmasından hareketle, aşamalı olarak fiilden failin tespitine, yani bilinenden bilinmeyene giden bir yol izler.

Lütuf fiiline gelince, ilk önce fiilin dinamik yapısıyla başka bir fiile yönlendirdiğinin (*dâi*) belirtilmesi gerekir.²⁸⁴ Fiil, yönlendirme işlevi görecektir şekilde başka bir fiil üzerinde gözle görülür tesirlerde bulunur. Pozitif veya negatif şekilde ikinci fiilin yön bulmasını sağlayan ilk fiil, failin eylemlerine etki eder.²⁸⁵ Kadı Abdülcebbar birinci fiilin, ikinci fiil için *dâi* olacak bir niteliğe bürünmesini lütuf olarak değerlendirir. Bunun için elemleri örnek gösterir.²⁸⁶ Ona göre, elemler, kişinin sakınmasını, korkmasını ve korunmasını gerektirmesi hasebiyle taate ve tövbeye çağırdığı için lütuf değeri kazanır. O halde lütuf, fiiller arasında zorunlu olan ilişkiden hareketle bir fiilin diğeri üzerinde oluşturduğu pozitif ya da negatif etkiyi esas alarak varlık alanına çıkar.

Yukarıda ifade ettiğimiz hususu toparlayacak olursak şu sonuca ulaşırız: Kadı Abdülcebbar kesbi, “*kendisiyle yarar sağlanan ve zarar savuşturulan her fiil*” olarak tarif etmişti. Lütuf fiilini de bir fiilin diğeri için motiv olmasından hareketle,²⁸⁷

²⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 30; Hourani, *Islâmic Rationalism*, s. 37.

²⁸⁴ Fiil, kendisinin, başkasının veya vuku bulduğu niteliğe göre kendisinin veya başkasının fiili olabilir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 49.

²⁸⁵ Kadı’ya göre aynı durum yarar için de söz konusudur. Nitekim etkisi ve sonuçları bilindiğinde, yarar başka bir yarara veya tam tersi zarar da sakınmaya sevk eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50; Subhî, *Felsefetü’l-ahlâkiyye*, s. 67.

²⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50-21.

²⁸⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

“kendisiyle taatin seçildiği ve günahın terkedildiği her fiil” olarak tarif etmektedir.²⁸⁸

Her iki tanımın fail ve fiile taalluk eden ortak yanları bulunmaktadır. Fail ve fiile taalluk eden yönleriyle ilişkili olarak oluşan kanıyı, tek bir cümleyle ifade edecek olursak şu sonuca ulaşırız: Kesb ve lütuf fiillerinde etkin bir unsur olarak faili gören Kadı, bu niteliğiyle failin fiilinin, *yarar* veya *zarar*; *taat* veya *günah* türünden gerçekleştirdiği yeni bir fiilin tevellüdüne dai oluşturacak şekilde gerçekleştiğini kabul eder.

Buna karşın Eş’arîlerin kesb tanımıyla lütuf tanımı arasında da fiilin işleyişi açısından ortak bir yön bulunmaktadır.²⁸⁹ Kesbin yaratılmış bir kudretle hudusa geçtiğini düşünen Eş’arîler, lütfu da ‘*taate yönelik kudretin yaratılması*’ olarak tarif etmektedirler.²⁹⁰ Bu bağlamda *kesb* ve lütuf fiilinde etkin bir unsur olarak Allah’ı gören Eş’arîler, *yarar* veya *zarar*, *hayır* veya *şerri* insana mecâzi olarak atfederken, bir fiilin diğer bir fiili tevlit ettiğini kabul etmezler.

Ahlaki eylemlerin faili olarak insana atfedilen temel niteliklere dair tartışmalar, sadece Mu’tezile ile diğerleri arasında cereyan etmez. Zira Mu’tezile içinde, lütufların gerekliliği hususundaki ihtilafın gerçek nedeni de, onlardan bazılarının bu konudaki görüşlerin, insanın fiilde bulunmasını olumsuzlamaya sebep

²⁸⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli ’l-hamse*, s. 519.

²⁸⁹ Eş’arî, eserlerinde doğrudan bir lütuf tanımı yapmaz. *el-Luma*’da ve *el-İbâne*’de Allah’ın kâfirlere lütufta bulunmaya kudreti olup olmadığı bağlamında doğrudan ayetlerle lütuf konusu ele alınmıştır. bkz., Eş’arî, *el-Luma*, s. 70; *el-İbâne*, s. 52. Bakıllânî de *Temhîd*’inde doğrudan lütuf tanımı vermediği için Cüveynî’nin lütuf tanımını esas aldık.

²⁹⁰ Cüveynî, *a.g.e.*, s. 301.

olacak bir noktaya varabileceği endişesi taşımalarıdır.²⁹¹ Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla göstermek gerekir.

Kadı'ya göre fiil, “*kadir olandan meydana gelen şey*”dir.²⁹² Tanımın en belirgin kavramı kudrettir. Bizim fiil tanımına ilgimiz, insanın genel olarak ahlaki eylemlerde bulunan yönüyle, yani mükellef niteliğiyle sınırlı olduğu için bu tanımın insanı ilgilendiren veçhesi üzerinde duracağız.²⁹³ Bu çerçevede temel tartışma noktalarından biri lütuf-kudret ilişkisidir. İnsan fiillerinin yukarıda sözünü ettiğimiz lütuf değeri kazanmasına sebep olan işleyişini de dikkate alarak ortaya koyabileceğimiz problemi şöyle ifade edebiliriz: Fiille ilişkileri göz önünde bulundurularak kudret ile lütfun aynı şey olduğu söylenebilir mi?

Dırar b. Amr'ın ileri sürdüğü kudret görüşü, son tahlilde lütfun Allah'ın yaratması olduğunu ikrar ettirmeyi amaçlar.²⁹⁴ Fiilin Allah'ın insanda yarattığı bir güçten doğduğunu düşünen Dırâr,²⁹⁵ lütfu kudretle özdeşleştirerek insanı ‘faal’iyet alanından soyutlamak istemektedir.

²⁹¹ Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, s. 134.

²⁹² Abdülcebbar, 6/1, s. 27; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 324.

²⁹³ Çünkü Kadı'nın fiil tanımına Allah'ın fiilleri de girmektedir. Mu'tezili tabakanın 7 isimlerinden olan Sümame b. Eşres'in bu konudaki görüşünü özetleyen Ebu'l Kasım, (el-Belhî) onun fiilleri aidiyetleri itibariyle üçe ayırdığını ifade eder. Ebu'l Kasım'a göre Sümame Me'mun'a şöyle demiştir: İnsanların fiilleri üç yön üzere gerçekleşir. Ya tamamen Allah'tandır, insanların bir dahli yoktur. Bu nedenle sevap ya da ceza, medh ve zemmi hak etmezler. Ya hem onlardan hem de Allah'tandır, O zaman medh ve zem hepsine gerekir. Ya da sadece insanlardandır. O zaman da sevap ve ceza, medh ve zem onlar için tahakkuk eder. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 62; Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 96.

²⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 29.

²⁹⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 239.

Kadı Abdülcebbar, kudret ile lütuf arasında bir özdeşliğe varılmasını kabul etmez. Ona göre kudret, eylemin kendisiyle tamamlandığı şey konumundadır. Kudret olmadan eylemin gerçekleşmesi mümkün değildir. Oysa lütuf, fiile ilişkin olarak böylesine zorunlu bir konumda değildir. Kadı, kudrete nispetle lütfun işlevini şöyle ifade etmektedir: “*Lütuf, fiilin kendisiyle mümkün olduğu şeye nispetle bir dal/şube gibidir. Ne zaman kişiyi, fiili yapmasını mümkün kılan bir niteliğe sahip olarak bilirsek, (ancak) o zaman yapma ya da terk etme yönünde ona motiv olan bir hususta konuşmamız mümkün olur.*”²⁹⁶ Görüldüğü gibi Kadı için kudret, fiilin gerçekleşmesinin zorunlu koşulu iken; lütuf, bu şartlarda ikmalini tamamlamış fiilin motiv fonksiyonunu icra etmesiyle hâsıl olur. Dolayısıyla fiil açısından kudret zatî, lütuf arızî bir durumdur. Bu düşünce, daha sonra da görüleceği üzere, Kadı Abdülcebbar’ın lütufta vucubiyet problemine bakışını şekillendirecektir.

Yukarıda da belirtildiği üzere kudret, ahlaka konu olan fiillerimizin gerçekleşmesinin en önemli unsuru olmakla birlikte tek unsuru değildir. Kudretin yanında fiillerimizin mütemmimi olan başka nitelikler de mevcuttur. Fiillerimizin kendisiyle tamamlandığı niteliklerden bahsedebilmek, onların rasyonel değerlendirme ölçütlerine boyun eğen bir karakterde olduklarını kabul etmektir. Bu karakterlerini ahlaki eylem düzeyine çıktığında da gösteren fiiller, bu açıdan ahlaki olarak değerlendirilmeye ve yargılanmaya imkân tanıyan bir yapıya bürünür. Bu durum, “doğal olarak uyuyan kişi” örneğinde olduğu gibi, iyi ve kötü olarak değerlendirilmeye alınamayan fiilleri konu dışında bırakmamızı gerektirir. O halde,

²⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 30. Benzer ifadeler için bkz., Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 730.

ahlaki fiillerimizi değerlendirmeye esas teşkil edecek bazı koşulların var olduğunu kabul etmek zorunludur.

Aristoteles, ahlaki eylemde fail açısından eylemi bilerek yapması, sonra o eylemi seçmesi ve nihayet bu eylemin onun sarsılmaz ve değişmez karakterinin bir ürünü olarak güvenli bir biçimde ortaya çıkması gibi koşullar aramıştı.²⁹⁷ Aristoteles, insanın ahlaki eylemlerde bulunabilme niteliğine sahip olduğunu şöyle açıklar: *“İstenen, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı isteyerek yapılan eylemler olsa gerek. Erdemlerin etkinlikleri de bunlarla ilgili. Demek ki erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizde. Öyleyse iyi olan bir şeyi yapmak elimizdeyse, çirkin olan bir şeyi yapmamak da elimizdedir.”*²⁹⁸ Aristoteles’in açıklamaları, insanın tam anlamıyla eylem özgürlüğüne sahip olduğuna inandığını gösterir. Kant, ahlaklılığın sadece özgürlüğün özelliğinden türetilmesi gerektiğinden hareketle, özgürlüğü bütün akıl sahibi varlıkların isteme etkinliğinde bulunabilmesinin yolu olarak görmekteydi.²⁹⁹ Fail açısından belirlenen bu koşulların benzeri fiil baz alınarak da ele alınmış ve birbirine yakın sonuçlara ulaşılmıştır.³⁰⁰

²⁹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, s. 256.

²⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhosa’ya Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., Ankara, 2009, 2.baskı, s. 55.

²⁹⁹ Kant bu durumu şöyle hülasa eder: “Ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı pratik açıdan gerçekten özgürdür... Şimdi, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum.” İmmanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 66.

³⁰⁰ İsmail R. Farukî, *Tevhîd*, Çev. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, İnsan Yay., 4.baskı, İstanbul, 2006, s. 17-18; Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. A.Yılmaz-K. Tütüncü-E.Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 71 vd; Özlem, *a.g.e.*, s. 206, 216.

Eylem felsefecilerinin eylemi, onu meydana getiren ile ilişkili olarak çözümleme çabalarının sonucu olarak kullandıkları kavramlar³⁰¹ Kadı Abdülcebbar'ın fail için belirlediği temel niteliklerle uyumaktadır.³⁰² Bu bağlamda Kadı, ahlaki fiillerin taşıyıcısı konumundaki (mükellef) insan için; 'kadir olması, bilgi ve akıl sahibi olması, diri olması ve irade sahibi olması' gibi temel nitelikler belirlemiştir.³⁰³

İnsanların fiillerini Allah'ın yaratması olarak değil de bizatihi onların eseri olarak gören Mu'tezile'nin, fiilin sahibini de bu düşünce paralelinde tavsif edeceği açıktır. Bu doğrultuda Kadı Abdülcebbar, fiilde gerçekleşen tasarrufların, kişinin yönelişi (*kasd*) ve yönlendiricilerine (*devâ'i*) göre gerçekleştiğini ifade etmiştir.³⁰⁴ Bu da fiillerin kişiye ait olduğunu gösterir. Şayet kişinin kendi kasıt ve devailerine göre gerçekleşen fiiller ona ait olmasaydı, o zaman o fiilin kişiyle bir ilgisinin olmaması gerekirdi. Bu da fiilin kişinin kendi tasarruf ve niyetine göre gerçekleştiğine dair zaruri bilgimizle çelişirdi.³⁰⁵

Sonuç itibariyle Allah'ın ahlaki eylemlerin öznesi olarak insanı muhatap alması, ancak, kişinin yapmak istediği şeyi kast etmesi, kast ettiği şeye dair bilgi sahibi olması, yani ne yaptığını bilmesi; bu bilgiyi rasyonel şartlarda değerlendirmesine imkân verecek akli melekeyle mücehhez olması, ona dair arzu ve

³⁰¹ Yunus Cengiz'in İngilizce ve Arapça karşılıklarıyla tespit ettiği kavramlar şunlardır: *güç* (power), *arzu* (desire, ümniyye), *istek* (appetite, iştâh), *inanç* (belief, i'tikâd), *düşünüp taşınma* (deliberate, fikr), *tutum* (attitude), *duygu, zihinsel edim* (mental akts, ef'alu'l kalb), *irâde* (will), *karar* (decision) ve *niyet* (intention). Bkz., Yunus Cengiz, *Eylem Teorisi*, s. 61.

³⁰² Cengiz, *Kadı Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, s. 61.

³⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 309; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 456; Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67.

³⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 28; Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 238; Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl*, s. 172-173.

³⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 34.

istek duyması ve son olarak onu yapabilecek güce sahip olması koşullarında sahih olur.

1.3. LÜTUF VE İNSANIN YÜKÜMLÜLÜKLERİ (*TEKLÎF*)

Kelam ilminde insanın yükümlülüğü, teklif ile kurumsal bir karşılık bulmaktadır. İnsanın muhatap olduğu ve kaçınmadığı sorumluluklar dizgesi olarak teklifin Mu'tezili düşünce için önemi, insanın bilgi, irade ve eylem gibi donanımlarını sergileyebilmesine olanak tanıyan bir zemin oluşturmaktadır.

Allah ile insan arasında teklif aracılığıyla kurulan ilişkinin mahiyetine dönük tartışmaları ele alan teklif nazariyesi,³⁰⁶ Mu'tezili ahlak felsefesinin en önemli nazariyelerindendir. Bu nazariyenin özü olarak teklif, Allah ile irtibat kuran insanın ahlaki eylemlerde bulunmasını hem mümkün kılan hem de koşullarını belirleyen yapısıyla, benzer kaygılarla dikkatini eylem üzerinde yoğunlaştıran lütuf teorisiyle doğrudan bir ilişki içindedir. Mahiyeti ve temel unsurlarıyla birlikte dikkate alındığında teklif, Kadı Abdülcebbar için lütfun anlaşılmasında zorunlu bir bilgi alanıdır.³⁰⁷

Lütuf ile teklif arasındaki ilişkinin boyutunu ve lütfun teklif bağlamında nerede durduğunu görebilmek için teklifin mahiyetine ve temel esaslarına göz atmamız gerekmektedir.

³⁰⁶ Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 9.

³⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 26.

Lügatte “külfet”ten alınmış bir kelime olan teklif, yorgunluk ve meşakkat anlamına gelmektedir.³⁰⁸ İnsan iradesine zor gelen bir şeyi gerekli kılmak anlamındaki teklifin³⁰⁹ ıstılahî anlamı, mezheplerin düşünceleri doğrultusunda şekillenmiştir. Eş’arîlerin emir ve nehiy olarak anladıkları³¹⁰ teklifin Mu’teziledeki karşılığı hususunda düşünürler arasında tam bir bütünlük olmasa da verdikleri anlamın kurdukları akılcı sistemin genel mantalitesine uygun düştüğü söylenebilir.

Ebu Haşim, eserlerinde farklı tanımlar getirmişse de teklifi, genel anlamda ‘içinde külfet, meşakkat ve emrin bulunduğu şeyi irade etmek’ olarak izah etmiştir.³¹¹ Ebu Haşim’in tanımını, kavramın temel unsurlarını yeterince içermediğinden hareketle eleştiren Kadı Abdülcebbar’a göre teklif, “Allah’ın yarar temin etmeye veya zararı gidermeye dönük olarak kişiden yapması veya yapmaması şeklinde istediği ve içinde zorlamaya varmayan bir meşakkatin olduğu bildirim”³¹² olarak açıklanabilir.

³⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisanü’l-arab*, c. 44, s. 3916; Abdulkahir Bağdadî *Usûli’d-dîn*, Tah. Ahmed Şemseddin, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 231.

³⁰⁹ Ebu Hilâl el-Askerî, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2009, s. 316.

³¹⁰ Bağdadî, *Usûli’d-dîn*, s. 231.

³¹¹ Ebu Haşim, “*Nakzu’l-bedel*” kitabında, ‘mükellef için, külfet ve meşakkatin olduğu fiil iradesi’ olarak; “*Askeriyât*”ta, ‘o öyle bir iş ve emirdir ki içinde emredilen için, külfet bulunmaktadır.’ şeklinde; “*Nakzu’l-ilhâm*”da, ‘ancak nazar etmekle sorumlu olanın niteliği olarak görülebilecek bir külfet’ olarak ve “*Bağdadiyât*”ta ise, ‘emredene ve emredilene zorunluluk yükleyen bir şey’ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımların ortak vurgusu, yukarıda geçtiği üzere, meşakkat ve külfeti gerektiren bir irade olmasıdır. Ebu Haşim’in sözü edilen kitapları mefkûd olup, bunlara dair bilgimiz başta Kadı Abdülcebbar’ olmak üzere İbn Metteveyh ve sonraki dönem araştırmacılarına dayanmaktadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 296.

³¹² Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 510; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 297 vd.

Kadı Abdülcebbar'ın teklif tanımında öne çıkan meşakkat, bildirim ve zorlamaya varmayan eylemlilik vurguları, teklif nazariyesinin temel unsurlarını izhar eder. Meşakkat, fiilde ve/veya fiilin sebebinde meydana gelerek kişiyi yapma ya da yapmama yönünde gel-gitlere sevk etmek suretiyle, ihtiyari seçimin fiziksel ve psikolojik zeminini hazırlar. Meşakkatin yokluğunu teklifin de yokluğu olarak anlamamızı sağlayan bu durum,³¹³ kişinin ahlaki eylemlerinin sonunda ulaştığı sevap ya da azabın da ahlaki gerekçesini oluşturur.

Meşakkat ve külfeti, hak edilerek kazanılan bir mükâfat için vesile gören ve onu eylemlerin ahlaki bir nitelik kazanabilmesi için zorunlu kabul eden anlayışı kibirle itham eden Gazzalî, teklifin meşakkat içeren yönüne dikkat çekmiş ve onun fayda verdiği düşüncesini anlamsız görmüştür.³¹⁴ Gazzalî bu tutumuyla, yaşamın kendisini, zorunlu olarak katlandığımız bir angarya olarak gören Nitezsche'yle,³¹⁵ - gerekçeleri ve ulaşmak istedikleri husus farklı olmakla birlikte- aynı zeminde

³¹³ Osman, *Nazariyetü 't-teklîf*, s. 20.

³¹⁴ Gazzalî, akıl sahibi bir kimsenin, “teklifte insanlar için fayda vardır” düşüncesini benimseyemeyeceğini ifade ederek bunun için iki gerekçe ileri sürmektedir. Birincisi Ona göre, faydanın anlamı sıkıntının ortadan kalkması iken, özü itibariyle külfeti gerektiren ve sıkıntı veren bir işin fayda olarak tavsif edilmesi mümkün değildir. Sevap elde etme düşüncesi de gerçekçi değildir, zira Allah bunu teklif olmadan da verebilir. İkincisi, hak ederek kazanma ve bunun sonunda sevap elde etme düşüncesi, Allah'a karşı kibir iddiasını tazammun eder. Allah'ın nimetini üstünde taşımayı ve fazlına muhatap olmayı kabul etmemek anlamına gelen bu tutum, kabul edilemez. Gazzalî birinci anlamda, teklifte olduğu kabul edilen ‘fayda’yı literal anlamda ele almış ve faydanın dünyevi karşılığına yoğunlaşmış görünmektedir. İkinci anlamda da o, sevaba hak ederek ulaşma iradesini insan için kibrin dışı vurumu olarak görerek, ahlaki eylemlerde bulunmayı bahşedilen nimetlere karşı girişilen bilinçli bir tutum olarak algılamaktadır. Teklifi bizatihi ahlaki eylemlerin meşru alanı olarak takdim eden Allah ile bu alanın duyarlı ve iradeli yürüyeni olarak insanı karşı karşıya getiren bu tutum, insanın ahlaki eylemlerini ilahi iradenin rakibi olarak algıladığı izlenimini vermektedir. Bkz., Gazzalî, *a.g.e.*, s. 177.

³¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Nilüfer Yay., Ter. Murat Demir, Ankara, 2010, s. 46.

buluşmuş olmaktadır. Oysa meşakkatin anlık sonuçlarına bakarak yaşam değerlendirilemez. Yaşamın anlam bulan düzeyi olarak teklif, ilahi iradenin insana yönelik muradını gerçekleştireceği bir form sunması nedeniyle iyi, bu muradın gerçekleşimini temelde insanın öz varlığını harekete geçirmek suretiyle yapmasıyla da ahlaki bir ilkedен hareket eder. Kadı Abdülcebbar, hasen olan teklifin ahlaki sorumluluktan neşet eden mükâfat telakkisiyle ilişkisini şöyle özetler:

*“Teklif hasendir, Allah kullarının çoğuna en yüksek lezzetleri karşılık olarak vermek istediğinde, bundan önce Allah’a itaat edip mükâfatı hak etmeleri için onları sorumlu kılar, emreder ve yasaklar.”*³¹⁶ O halde meşakkat, istihkakın adalete göre tecelli etmesi için zorunlu bir yol olarak arz edilen ilahi bir imkân olarak görülmelidir. Bu nedenle meşakkat içeren yapısıyla teklif, Kadı Abdülcebbar’a göre hikmetin gereği olarak hasen ve sağladığı yarar itibariyle de lütuftur.³¹⁷

Bildirme (*i’lâm*), Allah’ın teklife konu olan hususlarda, yapmaları veya terk etmeleri gereken şeylere dair mükelleflere ihbarda bulunmasıdır.³¹⁸ Bu ihbar, ahlaki ilkeler ve akli önermelerle iyi’nin iyiliğine ve kötü’nün kötülüğüne dair zorunlu bilgiler yoluyla olabileceği gibi, aklî ya da sem’î delilleri açıklamak suretiyle insanların düşünmesini temin edici bir yolla da olabilir.³¹⁹ İbn Metteveyh’in daha

³¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli’l-dîn*, s. 257; Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, 510; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 36.

³¹⁷ Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 28-29.

³¹⁸ Osman, *Nazariyyetü’l-teklîf*, s. 9.

³¹⁹ Osman, *Nazariyyetü’l-teklîf*, s. 20. Mu’tezileye göre bildirme, mükellefin bizatihi kendisinin fark edip yükümlü olduğuna karar vermesi şeklinde anlaşılamaz. Böyle olsaydı, kişi kendisinden neyin istendiğini akli olarak veya başka şekilde öğrendiği ve anladığı zaman başkasının ona direk söylemesine gerek kalmadan da mükellef sayılması gerekirdi. Ebu Haşim, böyle bir bilgiye dayanan teklifi reddeder. Zira mesela kişi, efendisinin suya ihtiyacı olduğunu bildiği halde suyu ona vermekle mükellef tutulamaz. Bu nedenle Ebu Haşim, bildirmenin bir takım şartları taşıması gerektiğini

açık bir tasnifle izah ettiği ihbar, aklî ve sem'î olarak ikiye ayrılır.³²⁰ Bilgisine sem' ile ulaşılan sem'îyyât alanının yanına, akılla ulaşılan akliyyât alanını yerleştiren Mu'tezile, teklifi aklın önermelerine arz ederek ahlaki yükümlülüğe güçlü bir dayanak temin etmiştir. Bunun ötesinde, sisteminde teklif bağlamında akli teklife öncelik veren Kadı Abdülcebbar, hikmetin gereği olarak hasen oluşun ancak bu şekilde tesis edilebileceğini savunmuştur.³²¹

Zorlamaya (*ilcâ*) varmadan eylemin yapılması ya da yapılmaması vurgusu, kişinin tercihinin bırakılması ve sonuca taalluk eden durumu içselleştirmesi amacını taşır. Kadı Abdülcebbar'ın sevaba erişmek için zorunlu gördüğü bir kriter olan ihtiyarî eylemlilik, övgüye layık olma veya yergiyi hak etmenin tartışılmaz ilkesidir.³²² Sadece iyiyi değil mükellefin arzuladığı kötüyü yapabilmesinin de koşullarını temin eden ilcâ teorisi,³²³ ahlaki eylemlerin ön koşuludur. İlcâ düşüncesinin meşhur örneği olan “aslanı gören kişi” analojisi, Mu'tezile'nin insan

düşünür. Kadı'ya göre Allah'ın bunu kemâl-i akıl ve açık deliller ile gerçekleşen bildirimden sonra emretmesi gerekir. Aksi halde teklifin şartları tamamlandıktan sonra mükellef tutulmayan iş sadece tarifin konusu olur. Ancak bu durum, kişinin akıl ile kendisini yükümlü tutamayacağı anlamına gelmez. Bu hususta bir problem görmeyen Kadı, böyle bir durumda teklifle istenen şey akıl ile tekit edilmiş olur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 300-301.

³²⁰ İbn Metteveyh, akliyyâtı sebebi üzerinde ittifak edilen ve ihtilaf edilenler olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bunları açıklar. Sebebi üzerinde ittifak edilenleri de, yapılması üzerinde ittifak edilenler (Allah Teâla'nın bilgisine O'nun adaletine, hak edene sevap ve ceza verilmesi bilgisine götüren kısımdır. Nimet şükür vs. bu kabilden sayılır.) ve yapılmaması üzerine ittifak edilenler (yalan ve zulüm gibi akli kabihler (القبايح العقلية)) olarak ikiye ayrılır. Sebebi üzerinde ihtilaf edilenler ise, emanetin geri verilmesi (رد الوديعة), borcun ödenmesi ve insaf gibidir. Çünkü başkasının hakları ile ilgili bir hususta her bir kimsenin emaneti ödemesi, borcu yerine getirmesi ve himaye etmesi vacip değildir. İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, c. 1, s. 14-16; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 301.

³²¹ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I, s. 29.

³²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11, s. 387-388.

³²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11, s. 392-393.

için esas kabul ettiği eylemlerin ahlakilik vasfından kolayca vazgeçmeyeceğini imgeler.³²⁴ Kadı bu analogiyi, mülce’ durumundaki kişinin eyleme güç yetirdiğini ve *muhtar* olmaktan çıkmayacağını ifade etmek için; aslanı gören kişinin, kaçmaya zorlansa bile, bu kaçıışı kendi ihtiyariyle gerçekleştirdiğini kabul ederek özetler. Şartların neredeyse tercihte bulunmaya imkân vermediği durumlarda bile *ihtiyar*ın var olabileceğinin koşullarını zorlayan bu analogiyle Mu’tezile, ahlak felsefesinin evrensel kodlarını vermektedir.

Yukarıda teklifin tanımından yola çıkarak sıraladığımız hususlar, aynı zamanda (*daha sonra görüleceği üzere*) lütfun da temel referanslarını oluşturmaktadır. Teklif için geçerli olan eylemi seçme hürriyeti, seçimi engelleyen unsurların bertaraf edilmesi ve *temkin* gibi niteliklerin lütuf için de geçerli olması, lütfun teklif etrafında dönen ve ondan kaynaklanan yapısını gösterir.³²⁵ Bu bağlamda Kadı Abdülcebbar, lütfun teklif yönüne vurgu yapılmış tanımını şöyle verir: “*Lütuf, kişinin, teklifin sıhhatini bozmadan sayesinde vacibi seçip kötüden kaçındığı şeydir.*”³²⁶ Bu tanımla Kadı Abdülcebbar, lütuf teorisinin en önemli kuramsal arka planı olarak teklifi belirlemiştir.

Mu’tezile’nin, teklif eden (*mükellif*), teklife muhatap olan (*mükellef*), teklife konu olan ve teklifin sonucu olmak üzere dört temel unsur üzerinden ele aldığı teklif nazariyesinde³²⁷ Abdülkerim Osman, lütuf teorisine, teklifin bu temel unsurlarından insan (*mükellef*) başlığında yer vermiştir.³²⁸ Teklif nazariyesi mahiyeti, unsurları,

³²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 284.

³²⁵ Mennâî, *Usûlü’l akâdeti’l-Mu’tezile ve’ş-Şîati’l-İmâmiyye*, s. 298; Carullah, *a.g.e.*, s.104-105.

³²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 228.

³²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 295.

³²⁸ Osman, *Nazariyyetü’l-teklîf*, s. 305-409.

gayesi ve sonuçları itibariyle lütuf teorisiyle kesişen bir yapı arz etmektedir. Daha önce lütuf teorisi için temel ilke olarak saydığımız ve *teklif* bağlamında mükellef için de temel kabul edilen ahlaki eylemlerin statüsü, Allah'ın adaleti ve insanın özgürlüğü bağlamındaki tartışmalar³²⁹ bize lütfun *teklif* zemininde işlevsel hale geldiğini gösterir.

Lütfun vukuunu teklifin temel parametrelerini göze alarak değerlendirmek,³³⁰ lütfu teklife bağlı ve onun içlemi olarak görmeyi gerektirir.³³¹ Kadı Abdülcebbar, lütfu teklifin zorunlu kıldığı hususlardan biri olarak sayarken bu durumu şöyle izah eder: “*Allah Teâlâ'nın teklifle çelişmeyecek tarzda mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmeye dönük olarak motivlerini takviye etmesi gerekir. Lütuf konusu bu kapsama girer...*”³³² Buna göre *teklif* lütfu kuşatmakta ve ona biçim vermektedir.

Lütuf düşüncesi, teklif ile illet malul ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Lütfun illeti olarak aslahı görenler için *teklif* ve yaratma zorunludur. Ashab-ı aslahın savunduğu bu görüşe karşı çıkan Kadı Abdülcebbar, lütfun illeti olarak kişinin yükümlü tutulduğu şeyi görür. Teklifin bizatihi kendisini lütuf açısından zorunlu

³²⁹ McDermott, *a.g.e.*, s. 54; Alnoor Dhanani, “Abdal Jabbar”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Vol, I, ss: 3-5, s. 4.

³³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 306.

³³¹ Mennâî, *Usûlü'l akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 298; Şerif el-Murtaza, *Resâilu Şerif el-Murtaza*, Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, Hicri, 1405, III, s. 326.

³³² Kadı'ya göre teklifin gerektirdiği fiillerin diğer nitelikleri: 1- Mükellefin yükümlülüğü bağlamında o fiili yerine getirmesinin olanak dâhilinde olması gerekir. 2- Sevap ve övgü istihkakının mümkün olan bir nitelik üzere olması gerekir. 3- Mükellefin de bunu, övgü ve sevaba layık olacağı hususi bir cihetle gerçekleştirmesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 493.

görmeyen Kadı, bunları tafaddul kapsamına almış,³³³ ancak tekliften sonraki yükümlülüğü lütfun illeti olarak kabul etmiştir.³³⁴

Teklifin lütfu zorunlu kılması, önemli bir problemin de sebebini oluşturmaktadır. Buna göre teklifin sıhhat şartları içinde sayılan kudret, irade, ihtiyar ve bilgi³³⁵ gibi lütuf da zorunlu bir şart mıdır? Başka bir ifadeyle lütuf verilmeyen kimsenin teklifi geçerli midir?

Ebu Ali, lütfu, teklifin hasenliği için zorunlu bir şart olarak görmektedir. Allah'ın lütufta bulunmaması, kişiden mükellef tuttuğu hususları yapmasını istemediği anlamına gelir. O zaman da Allah mükellif olmadığı gibi, kişiye mükellef niteliği vermesi de hasen olmaz.³³⁶ Ebu Ali'yi, lütfu teklifin hasen olmasının zorunlu şartı görmeye sevk eden husus, onun lütfu imkân (*temkin*) ve *bildirim* (الإبانة)

³³³ Kadı'nın buna ilişkin düşüncesi şöyledir: “*Teklifle beraber olduğunda (lütuf) tafaddul olur. Zira Allah Teâlâ, teklifi yapmayarak ve onu zorunlu olarak gerektiren şeyi arz etmeyerek onu da yapmamış olurdu. Buna göre teklif nasıl ki tafaddul ise lütuf da tafadduldur.*” Ona göre teklif, lütfun dışında bir de temkin ve sevabı gerektirir. Temkin, imkân vb. şeylerle kişinin teklifinden önce sahip olması gereken bir donanımdır. Sevap, kişinin sorumluluk alanlarına giren hususlara yönelmesini, sevabın düşmesine sebep olan şeylerden de kaçmasını sağlar. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 424-425.

³³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 30. Kadı'nın teklifi zorunlu görmemesi, Gazzalî'nin de kabul ettiği bir yaklaşımdır. Ancak Gazzalî, teklifi zorunlu görmemenin gerekçesi olarak zorunluluk kavramına yükledikleri anlamı göstermiştir. Ona göre ‘zorunluluk’ lafzı, terk eden kimseye dünyada veya ahirette zarar veren ya da zıddı imkânsız olan fiil manasındadır. Allah Teâlâ hakkında zarar görmek imkânsız olduğu için, O'nun insanları sorumlu tutmayı ve yaratmayı terk etmesi imkânsız bir durumu gerekli kılmaz. Bkz., Gazzalî, *a.g.e.*, s. 175-176. Benzer bir yaklaşım için bkz., Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 115. Dolayısıyla Bağdâdî'nin ‘Allah'ın hakîm sıfatı gereği ilk teklifte bulunmaması kabihtir’ şeklinde Mu'tezile'nin tamamına atfettiği görüş tartışmaya açıktır. Abdulkadir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, Tah. Mahmud Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire, ts., s. 364.

³³⁵ Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 22-23.

³³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

konumunda görmesidir.³³⁷ Teklifin sıhhat şartları açısından, kişinin eylemi yapmaya imkân bulması ve kendisinden neyin istendiğine dair bildirim ne kadar zorunlu ise, lütuf da o kadar zorunludur.

Ebu Haşim'e göre ise teklifin hasen olmasında lütuf başlı başına bir şart olamaz. Ona göre, teklif mümkün olduğunda ve hasen şartları üzere gerçekleştiğinde lütuf ve temkin zorunlu olur. Ancak bu zorunluluk her ikisini birden bağlamaz. İkisinden birinin varlığı teklifin hasen olması için yeterlidir.³³⁸ Buna göre Ebu Haşim, lütfu teklifin hasen olması için her durumda zorunlu bir şart olarak görmemektedir. Ona göre kişinin teklife muhatap olduğunda, itaat ederse sevaba kavuşacağını, imkân verileceğini ve lütfedileceğini bilmesi, teklifinin hasen olması için yeterlidir. Ebu Haşim'i böyle düşünmeye sevk eden husus, lütfun tekliften sonra gerçekleşmesi gerektiğine dair kanaatidir. Tekliften sonra gerçekleşen bir şeyi, onun geçerliliğinin şartı olarak görmek mümkün değildir. Lütfun teklifin geçerliliğinde zorunlu bir unsur olması, ancak teklifle beraber ya da o bağlamda gerçekleşmesiyle mümkün olur.³³⁹

Kadı Abdülcebbar, 'teklifin hasen olmasında mükellefin kendisine lütfedileceği bilgisi bir şart olarak kabul edildiğine göre lütfun bizzat kendisi de teklifin hasen olmasında zorunlu bir şart olarak görülmelidir' şeklindeki öneriyi reddetmek suretiyle, Ebu Haşim'in görüşünü tercih ettiğini göstermiştir.³⁴⁰ Ona göre Allah Teâlâ kişiye teklifte bulunup sonra da lütfetmeseydi, belki hasen olma

³³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

³³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

³³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

³⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

bakımından teklifin durumunda bir değişiklik olmazdı, ancak Allah Teâlâ kendisine vacip olan bir şeyi yapmamış olurdu ki O böyle bir şeyden münezzehtir.

Aslında Kadı Abdülcebbar ile hocalarının lütuf bağlamında teklifin sıhhat şartlarıyla ilgili görüşleri, onların lütuksuz bir teklifin mümkün olup olmadığına dair kanaatleriyle yakından ilgilidir. Kendisine lütuf verilmeyen hiçbir mükellefin olmadığını, varsa bile ona yapılan teklifin kötü olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünen Ebu Ali'ye göre lütuf, teklifin hasen olmasında zorunlu bir şarttır. İlkesel olarak lütuf verilmeyen bir teklifin varlığını kabul eden Ebu Haşim ve Kadı Abdülcebbar'a göre de lütfun teklifin hasen olmasında zorunlu bir nitelik görülmesi mümkün değildir.³⁴¹ Bu konu daha sonra lütfun vücubiyeti kapsamında detaylı olarak ele alınacaktır.

Lütuf ile teklif arasındaki ilişki, en somut haliyle amaçlar bağlamında karşılık bulmaktadır. Âlem ile insanın yaratılışının illetine dönük tartışmalar³⁴² Mu'tezile açısından son tahlilde adalet tanımının kuşattığı manaya dayanmaktadır. Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğunu düşünen Mu'tezile için âlem ile insanın yaratılması

³⁴¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 179.

³⁴² Filozoflar ve kelamcıların (Mu'tezile, Eş'arîye vd.) Allah'ın âlemi yaratması, yok etmeye veya bırakmaya kadir olması vs. konularda ihtilafları olmamakla birlikte, yaratmasının illeti noktasında ayrışmaktadırlar. Felsefeciler, âlemin Allah'tan 'tabî' olarak her hangi bir illet ve amaç taşımaksızın sudur ettiğini düşünmektedirler. Onlara göre yaratmada illet ve amaçlılık, O'nun varlığını noksan ve ihtiyaca açık görmek anlamına gelir. Eş'arîler de gerekçeleri farklı olmakla birlikte aynı paralelde düşünmektedirler. Allah'ın mutlak otoritesine sınırlama getireceği endişesi, onları Allah'ın fiillerinde illet görmemeye sevk etmiştir. Mu'tezililer ise, Allah'ın 'hakîm' olması nedeniyle abes bir şey yapmasının mümkün olmadığını, bu bağlamda âlemin bir amaç ve hikmete mebnî olarak yaratıldığını düşünmektedirler. Allah'ın yaratmayı kendisine dönük bir yarar için yapması caiz olmadığına göre, yararlandırma gayesinin, insan olması gerekir. Duğaym, *Felsefetül-kuder*, s. 89 vd; Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 114; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 121. (ve 146); Murtazâ, *el-Kalâid*, s. 100; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 113.

da Kadı'nın 'hikmet' olarak tavsif ettiği bir illete dayanmaktadır.³⁴³ Hikmetin insan açısından karşılığı olarak yararı ve maslahatı öne çıkaran Kadı Abdülcebbar, buna ulaşmak için de teklifi zorunlu görmektedir.³⁴⁴ Bu yönüyle teklif, insanın yüksek mertebelere ulaşmak için kendisinden başka yolun olmadığı yegâne alternatiftir.³⁴⁵

Bu aşamada teklifin lütuf ile çift boyutlu bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Birincisi, teklif yukarıda belirtilen süreçlerin akabinde insanın kötünden kaçındığı, iyiye yöneldiği bir sonucu temin ederek bir anlamda lütuf kavramında içkin olan anlama karşılık gelmektedir. Zira lütuf, kişinin kendisiyle kötünden kaçındığı ve iyiye yöneldiği ve bu sayede yarar bulduğu şeydir. Kişinin kendisiyle bütün bunları elde ettiği bir şey olması hasebiyle teklif bizatihi, lütuf değeri kazanmaktadır.³⁴⁶ Bu aşamada teklif, lütfun bizatihi kendisi olur.³⁴⁷ Teklif ile lütfun amaç dolayımında oluşturduğu bu bütünlük, ahlaki ilişkinin yapısına halel getirmeden gerçekleşir.

İkincisi, teklif insan için amaçlanan yarara ulaşmak için lütuftan yararlanır.³⁴⁸ Lütuf, insan için öngörülmüş amaca ulaşmaya teklif ile beraber güçlü bir gerekçe oluşturur. Allah Teâlâ teklifle amaçladığını lütuf ile en üst düzeyde gerçekleştirir.³⁴⁹

³⁴³ İbrahim Yusuf, *a.g.e.*, s. 160.

³⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 152, 153, (ve 179- 180); Abdülcebbar, *el-Münye*, s.13, 114; Duğaym, *a.g.e.*, s. 92; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 510; Nasıreddîn et-Tûsî, *Tecridi'l-akâid*, Tah. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rifetü'l-Camiiyye, İskenderiye, 1996, s. 123; Râzî, *el-Muhassal*, AÜİFY, 1978. s. 202.

³⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 152. (ve 179- 180)

³⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Münye*, s.150; İbrahim Yusuf, *a.g.e.*, s. 293.

³⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 92; Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 74; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 327.

³⁴⁸ Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 387.

³⁴⁹ Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 64.

Lütuf, yukarıda da bahsedildiği üzere, mahiyeti ve koşulları itibariyle gerçekleşimini tamamlayarak, teklife takaddüm eden yapısıyla, teklifle belirlenen ortak hedefe kilitlenmiş bir motivasyon fonksiyonu icra eder.³⁵⁰

“Teklifin lütuf olması” ve “teklifte lütuf” şeklinde özetleyebileceğimiz bu iki hususu şu şekilde de ifade edebiliriz.

Birincisi teklif, bir taraftan insana faaliyette bulunacağı bir alan sunarak ahlaki eylemlerde bulunacağı “manevi bir ortam” temin etmekte, diğer taraftan eylemlerin ‘değer’leneceği bu ortamı insana taşıyarak onunla “maddi bir vasat” bulmaktadır. Bununla ilişkili olarak teklif, insanın ‘ev sahipliği’nde bulduğu ortamı dikkate alarak, ona ve onun içinde bulunduğu koşullara muvafık bir yapı önererek realize olur. İnsanın ontik yapısında mevcut olan bilgi-cehalet, ilerleme-çöküş, özgürlük-kölelik, iyi-kötü gibi niteliklerin çatışmasından beslenen teklif, insanı “oluş” sürecine sokarak tekâmüle çağırır. Kimyasındaki zıt duyguların oluşturduğu gerilimi, anlamlı bir ızdıraba dönüştüren teklif, öncesiyle kıyaslandığında uzun ve zorlu mesafeler kat etmiş insan için lütfâ dönüşür.

İkincisi, zıt ve çatışık duyguların sarmalında bir varlık yarattığının bilincinde olarak Allah Teâlâ, onun bu yapısını, yardımına bir gerekçe kılmaktadır. Allah’ın çelişkiler yumağı olan varlıktan, tesviye olmuş insan tümeline ulaşma çabasına sağladığı katkı, teklif ile somut bir karşılığa dönüşür. Verili yapısına mahkûm olarak, ahlaki anlamda niteliksiz bir düzeyle yaşama adım atmaya başlayan insan, teklifin uzun maratonunun, potansiyelini niteliliğe dönüştürdüğünü fark eder. Teklif

³⁵⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 303.

sayesinde negatif eğilimlerin fırsata, imkânların tekâmüle doğru evrildiği sürecin aktif belirleyeni olarak insanın sahip oldukları da onun için birer lütfa dönüşür.

II. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİ VE GERÇEKLEŞME KOŞULLARI

Lütuf teorisi, dayandığı temellerle, Mu'tezile'nin düşünsel birikiminden neşet ettiğini göstermiştir. Teorinin anlaşılması için izah etmeyi zorunlu gördüğümüz arka plan bilgilerinden sonra şimdi bunun neyi ifade ettiğine geçebiliriz.

Lütuf teorisini mahiyet açısından ele almak, sadece düşünsel bir eğilimin kelami bir dille analizinin nasıl yapıldığını anlamak bakımından değil, aynı zamanda bir kavramın yüklendiği anlamla kuramsal yönü ağır basan bir seviyeye nasıl ulaştığını tespit etmek bakımından da önem arz etmektedir.

Daha sonra da görüleceği üzere, kavramın içerdiği anlam üzerinden yapılan tercihler daha sonra doktriner ayrışmalar üzerinde belirleyici etkiler oluşturmuştur. Kadı Abdülcebbar'ın kavramsal çerçeveyi belirleme hassasiyetine bağlı kalarak tahlil edeceğimiz lütuf kavramı, kuramsal tartışmaların sınırlarına nüfuz etmede işlevsel olacaktır.

Teorinin kavramsal ve kuramsal yönünü mercek altına alacak bu bölümün, Mu'tezile'nin buradan hareketle vardığı düşüncelerin anlaşılmasına katkısı olacaktır. Bununla birlikte konu bağlamında Mu'tezileye yönelik yapılan eleştirilerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi mümkün olacaktır. Bu bağlamda ikinci bölümün temel amacı, Kadı'nın lütuf teorisini dayandırdığı terminolojik ve problematik çerçeveyi belirlemek olacaktır.

2.1. LÜTFUN ANLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ (*tevfik, ‘ismet, maslahat, illetleri gidermek*)

2.1.1. Lütfun Anlamı ve Hakikati

Lütuf kelimesi (لطف), sözlükte; “yumuşak davranmak, iyilikte bulunmak, yardım etmek” anlamlarında hem mastar hem de isim olarak kullanılmaktadır.³⁵¹ Kelime, لطف (*letufe*) biçiminde kullanıldığında, “incelik, küçüklük” anlamını; aynı kökten gelen, لطافة (*letâfet*) “zerafet, kibarlık” anlamını; لطيف (*latîf*) ise, “kendisinden bir şey gizli kalmayan, en ince ayrıntısına kadar haberdar olan ve bilen” anlamlarını verir.³⁵²

İsfahânî’ye göre *latîf*, bir cismin ‘sert ve kaba’ olmanın zıddıyla nitelendirilmesidir. Hareketlerin hafifi ve işlerin incelikli yapılması *lütuf*, *letâfet* olarak tanımlanır. Aynı şekilde idrak sahasına giren, hissi olmayan şeyler de *letâif* olarak tabir edilir.³⁵³

“*Lütuf*” kelimesi, “yardım” ve “sırları bilme” olarak iki temel anlamda kullanılmıştır. Her iki anlam, Allah’a atfen: “*Latîf, kullarına bilmedikleri yönden*

³⁵¹ Ebü'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, Darü'l-Mearif, Kahire, c. 36, s. 4036; Muhammed el-Hüseyin bin Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl* Tah. Muhammed Abdullah en-Nemr, Darü'l-Tabiâh, 1997, c. 3, s. 173.

³⁵² Muhammed Murtaza Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs*, Tah. Mustafa Hicâzî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt, 1987, c. 16, s. 363-367.

³⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Tah. Muhammed Seyyid Kîlanî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 450; *Letâfet*, mahiyetindeki inceliğe göre değişik mertebeleri ifade etmektedir. Havanın *latîf* olması, ışık ve nurun *latîf* olarak görülmesine nispeten daha aşağı bir derecedir. Bunun da üstünde hiç kesâfetin olmadığı saf *letâfetin* bulunduğu merteye için ilimden söz edilebilir ki buna 'mücerredât' denmektedir. Mücerredâtın en yüksek derecesi de Allah'ın zatıdır. Mahmud el-Alûsî, *Ruhü'l-Meânî*, Darü'l-İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, c.7, c. 248; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yay., İstanbul, 1992, c. 8, s. 228.

iyilikte bulunan; ummadıkları yerden yararlanmaları için sebep oluşturmaktadır” şeklinde tek bir cümlede birleştirilmiştir.³⁵⁴

Lütuf kelimesine yukarıda geçen iki temel anlamın verilmesinde, Kur’ân’daki kullanımın büyük etkisi olmuştur. Kelâm ıstılahında kullanılan mananın daha iyi anlaşılabilmesi için Kur’ân’daki kullanımlarına kısaca bakmak gerekir.

Lütuf, Kur’ân’da sekiz yerde geçmektedir.³⁵⁵ Bunlardan bir yerde “gizli ve ihtiyatlı davranmak” anlamında insana,³⁵⁶ yedi yerde ise “en ince şeyleri bilen”, “merhametli”, “farkında olan”, “yumuşak davranan”, anlamında Allah’a nispet edilir. Lütuf teriminin Allah’a nispet edildiği beş yerde *habîr* terimi ile³⁵⁷ bir yerde *alîm* ve *hakîm* terimi ile³⁵⁸ bir yerde de *azîz* ve *kavî*³⁵⁹ terimi ile kullanımı bulunmaktadır.³⁶⁰

Bir sıfat olarak Allah’a nispet edilen *latîf* sıfatıyla ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.³⁶¹ Bununla birlikte genel kanaat yukarıda sözlük anlamında geçtiği

³⁵⁴ Ebi Bekr Ahmed el-Hüseyin el-Beyhâkî, *Kitâbü’l-esmâ ve’s-sıfât*, Tah. Muhammed el-Haşidî, Mektebetü’s-Sevâdî, 1991, c. 1, s. 165; Suat Yıldırım, Kur’ân’da Ulûhiyyet, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2010, s. 287.

³⁵⁵ Muhammed Fuâd Abdûlbakî, *el-Mü’cemü’l-müfrehres li elfâzi’l-Kur’ân*, Darü’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kahire, s. 647.

³⁵⁶ Kehf 18/19.

³⁵⁷ En’am 6/103; Hacc 22/63; Lokman 31/16; Mülk 67/14; Ahzab 33/34.

³⁵⁸ Yusuf 12/100.

³⁵⁹ Şura 42/19.

³⁶⁰ Lütuf, altı yerde niteleme bildiren ‘fa’il’ kalıbında ‘latîf’ olarak, bir yerde ‘latîfen’ şeklinde ve Allah için bir sıfat ve isim olarak geçmektedir. Bir yerde de ‘yetelattef’ şeklinde gelir ki buradaki niteleme insanadır. Kehf 18/19. Kelimenin insana nispet edildiği yerde, “tanınmayacak derecede gizli, ustalıkla ve maharetle davranmak, dikkatli olmak” anlamı vurgulanır. Bkz., Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud Bin Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Tah.Ahmed Abdü’l-Mevcud, Muhammed Muavvid, Mektebetü’l-Abikan, Riyad, 1998, c. 3, s. 573.

³⁶¹ ‘Latîf’i gözlerin idrak edemeyeceği kadar ince, ‘habîr’i ise, ‘O, her latîf olanı bilir, hiçbir şey O’nun idrak edemeyeceği kadar latîf ve ince değildir’ şeklinde tanımlayan Zemahşerî’nin yorumuna

üzere; “incelikle iş yapan, ilmi bütün gizlilikleri kuşatan, titiz, yardımıyla ihsan eden” anlamında olmasıdır. Terimin “ihsanda bulunan” ve “iyilik eden” anlamını

göre latîf sıfatı Allah’ın zatî bir özelliği olarak alınmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 383. Bununla birlikte habîr sıfatı ile kurduğu terkipten yola çıkarak varlık âleminde en ince ve hassas şeylerin onun idrak alanının dışında olmadığı da vurgulanmaktadır. Kadı Abdülcebbar’a göre, Allah latîf olarak nitelenemez. Çünkü kavram, ancak letâfet ve yoğunluğun/kesâfet mümkün olduğu cisimler ve cevherler için geçerli olabilir. Allah ise bundan münezzehtir. Ancak O’nun tedbir ve yaratmada latîf olduğu söylenebilir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, s. 227. Râzî, Kadı’nın endişelerine katılır. Râzî, rikkat ve incelik manasında kullanılan ‘letâfet’in Allah için düşünülmemeyeceğinden yola çıkarak bu tabiri te’vil etmiştir. Buna göre kavram, şu anlamlarda kullanılabilir: Allah’ın, canlıların bedenlerini kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği ince cüzlerden, ince örtü ve dokulardan ve dar menfez ve deliklerden meydana getirmedeki sanat ve fiilinin latîf/ince olması. Allah’ın nimetlendirme ve merhamet etme hususunda latîf olması. İtaati övüp günaha tövbeyi bir imkân olarak tanınması anlamında latîf olması ve kimseye takatinin üstünde yük yüklemeyip herkese fazlasıyla nimet vermesi anlamında latîf olması. Râzî, *Me-fatihü’l-ğayb*, Darü’l-Fikr, Beyrut, 1981, c.13, s. 139.

Râzî, letâfeti kesâfetin zıddı olarak gördüğü için kavramı Allah’a nispet etmek istememişse de lütfu, en görmeyen gözleri gören, en duyulmaz sanılan şeylerden haberdar olan, en gizli sır ve eğilimlerin farkında olan anlamında kullanması ayette verilen mesajla örtüşmektedir. Zira ayet, Allah’ın, insan sınırlarını aşan ilmini ve idrakini konu edinmektedir. (Elmalılı, *a.g.e.*, c. 3, s. 490.) En’am suresi, 95. ayetten itibaren Yüce Allah’ın, tabiatı ve insanın yaratılışında, tohum ve çekirdeğin yaratılması, ölüden diri, diriden ölünün çıkarılması, zamanın ölçüsü için güneş ve ayın yaratılması, yıldızların en karanlık zamanlarda yol gösterici olması, gökten suyun indirilmesi, meyve ve bahçeliklerdeki düzen, görünmez varlık (cin)ların Allah’a ortak koşulması ve Allah’ın yakışsız şeylerle vafedilmesi hususlarının anlatılması neticesinde bütün bunların yaratıcısı olan Allah hakkında doğru ve kesin bir kanaatin oluşmasını temin etmek için O’nun derin idrakine ve en gizli sırlara vakıf niteliğine (latîf) vurgu yapılmıştır.

Latîf kelimesine, nitelik olarak son derece ince olan ve bu nedenle de fark edilemez ve nüfûz edilemez bulunan şeyleri gösteren anlamlarını veren Esed, ‘latîf’i ‘hikmetine tam nüfûz edilemeyen’ olarak tercüme etmektedir. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, İşaret Yay., Ter. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, 5. baskı, İstanbul, 1999, c.1, s. 247.

belirgin kılan kullanımları da bulunmaktadır.³⁶² Matürîdî'nin lütuf kavramı üzerinden yaptığı değerlendirmeler de bu eksendedir.³⁶³

Lütuf kavramının farklı türevlerde kullanıldığı ayetlerin tamamına bakıldığında, ister “incelikli iş yapma”, isterse “ihsanda bulunma” anlamı olsun, mutlak anlamda Allah için kullanıldığı görülmektedir. Allah'ın insan ve tabiatta nüfuz edilemeyen kudretini, ince bir hesaba ve derin bir kavrayışa dayanan sanatını göstermek için kullanılan lütuf terimi, bu yönüyle Allah'a ait bir niteliği ifade etmektedir.

Lütuf kavramı ekseninde ortaya çıkan anlamları maddeleştirirsek şu sonuçlara ulaşabiliriz:

- 1- Türevleriyle birlikte lütuf terimi, mahirane iş yapmak ve yardım etmek anlamlarına gelir.
- 2- Allah, lütuf fiilinin etken ögesidir.
- 3- İnsan, lütuf fiilinin edilgen ögesidir.
- 4- Lütfa mazhar olan insanın bu hususta belirleyiciliği yoktur.

Lütuf kelimesiyle ilgili olarak ulaştığımız sonuçların Mu'tezile'nin Allah ile insan arasındaki ahlaki ilişkinin yönüne ışık tutmak için ortaya attığı lütuf teorisinin genel bağlamına uygun olduğu söylenemez. Kavramın ihtiyari eylemlere imkân verecek bir anlama kavuşturulması ihtiyacı, başta Cübbâîleri meşgul etmiş ve onları

³⁶² “Allah, kullarına çok lütuflârdır, dilediğini rızıklandırır. O, kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.” Şura 42/19 ayette lütuf terimi ihsan ve iyilik anlamında kullanılmıştır. İhsan ve lütufla Kur'ân'ın kast edildiği söylenmiştir. Râzî, *a.g.e.*, c. 27, s. 161;

³⁶³ Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Neş: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005, c. 1, s. 15-16; Ayrıca bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 383; c. 3, s. 326; c. 4, s. 209; Abdullah Amir Falih, *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Abika, Riyad, 1997, s. 347-348.

yeni bir anlam arayışına sevk etmiştir. Bu bağlamda öncelikle onların lütuf tanımına değinmekte yarar vardır.

Cübbâilere göre lütuf, “kişinin sayesinde taati seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı fiildir.”³⁶⁴ Bu tanım, hem seçmeyi hem de seçmeye yaklaşmayı içerir. Her iki durumun ortak vurgusu, lütuf olarak nitelenen fiilin eyleme motive eden bir neden (*dâî*) olmasıdır.³⁶⁵ Kadı Abdülcebbar, yukarıdaki tanımın, eksik ya da kapalı kalan yönlerini tamamlamak ve kendisinin lütuf için uygun bulduğu tanıma zemin hazırlamak üzere kısa değerlendirmelere girmektedir.

Öncelikle Cübbâilerin lütuf tanımına yükledikleri bu anlamın dilde ve örfte kullanımının olduğunu teyit eden Kadı, bunun için bir örnek verir. Mesela baba, çocuğunu sayesinde öğreneceğini ya da öğrenmeye yaklaşacağını zannettiği şeyle motive ettiğinde, onun için “eğitim ve terbiye hususunda çocuğuna lütufta bulunuyor” denir.³⁶⁶

Bu bağlamda Kadı’nın lütuf için getirdiği tanıma geçmeden önce lütfun sınırlarını verecek olursak ona göre lütuf, sadece teklife ilişkin hususlar³⁶⁷ ve hasen olan fiiller için geçerlidir. Dolayısıyla kabih olan fiiller için kullanılması, örfte ve dilde yaygınlık kazanmış değildir.³⁶⁸ Kelamcıların ıstılahi kullanımlarına gerekçe teşkil eden husus da hasen olan fiile yönelik olmasıdır. Kişinin seçimini esas alan lütuf,³⁶⁹ bu şartları haiz bütün fiiller için kullanılmaktadır. Kadı’nın ifadesiyle ister

³⁶⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

³⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

³⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

³⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

³⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 33.

³⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 33.

cevher isterse araz olsun, bir mahal ile ve canlılıkla ilişkili olan, taatle gerçekleşen bütün fiil türleri lütfun kapsamına girer.³⁷⁰ Bu çerçevede Kadı'nın lütfu getirdiği ıstılahî tanım şöyledir:

“Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle teklif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir.”³⁷¹

Kadı'nın lütuf tanımı, ahlaki değer ifade eden hasen fiilleri, şer'î değer ifade eden vacip ve mendup fiilleri, fiillerin bu değeri kazanmasını sağlayan dinamik teklif ortamını, bu ortamın “ahlaki” nitelik kazanmasının en önemli şartı olan özgür seçimi ve bu seçimi yapmasını temin eden fiziksel ve metafiziksel her tür motivi içerir.

Bu içeriğiyle lütfun insanın ahlaki eylemlerinin taşıyıcısı konumuna getirildiği görülmektedir. Teklifle ilişkili geniş bir eylem alanına sahip olan mükellefin seçimini esas alan bu tanımın, Mu'tezili düşüncenin insan merkezli kelami çabasının yalın bir ifadesi olduğu söylenebilir. Kadı'nın yaptığı tanımdan hareketle aşağıdaki sonuçlara ulaşılabılır:

- 1- Yukarıdaki tanımda lütuf fiilinin faili belirsizdir. Allah da olabilir insan da. Söz konusu fiil olunca, bu fiil için gerekli bilgi, irade ve kudret gibi donanımlara insan da beşeri düzeyde sahiptir.

³⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35.

³⁷¹ “هو كل جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو نذب، أو يكون المكلف عنده الي اختيار اقرب”، Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35; Abdülebbbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 719; Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut, 1997, s. 293; Kadı'ya göre bu çerçevede kabihten sakınmak vacip konumundadır. Burada fiilin niteliğine, türüne ve failin durumuna itibar edilmez.

- 2- Lütuf kişinin seçimini esas alır. Faili kim olursa olsun lütuf bağlamında gerçekleşen her fiilin seçime konu olması gerekir. Burada seçim, ahlaki bir varlık olarak insanın bütün donanımlarının mümessili konumundadır.
- 3- Lütuf ahlaki bir değer olarak hasen olan bütün fiil türlerini kapsar. Aklî ve şer'î fiil türlerini içeren bir çatı kavram olarak hasen oluş, lütuf fiilinin icra edileceği alanın sınırlarını geniş bir çerçeveye çekmektedir.
- 4- Lütuf insan üzerinde doğrudan bir tesir oluşturmaz. Yönlendirici neden (*dâî*) konumundadır. 2. maddeyle uyumlu olarak gerçekleşen lütuf fiili, mükellefi icbar etmeyecek bir uzaklık ile ilahi yardımı esirgemeyecek bir yakınlığı uzlaştırma ihtiyacının oluşturduğu gerilimi yansıtır.

Bu çerçevede ifadesini bulan lütuf kavramıyla, Kur'ân'da geçen lütuf kelimesi arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Lütuf kelimesi ile lütuf teorisinde ifadesini bulan lütuf kavramı arasında kurulabilecek tek ilişki, Allah'ın yardım ve ihsanını konu edinmesidir. Ancak bu yardımın kaynağı, illeti, keyfiyeti ve sonuçları hususunda farklılıklar görünmektedir.

Burada şöyle bir sorunun cevap beklediği açıktır. Mademki Kur'ân'da kullanılan lütuf kelimesiyle, çalışmamıza konu olan lütuf kavramı arasında doğrudan bir anlamsal bağ bulunmamaktadır. Bu durumda Mu'tezile'nin lütuf kavramına yüklediği anlamın kaynağı nedir? Başka bir ifadeyle Mu'tezile, neye dayanarak lütuf kelimesine, Kur'ânî kullanımın dışında bir anlam yüklemiştir?

Bunun için lütuf kavramının lafzına değilse bile, anlamının teşekkül sürecine bakmamız gerekir. Bu da lütfu ilk defa teorik bir argüman olarak önerme saikini yeniden anımsamamızı gerektirir. Hatırlanacağı üzere lütuf teorisi, aslah düşüncesine

mukabil olarak geliştirilmişti.³⁷² Zira lütuf teorisini öne sürenlere göre, aslah düşüncesine bağlı olarak Allah'ın kulları için doğru/iyi (*salah*) ve en doğru/iyiyi (*aslah*) yapmak zorunda olduğunu iddia etmek iki tehlike barındırır. Bu anlayış ilk olarak, Allah'ın insana yönelik sonu gelmeyen eylemlere girmeye mecbur olduğunu;³⁷³ ikinci olarak, Allah'ın bu eylemleri uygularken, insanı mecbur bıraktığını kabul etmeyi gerektirir.³⁷⁴ Bu nedenle, Allah'ı ve insanı özgür eylemlerde bulunmaktan alıkoyma anlamını barındırmayan lütuf kavramının kullanılması daha yerinde bir tercih olur.

Lütuf kavramının, Allah'ın latîf sıfatının altında yer alan ilahi yardımı³⁷⁵ gösteren boyutundan hareketle teşekkül eden yapısını değerlendiren kelamcılar, yeni bir anlam yükleyerek onu argümanlaştırmışlardır. Kur'ân'daki anlamından uzak bir gelişme gösteren kavram,³⁷⁶ son dönem Mu'tezili kelamcılar nezdinde, ilahi adalete dair düşüncelerinin doğruluğunun yüksek düzeyde temsil edildiği bir sembol mesabesindedir.

Bu bağlamda lütuf kavramı zorlamayı değil, ihsan ve tafaddul içeren yapısıyla Allah'ın insanlara yönelik eylemleri için daha uygun bir çerçeve sunmaktadır.³⁷⁷ Dolayısıyla lütuf kavramı, aslah düşüncesiyle asıl vurgulanmak istenen yardım ve desteğin Allah ve insanın iradi/ihtiyari eylemlerde bulunma

³⁷² Bkz., I. bölüm, 117-118 no'lu dñn.

³⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 87; Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. 1, s. 79.

³⁷⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 81, 109; Abdulkâhir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, Tah. Mahmud Muhyiddin Abdü'l Hamîd, Mektebetu Dârü't-Türâs, Kahire, ts., s. 170.

³⁷⁵ Routledge, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', s. 62.

³⁷⁶ Daud Rahbar'a göre lütuf kavramı, Kur'ân'dan değil teologlardan ödünç alınmıştır. O, hızlan ve hatm gibi terimleri de içeren değerlendirmesinde, sözü edilen kavramlar üzerinde teologların tasarrufla bulunduğunu düşünmektedir. Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill, 1960, s. 120.

³⁷⁷ Hanefi, *Mine'l-akîde ila's-savra*, c. 3, s. 498.

haklarını ihlal etmeden gerçekleşeceğini öngörür.³⁷⁸ Bu nedenle kapsamına, söz konusu endişeleri giderecek şekilde, insanın ihtiyarını da taşımıştır.³⁷⁹ Bu aşamada lütuf, kişinin iradesini icbar etmeden taatini kolaylaştıran bir fiil olarak ıstılahî anlam kazanmış olur.³⁸⁰

O halde Mu'tezile açısından lütuf, kişiyi taate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şeydir. Lütuf, muayyen bir fiil olmayıp, yükümlülüklerini ifa etmesi için yönlendirici neden olabilecek herhangi bir fiildir. Mu'tezile lütuf fiilini, yokluğunda insanın itaate yaklaşmayacağı ve masiyetten uzaklaşmayacağı bir fiil olarak tavsif etmektedir.

Kelamcıların kavramların anlamlarına dair ulaştıkları verileri, Kur'ân'dan kopuk olmalarından hareketle “gerçeklik”in bölünmesi olarak değerlendirme³⁸¹

³⁷⁸ Daud Rahbar, *God of Justice*, s. 121. Kavramın İngilizce karşılığı için farklı öneriler getirilmiştir. McDonald, ‘merhamet ve iyi kalplilik’ anlamındaki *benignity* tabirini kullanır. Duncan B. Macdonald, M.A., B.D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903, s. 292. Hourani, Mu'tezileye dair şöhret bulan iki eserinde de genellikle ‘lütuf’ için *grace*, ‘ilahi lütuf’ için de *divine grace* ifadesini tercih eder. Bazen de ilahi yardım için *divine assistance* tabirini kullanır. Hourani, *Islâmic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, s. 106; Hourani, *Reason And Tradition in Islâmic Ethics*, s. 122, 134, 153. Thomas O'meara, *grace* ifadesinin ‘kararsız’ yapıda bir görünüm arz ettiğini düşünerek çekinceli yaklaşırken, Abrahamov, ‘İnayet, kerem, merhamet’ anlamlarını mündemiç yapısı nedeniyle *divine assistance* tabirini kullanır. Binyamin Abrahamov, “*Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (lutf)*”, pp, 41-57. Margaretha T. Heemskerk de, Abrahamov’un önerisini, Kadı'nın düşünce yapısını daha iyi yansıttığı gerekçesiyle tercih eder. Bkz., Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Brill, Leiden-Boston, 2000, s. 149.

³⁷⁹ Zaten Bîşr'in lütfun vacip oluşunu kabul etmemesinin gerekçesi de düşüncemizi teyit etmektedir. Çünkü Bîşr, lütfun vücubiyetini kabul etseydi, aslah düşüncesine karşı çıkması için bir gerekçe kalmamış olurdu.

³⁸⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 64, 519; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 719; Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, s. 318-319; Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, s. 360; Hanefi, *Mine'l-akâide ila's-savra*, c. 3, s. 500.

³⁸¹ Şakir Kocabaş, “İslâmi Epistemoloji Üzerine”, *Dîvân*, 1996/1, ss: 159-164.

eğilimi tartışmaya açıktır. Bu bağlamda, lütuf kavramının (Mu'tezili) kelam literatüründe Kur'ân'daki kullanımdan farklı bir gelişme seyretmesi,³⁸² (Mu'tezili) kelimcilerin bir dünya görüşü olarak Kur'ân'a dayalı anlayışlarının imkân verdiği bir tasavvur olarak görülmelidir. Tarihin belli dönemlerinde karşılaşılan düşünsel problemleri, Kur'ân'ın önerdiği kavramları kullanarak, ancak onlara yeni tasavvurlar ekleyerek çözümlemeye çalışmak, inşa eden bir aklın işleyen yapısını gösterir.

Lütuf kavramının Mu'tezili kelimcilerin çabasıyla gelmiş bulunduğu son aşama, özellikle Eş'arîlerin yoğun tenkidine maruz kalmıştır. Onlar için lütuf, taate

³⁸² İhsan Fazlıoğlu, bir kavram veya konunun İslâm medeniyeti içindeki merhalelerini genel olarak beş noktada toplar: 1- Neş'et merhalesi: kavramın ortaya çıkışı ile ilgili bu merhale, genellikle muğlaktır ve kronolojik olarak hangi tarihte ve hangi şartlarda kavramın ortaya çıktığını tespit etmek her zaman mümkün değildir. 2-Tekvin merhalesi: kavramın yavaş yavaş oluşmaya başladığı bu merhale, yoğun tartışmaların olduğu ve farklı ekollerin çerçeve çizmeye çalıştığı bir dönemdir. 3-Tahdîd merhalesi: kavramın "hadd" olduğu bu merhalede tanım, hemen hemen her ekol tarafından verilmiştir. 4- İntişâr merhalesi: kavramın yaygın olarak kullanıldığı bu merhalede bir veya ekollere göre değişen "uzlaşım" söz konusudur. 5-İstikrar merhalesi: kavram ve tanımın tamamen yerleştiği bu merhalede, kavramın muhtevasına dönük bir tartışma olmaz.

Yazarın, İslâm medeniyetine ait kavramlar üzerinden yaptığı bu tasnifin geçerliliği tartışmaya açıktır. Şakir Kocabaş'ın, değil İslâm medeniyeti için diğer medeniyetler için de "şüpheli" bulduğu bu tasnifin lütuf kavramına muntazam bir şekilde uyarlanabileceğini söylemek mümkün değildir. Lütuf kavramının çalışmamıza konu olan yapısıyla, "neş'et" merhalesi belli değilken, "tekvin" merhalesi için Bısr'i gösterebiliriz. Cübbâîlerle "tahdid" edilen kavramın Kadı ile "intişâr" aşamasına geçtiğini söylesek de bu aşamada kavram üzerinde "uzlaşım" olduğunu iddia etmek zordur. Tartışmaların bittiği aşama olan nihâî "istikrar" merhalesinin lütuf kavramı için geçerli olduğunu söylemek de zor görünmektedir. Çünkü Kadı sonrasında da tartışmalar devam etmiş ve etmektedir. Tasnifin kavram tartışmalarında göz önünde bulundurulması gereken önemli bir çerçeve sunmakla birlikte bütün kavramlar için ve her zaman geçerli olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Bu konuda karşılıklı yazılan makaleler için bkz., İhsan Fazlıoğlu, "İslâm medeniyetine ilişkin bir kavram okuması: 'İlmu'd-dünyâ ve 'İlmu'd-dîn", *Divan*, 1996/2, ss: 217-224; Şakir Kocabaş, "İslâm ve Bilim", *Dîvân*, 1.Kur'ân Haftası (Kur'ân Sempozyumu), 1995, Ankara, ss: 268-277.

yönelik kudretin yaratılmasıdır.³⁸³ İnsan fiilleri, kudret ve irade görüşlerine paralel olarak lütuf fiilinde de insanın rolünü ikinci plana iten Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri, daha sonra detaylı olarak ele alınacaktır.³⁸⁴

Lütuf kavramının Kur'ân'da geçen lütuf lafzıyla doğrudan bir ilgisi bulunmadığının önemli göstergelerinden biri de Mu'tezile'nin lütuf teorisi bağlamında getirdiği ayetlerin farklı olmasıdır.³⁸⁵ Daha sonra müstakil bir başlık olarak ele alacağımız bu husus, lütfun, Kur'ân terminolojisinden farklı (bağımsız) olarak tarihsel süreç içinde teşekkül eden ve işlerlik kazanan kavramlardan biri olduğu yönündeki kanaati güçlendirmektedir.

Burada yeni bir sorunun da cevap beklediği açıktır. Mademki Mu'tezile Kur'ân'ın kullandığı lütuf lafzını kelamîleştirerek Allah-insan ilişkisinin ahlaki veçhesine ışık tutan yeni bir forma kavuştu. Bu durumda Mu'tezile, Kur'ân'ın bu lafızla doğrudan kast ettiği anlamı neyle karşılamaktadır? Hiç şüphesiz Mu'tezile, Kur'ân'daki lütuf teriminin ihtiva ettiği anlamı, başta fazl, ihsan ve rahmet olmak üzere pek çok kavramla karşılamaktadır.³⁸⁶

Lütuf kavramı, mükellefi eylemde bulunmaya sevk edici niteliği yönüyle farklı isimler almaktadır. Lütuf fiili, temelde mükellef üzerinde oluşturduğu etkiye

³⁸³ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 300; Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, c. 2, s. 206; Ebî Saîd en-Nisâbûrî, *el-Ganiyye fî usûli'd-dîn*, Kütübü Arabiye, s. 54.

³⁸⁴ Ancak burada dikkatimizi çeken şey, her ne kadar Mu'tezile'nin lütuf kavramına verdiği anlamı reddetseler de Eş'arîlerin de Kur'ân'daki kullanımın dışında nispeten yeni bir anlama ulaşmış olmalarıdır. Eş'arîler de lütfâ dair düşüncelerini ifade etmek için lafzın kullanılmadığı ayetleri delil gösterirler.

³⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 183 vd.

³⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 47, 49; XI, s. 89, 121; XIII, s. 435; XIV, s. 52; Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut, ts, s. 8, 491; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 79, 85.

bağlı olarak isimlendirilse de mükellefi olumlu ya da olumsuz karar verme sürecine dâhil etmesi ve bu sürece zamanlama itibariyle yön vermesiyle farklı görünüm arz edebilmektedir.

Lütuf fiilinin içerdği anlamı taşıyan çok çeşitli kavramlar bulunmakla birlikte, Kadı Abdülcebbar değerlendirmesini belirli kavramlar üzerinde yapmaktadır. *Tevfik*, *ismet*, *salah-aslah*, *maslahat* ve engellerin kaldırılması (*izâhetü'l-‘ilel*) başlıkları üzerinden yapılan izahlarla lütuf teorisinin terminolojik çerçevesi belirlenmektedir. Bu anlamda sözkonusu kavramlar, lütfun sadece anlamdaşını vermekle kalmamakta, aynı zamanda bu kavramların temsil ettiği anlam alanına, lütuf teorisiyle temellendirilmek istenen özün nüfuz etmesine imkân tanımaktadırlar.

Çalışmamızın ilerleyen aşamalarında lütuf ile birçok kavramın birbirine yakın şekilde kullanıldığını göreceğiz. Ancak biz burada, Kadı'nın sistemine bağlı kalarak, onun lütuf teorisini işlerken müstakil başlıklara taşıdığı kavramlar üzerinde duracağız. Bu kavramların ilki *tevfik*'tir.

2.1.2. Lütfun Kavramsal Çerçevesi

Tevfik

Tevfik kelimesi, “uygun ve münasip olmak, muvafakat etmek” anlamındaki *vefk* kökünden *tef’îl* kalıbında türemiştir.³⁸⁷ Kelime, “uygun hale getirme, işini rast getirmek, uzlaştırmak, düzene sokmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. *Vefeka* kelimesi, “iki şey arasındaki uyum”u ifade eder. Bu nedenle İbn Metteveyh

³⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab*, s. 4884.

kelimenin “muvâfakat”tan alındığını belirtir.³⁸⁸ İsfahânîye göre tevîk de benzer bir anlama sahip olmakla birlikte, yalnız hayırlı işlerde kullanılır.³⁸⁹

Kadı Abdülcebbar için tevîk, lütfun görünümlerinden biridir. Ona göre tevîk olarak lütfün iki temel özelliği bulunmaktadır. Birisi, tevîkin taat fiilinden önce gelmesi, diğeri de taatin kesin olarak gerçekleşecek olmasıdır.

Tevîkin taat fiilinden önce gelmesi, lütfun genel özelliğidir. Doğrudan fiilin zamanlamasına ilişkin olan bu özellik, lütfun bütün görünümünün belirleyici vasfıdır. Kadı, lütfun tevîk adını alması için, taatten “önce” gerçekleşmesi gerektiğine dair prensibi özellikle vurgulamaktadır: “*Oluş sürecindeki lütfü tevîk olarak isimlendirmiyoruz ki onun meydana gelişiyle taatin meydana gelişi birbirinden ayrılabilsin.*”³⁹⁰ Tevîkin taate takaddüm etmesi onun taatten farklı olduğunu ortaya koyar. Başka bir ifadeyle lütfü tevîk olarak isimlendirebilmek için, lütufta bulunan kimsenin bu lütfü, taate dönüştürmeye yetecek kadar bir zaman öncesinde gerçekleştirmesi gerekir.³⁹¹ Zira tevîk, (genel anlamda lütuf) taat değil, taate sevk eden motivdir.³⁹² Bu açıdan baktığımızda her tevîk lütuftur ancak her lütuf tevîk değildir.

Lütfun tevîk adını almasını sağlayan ikinci özelliği tevîke ilişkin olup, sonucun teklif bağlamında olumlu olduğu durumları ifade etmektedir. Tevîk, lütfedilen kişiye (maltuf), gerçekleşmesi noktasında muvafık olan fiil

³⁸⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 333.

³⁸⁹ İsfahânî, *Müfredât*, 528.

³⁹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35.

³⁹¹ Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 319.

³⁹² Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin*, s. 184.

konumundadır.³⁹³ Bu yönüyle, kişinin istenen fiil için eylemlilik sürecine girdiğini gösterir.³⁹⁴ Sayesinde taatin gerçekleşmediği lütuf, tevfik olarak isimlendirilmez.³⁹⁵ Çünkü tevfik, beraberinde taat bulunan şeyi yapmaktır.³⁹⁶ Tevfik bu yönüyle lütfun, lütfedilen kişinin eliyle maksadın gerçekleştirilmesini sağladığı durumların adı olur. Başka bir ifadeyle, lütuf mükellef için neredeyse taati gerçekleştirdiği aşamada tevfik adını alır.³⁹⁷ Mesela, sayesinde taati her halukarda seçeceği bilinmeyen kişinin lütfu tevfik adını almaz. Lütfun tevfik adını alması, Allah'ın ezeli ilminde mükellefin vereceği yanıtın biliniyor olmasına bağlıdır.³⁹⁸

Tevfik ile ilgili tartışmalar, isimlendirmeden taşıdığı hükme kadar farklı yönlerde cereyan etmektedir. Kadı, bu görüşlerden önemli gördüklerine değinmektedir.³⁹⁹ Mücbire, tevfik ile kudret arasında bir özdeşliğe gitme eğilimindedir.⁴⁰⁰ Nasıl ki kudret zorunlu olarak fiili doğuruyorsa⁴⁰¹, kudrete isim olan tevfik de zorunlu olarak fiili doğurur.⁴⁰² Kadı Abdülcebbar'ın Mücbire

³⁹³ Abdülcebbar *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 780.

³⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35; Abdülcebbar, *Müteşâbihü 'l-Kur'an*, c. 1, s. 184.

³⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35; İbni Emir el-Hac, *El-Kâmil fî Usûli 'd-dîn*, Tah. Cemal Abdunnasır Abdü'l-Mun'im, Dârüs-Selâm, Kahire, 2010, c. 2, s. 661; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 333.

³⁹⁶ Askerî, *Arap Dili 'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 318.

³⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 35.

³⁹⁸ Eşârî, *Makâlâtü 'l-islâmiyyîn*, c. 1, s. 326.

³⁹⁹ Kadı Abdülcebbar'ın konuyla ilgili olarak taraflara atfettiği görüşlerin benzerini Eşârî de vermektedir. Eşârî, tevfik konusunda ortaya çıkan görüşleri dörde ayırır. Tesdîd (yol gösterme) ile birlikte yaptığı değerlendirmede Cafer b. Harb ve Ebu Ali el-Cübbâî'nin görüşünü açıkça, diğerlerinin görüşünü de isim belirtmeden verir. Sahibini belirtmediği diğer görüş sahiplerini Kadı, ifade eder. Ayrıca bkz., Eşârî, *Makâlâtü 'l-islâmiyyîn*, c. 1, s. 326.

⁴⁰⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36.

⁴⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 29.

⁴⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36.

kapsamına aldığı Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri çeşitlilik arz etse de genel itibariyle tevfiği, 'itaat etme gücünün yaratılması' şeklinde anladıkları söylenebilir. Onlara göre Allah'ın tevfiğine mazhar olan kimse isyan etmez,⁴⁰³ çünkü onun isyan etmeye gücü yetmez.⁴⁰⁴ Eş'arîlerin tevfiğe dair görüşleri onları Mücbireye yaklaştırmaktadır.⁴⁰⁵

Mâtürîdîler'e göre tevfik, sonuç itibariyle Allah'a ait olsa da bu, kişinin taate mecbur olduğu anlamına gelmez.⁴⁰⁶ Tefviki, kolaylaştırma ve yardım şeklinde değerlendiren Mâtürîdîlerin tevfik görüşleri, lütuf görüşleriyle paraleldir.⁴⁰⁷

Kadı Abdülcebbar, tevfin kudret ile ilişkilendirilemeyeceğine dair düşüncesini, kavramın lügat ve ıstılahi anlamından hareketle ortaya koymaktadır.

⁴⁰³ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 254; Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, c. II, s. 207-208; Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, Tah. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, c. 4, Beyrut, 1998, s. 312; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 116; Muhammed Neccar Ramazan, *Usûlu'd-dîn 'inde'l-imâm et-Tâberî*, Dârü'l-Keyân, Riyad, 2005, s. 353.

⁴⁰⁴ Nisâbü'rî, *el-Ganiyye fî usûli'd-dîn*, s. 54.

⁴⁰⁵ Kadı'nın Mücbire'ye atfettiği görüşle, zımnen Eş'arî'leri de kuşatan bir çerçeve sunduğunu söyleyebiliriz. Eş'arîler her ne kadar tevfik için doğrudan kudret isimlendirmesini yapmayıp, onu taate yönelik kudretin yaratılması olarak görseler de Mücbireye yakın durmaktadırlar. Bu nedenle İbn Murtaza, Eş'arîlere ait kudretin yaratılması görüşünü Mücbireye atfeder. Bkz., Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihi'l-akâid*, s. 105; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 72; Kadı Abdülcebbar'ın tevfiğe kudret ismini verenlere dair şu sözleri de Eş'arîler yöneliktir: "Onların, fiillerin yaratılması ve zorlayıcı olan kudretin varlığına ilişkin düşüncelerine göre, mükellefin, fiilde ve fiil iradesinde tasarruf sahibi olması, tıpkı cansızın her durumda (hareketlilik ve durgunluk) ortaya çıkan şey hususundaki tasarrufu ya da diri olanın kendisinde peyda olan damarlarının hareketi, hastalıklar ve şehveti üzerindeki tasarrufu gibidir. Peki, böyle bir durumda lütuf hakkında konuşmak ne kadar mümkün olur?" Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36.

⁴⁰⁶ Nesefî, *Bahru'l-keîlâm*, s. 77.

⁴⁰⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 41; Şerafeddin Gölcük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV, 1997, Ankara, s. 313; Ayrıca bkz., M. Sait Kavşut, "İnsan: Teolojik Antropoloji", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011, s. 218-276. s. 234; İbni Emir, *El-Kâmil*, c. 2, s. 660.

Lütuf, kişinin kendisiyle taate yaklaştığı fiildir, yoksa sayesinde taat fiilini mutlak surette işlediği fiil değildir.⁴⁰⁸ Tefvike gelince, Kadı'ya göre dilciler onu yardım etmek ve yumuşak davranmak gibi anlamlarda kullanmışlar, fiilin gerçekleşmesini mümkün kılan aletler anlamında kullanmamışlardır. Kaldı ki aletlerin bizatihi kendisi de fiili zorunlu olarak ortaya çıkarmaz. Bu durumda tefviki kudretle özdeşleştirmeye ve kudretin fiili zorunlu olarak ortaya çıkardığı gibi tefvikin de fiili zorunlu olarak ortaya çıkardığını iddia etmeye imkân yoktur.⁴⁰⁹

Sahib b. Abbad ise tefviki taat için verilen bir sevap olarak görür.⁴¹⁰ Kadı, Abbad'ın bu tespitini de dildeki anlamını ve kullanım şeklini dikkate alarak uzak ihtimalli bir iddia olarak değerlendirir.⁴¹¹ Zira sevap istihkaka takaddüm eder. Lütfun özelliklerinden biri de etkisinin geleceğe dönük olmasıdır. Bundan dolayı biz Allah'a lütuf ve tevfik hususunda yöneliyoruz. Sevap ancak gerçekleşmiş eyleme karşılık olabilir. Oysa lütuf fiili tevfik boyutuyla henüz gerçekleşmemiş bir fiile motiv olma iddiası taşır.⁴¹² Dolayısıyla gerçekleşmiş eylemin karşılığı olan sevap ile eylemden önce gelen ve gayesi sevabı ilzam edecek bu eylemi etkilemek olan lütuf fiilini özdeş kabul etmek, zamanlama açısından mümkün değildir. Her iki fiilin gerçekleşme zamanı farklıdır.

Cafer b. Harb'e göre tevfik Allah'ın lütuflarındandır. Ancak Allah onunla kişinin taatte bulunmasını zorunlu kılmaz. İnsan taatte bulunduğunda muvaffak

⁴⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36.

⁴⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36.

⁴¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 36; Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 296.

⁴¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 37.

⁴¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 37.

olmuş olur.⁴¹³ Cübbâî ise tevfiği, Allah'ın ezeli ilminde kişinin itaat edeceği bilgisinin bulunduğu ilkesinden hareketle, onun bu bilgiye muvafık şeyi yapması olarak izah eder.⁴¹⁴

Tevfik teriminin Kur'ân'da benzeri olmayan kavramlardan biri olduğunu söyleyen Daud Rahbar'ın ayetler üzerindeki değerlendirmeleri⁴¹⁵, Kadı Abdülcebbar'ın dikkat çektiği “uzlaşmak, yardımcı olmak, yardım etmek” şeklindeki dildeki kullanımına dayalı anlamlara uygun bir görünüm arz eder. Sonuç olarak Kadı'ya göre tevfik, taatle sonuçlanan lütuftur.

⁴¹³ Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 296.

⁴¹⁴ Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 296; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 4, s. 312.

⁴¹⁵ Tevfik kelimesinin türevleri Kur'ân'da dört yerde geçmektedir. Bu ayetlerden Nisa, 4/35'te şöyle geçer: “Şayet (evli) bir çift arasında anlaşmazlık doğmasından korkarsanız, erkeğin ve Kadı'nın ailelerinden birer hakem tayin edin; eğer iki taraf da işi düzeltmek isterse, Allah onları **uzlaştırır** (يُوفِّقُ الله). Bilin ki Allah, gerçekten her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olandır.” Bu ayette düzeltme, uzlaştırma anlamında kullanılan Tevfik terimi, her ne kadar Allah'a (yuveffikillahu) nispet edilmişse de bu, Allah'ın doğrudan bir müdahalesi şeklinde değil, öncelikle uzlaştırma işiyle görevli hakemlerin ve karı-kocanın niyeti ve çabasıyla tamamlanabilir. Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, c. 10, s. 97; Benzeri bir anlam aşağıdaki ayette de geçmektedir. “Başlarına kendi işlediklerinden ötürü bir musibet çattığında sana gelip: “Biz, iyilik etmek ve uzlaşturmaktan başka bir şey istemedik” diye de nasıl Allah'a yemin ederler?” Nisa, 4/62. Bu ayette Tevfik terimi iki taraf arasında “uzlaştırma” anlamında kullanılmıştır. Bir diğer ayet, Hud, 11/88'dir. “(Şuayb:) “Ey kavmim!” diye karşılık verdi, “Ne dersiniz, ya ben Rabbimden apaçık bir kanıtı dayanıyorsam, ya beni kendi katından güzel bir rızıkla rızıklandırmışsa, (söyleyin, o zaman, başka nasıl davranabilirim?) Hem ben, sizden yapmamanızı istediğim şeyi, sizin hilafınıza yapmak istiyor da değilim. Ben sadece gücümün elverdiği kadar ıslah etmek istiyorum; ama (bunda ne kadar) başarı göstereceğim (تُوفِّقُنِي) bütünüyle Allah'a bağlıdır. Ben O'na güvenip dayanıyor ve her zaman, her konuda O'na yöneliyorum!” Burada terimi başarı olarak yorumlayanlara karşı, (Râzî, a.g.e., c. 18, s. 48; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4, s. 228.) Zemahşerî'nin, ayeti ‘Allah'ın yardım ve te'yidi’ manasında aldığını görmekteyiz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 227. Rahbar'a göre şayet kelimeyi yardım ya da lütuf olarak çevirirsek, tevfinin insanların kalbinde ilahi bir güç olarak oluştuğu şeklindeki teolojik hiçbir işarete bağlamda rastlayamayız. Daud Rahbar, *God of Justice*, s. 124. Ona göre Nebe' Suresi'nde geçen “...(günahlarına) uygun bir karşılık (وَفَاتَا)!” “uygun, muvafık” anlamında kullanılmıştır. Rahbar, a.g.e., 124.

‘İsmet

Sözlükte “önlemek, engel olmak, korumak, himaye etmek” anlamlarına gelmekte olup *aseme* (عصم) kökünden türeyen bir isimdir.⁴¹⁶ İ’tisâm, “bir şeye sınıksız tutunmak, ma’sum, koruma altında, günahsız” demektir.⁴¹⁷ İsmet de “men’ engelleme” anlamlarına gelir.⁴¹⁸ Terim olarak, peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunmasını ifade eder.⁴¹⁹ İsfahânî, peygamberlerin ismetini, ‘Allah’ın onları özleri itibariyle temiz yaratılışla yaratması, bedensel faziletler vermesi, düşmanlarına karşı zafer ve kararlılık lütfetmesi, iç huzuru yaratması ve hayra muvaffak kılması suretiyle koruması’ şeklinde tarif etmiştir.⁴²⁰

Kelamda nübüvvet konusuna bağlı olarak gündeme gelen ismet kavramının lütuf teorisi için çerçeve oluşturması, yaygınlık kazanmış bir kullanım değildir. Kadı Abdülcebbar’ın genel lügat manasını aşarak tahsis edilmiş anlamla ıstılahta kullanıldığını ifade ettiği ismet kavramı,⁴²¹ tevfiik kavramının benzeri bir durumu ifade eder.⁴²²

⁴¹⁶ İbn Manzur, *Lisânü’l-arab*, c. 31, s. 2976.

⁴¹⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 337.

⁴¹⁸ Kadı’ya göre ismet, esas itibariyle men’dır. Bu nedenle Hud, 11/43. Ayette geçen “*Bugün Allah’ın emrinden, merhamet sahibi Allah’tan başka koruyacak (لا عاصم) kimse yoktur.*” ayetindeki *لا عاصم* kelimesini *لا مانع* “*mani’/engel yok*” şeklinde anlamıştır. Bu anlam, dilde de karşılık bulur. Hayvanın başını sıkın şeye kayış (عصام) denir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 780.

⁴¹⁹ Mehmet Bulut, “İsmet”, *DİA*, c. 23, İstanbul, 2001, ss: 134-136, s. 134.

⁴²⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 337; Bulut, “İsmet”, ss: 134-136.

⁴²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38; Mu’tezile’nin ismet konusundaki tutumlarının anlaşılması büyük oranda lütuf teorisine yaklaşımlarına bağlıdır. Bkz., Suphi, *Felsefetü’l-ahlâkiyye*, s. 78.

⁴²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38; İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 334.

Kadı, ismet kavramını şu ıstılahta kullanır: “(‘ismet), *mükellefin, sayesinde kabihi seçmediği veya ondan kaçındığı şeyi ifade eder.*”⁴²³ Tanım, ismet kavramının lügavi özü olan “engel olmak, korumak, önlemek” şeklindeki anlamların, insanın ihtiyari eylemlerine konu edilerek kötünden uzaklaşmasını temin eden düzeyini ifade etmektedir. Cürcânî’nin ismeti, imkânı olduğu halde günahlardan sakınmak olarak açıklaması,⁴²⁴ kavramı benzer bir yaklaşımla ele aldığını gösterir.

İsmet kavramı, Kadı’ya göre tevfik ile paralel bir zeminde ancak zıt bir yerde konumlanarak anlam bulur. Bu durum, Kadı’dan hareketle şöyle izah edilebilir. Vacibi veya mendubu seçmeye çağıran şey lütuf olduğu gibi, kabihi yapmayıp ondan sakınmaya çağıran şey de lütuftur. Taatin lütfu hudus aşamasında muvafık olmasıyla kişinin o sayede seçimde bulunması nasıl ki tevfik olarak isimlendiriliyorsa; bu şartlarda kişinin kötünden sakınması da ismet olarak ifade edilir. Dolayısıyla lütuf gerçekleştiği halde, sakınma gerçekleşmezse, ismet olarak nitelenmez.⁴²⁵ İsmetin lütuf değeri kazanması, (tevfikde olduğu gibi), biri ismet kavramına diğeri lütuf kavramına taalluk eden iki anlamı mezc ettiğini gösterir. Bu şekilde ismetin kuşattığı manayı kapsamına alan lütuf fiili, mükellefin teklif gereği yapmaktan kaçındığı şeylerden uzak durmasına imkân tanıyarak realize olur.

Yukarıda Kadı’nın ismet tanımıyla çizmiş olduğu çerçeve, bütün mükelleflerin, dolayısıyla imamların da masum sayılmasına kapı aralayacak

⁴²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 37; İbn Murtaza’ya göre kelamcılar bunu, Allah’ın lütfuyla kişinin ihtiyarını kullanarak bir şeye mani olması olarak görmüşlerdir. Şerif el-Murtaza, *Resâil Şerif el-Murtaza*, c. 3, s. 326; Buna yakın bir tanım da şöyle verilmiştir: “İhtiyarî olarak günah işlemeyi engelleyen bir latîfedir (tedbirdir).” Askerî, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, s. 320; Ayrıca bkz., Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, c. 2, s. 735; Yahya el-Murtâzâ, *Kalâid*, s. 105.

⁴²⁴ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 153.

⁴²⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38.

genişliktedir. Ancak masumiyeti sadece peygamberlere tanıyan Kadı'ya göre,⁴²⁶ bunu bütün mükelleflere (dolayısıyla imamlara) teşmil etmemize engel olan gerekçeler bulunmaktadır. Allah'ın ilmi, fiilin niteliği ve mükellefin tabiatı olarak ifade edebileceğimiz bu gerekçeleri, Kadı açısından şöyle izah edebiliriz.

Kadı'ya göre, kaçınmakla yükümlü oldukları şeyleri hiçbir şekilde seçmeyecekleri bilindiğinden, mükelleflerden bazılarına lütuf verilip bazılarına verilmemiş olmasına bir mani yoktur. Allah Teâlâ, lütfedildiğinde kimin kötü eylemden kaçınacağını kimin de kaçınmayacağını ezeli ilmiyle bildiğinden, mesela lütuf sayesinde kabihten sakınacağını bildiği birine lütufta bulunması, onun da ismet sıfatını kazanması, bu ilim bağlamında mümkündür.⁴²⁷ Dolayısıyla bu durumda olan biri, ancak geniş anlamıyla ma'sum veya muvaffak olarak nitelenebilir.⁴²⁸ Niçin bütün mükelleflere lütfedilmediği sorusuna ezeli ilimle cevap bulan Kadı'nın bu tespiti, sonuç itibarıyla, ismet sıfatının bütün mükelleflere verilemeyeceğinin teorik alt yapısını oluşturur.

⁴²⁶ Nebilerin masum olduğu, bunun imamları kuşatmadığı konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin genel bir uyum içinde olduğu söylenebilir.

⁴²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38. Mükelleflerin bir kısmına, lütfedilmeyebileceği prensibinden hareket eden Kadı, aynı zamanda bütün mükelleflerin lütfun işlerlik kazanmasına verdikleri cevaba göre bir değerlendirmeye tabi tutulduğunu göstermektedir.

⁴²⁸ Dolayısıyla, masum olarak nitelediğimiz kişi, Allah'ın ezeli ilminde lütuf sayesinde kaçınması gereken şeyi seçmeyeceği bilindiğinden dolayı bu lütfu mazhar olmuş ve bu ismi almıştır. Lütfu mazhar olması, nebilerde olduğu gibi Allah'ın takdiriyle gerçekleşmemiş, fiilin gerçekleşmesinde bizatihi kendi tercihleri belirleyici olmuştur. Allah Teâlâ bu tercihi dikkate alarak ona lütuf vermiştir. Verilen lütuf sayesinde kişi her ne kadar masum olarak nitelense de, bu nitelemeye esas olan kişi olduğu için, bunu vehbî bir masumiyet değil, belki kesbî bir masumiyet olarak görebiliriz. Kadı böyle bir masumiyeti "geniş anlamıyla/cihetiyle tavassu" (على جهة التوسع) şeklinde ifade eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38.

Aynı şekilde lütuf, kişiye bazı taatler için verildiğinden, kişinin mutlak anlamda masum ve muvaffak oluşuna delil kabul edilemez. Zira nebilere atfedilen ismet sıfatı, sadece belli taatleri yapmalarını veya belli kötülüklerden uzaklaşmalarını temin etmemekte, bütün vacipleri yapma veya kötülüklerden kaçınma hususunda onları kuşatmaktadır. Bu nedenle, böyle bir muameleye mazhar olmayan birine lütuf olarak ismeti mutlak anlamıyla tahsis etmek doğru olmaz. Dolayısıyla bu niteleme nebi dışındakilere atfedilemez.⁴²⁹

Kendisine lütuf verilen mükelleflere gelince; onları fesada çağıran devâilerin çoğu zaman baskın gelmesi sebebiyle, ismet nitelemesini hak etmezler.⁴³⁰ Bu nedenle ismet sıfatının her mükellefe verilebileceğini düşünmek mümkün değildir.

Kadı Abdülcebbar'ın, ismetin lütuf olarak bütün mükellefleri kuşatacak bir boyuta varmasına engel olarak gördüğü bu üç gerekçe, aynı zamanda imamların ismetinin önündeki en önemli engelleri oluşturur. Ancak bu sınırlama İmamiye Şia'sının itirazıyla karşılaşmıştır.⁴³¹ Bu bağlamda ismet kavramı etrafında Ehl-i Sünnet'ten çok Şia ile bir tartışma ortamının geliştiği görülmektedir.⁴³²

Şia, imameti dini ve dünyevi işlerde Müslümanların tamamının riyaseti olarak kabul eder. Onlara göre imamet peygambere niyâbettir. Peygamberin, kendisinin

⁴²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38.

⁴³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 38.

⁴³¹ Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ, *eş-Şaî fi'l-İmâme*, Tah. Abdü'z-Zehrâî el-Hüseynî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1986, c. 1, s. 300 vd.

⁴³² Nebilerin dışındakilerin bu sıfatla tavsif edilemeyeceğine dair Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında temelde bir problem bulunmamaktadır. Bununla birlikte ismetin mükellef üzerindeki etkisine dair geliştirdikleri argümanlar klasik "Allah'ın yaratma/yaratmama" ilkesi çerçevesinde şekillenmiştir. Eş'arîlere göre ismet, Allah'ın bu vasfı verdiği kişilerde günahı yaratmamasıdır. Bkz., İcî, *a.g.e.*, s. 366; Amîdî, *Ebkârü'l-Efkâr*, c. 2, s. 208 vd; İbn-i Emîr, *a.g.e.*, c. 2, s. 661.

yerine bir şahsı tayin etmesi aklen vaciptir. Çünkü imamet, Allah'ın insanlığa bir lütfudur. Şayet halkın itaat ettiği, mazlumun hakkını zalimden alacak, zalimleri zulüm ve adaletsizlikten alıkoyacak ve halkı iyiliğe ve dürüstlüğe ulaştıracak bir önderi olursa, bu, onların dünya ve ahiretlerinin hayrına vesile olacaktır.⁴³³ Lâhicî'ye (ö.1072 h.) göre imam bir lütuf olduğu gibi ismet de bir lütuftur. İmamın lütuf oluşu, ancak ismet ile gerçekleşir. Masum olmayan biri, fitne ve hatanın vukuuna yol açabileceğinden dolayı din ve dünya işlerinde güvenilir değildir, dolayısıyla lütfu manidir. Aynı şekilde imamet, peygambere halefliktir. Peygamber, masum olduğu için halefinin de masum olması vaciptir ki hilafete mani olan işlerin gerçekleşmesinde kendisine güvenilebilsin.⁴³⁴

Hocası Kadı'nın *İmamiye*'ye yönelik eleştirilerini cevaplamak için *eş-Şâfi*'yi yazan İbn Murtaza'nın⁴³⁵ (ö. 840/1437) temel iddiası da, imamların nebiler gibi masum olduğu yönündedir.⁴³⁶ Bu düşünceye göre imamların peygamberler gibi yükümlü oldukları şey dışında bir tercihte bulunmaları söz konusu olamaz.

Kadı Abdülcebbar'a göre İmâmiye'nin bu tür düşünceleri sadece bir iddiadır ve onların bu iddiayı kanıtlayabilecek herhangi bir delilleri yoktur. Başka bir ifadeyle lütfun peygamberler dışında hususen bir mükellef için mutlak anlamda vaki

⁴³³ Şerif el-Murtazâ, *Eş-Şâfi fi'l-İmâme*, c. 1, s. 47, 161, 300; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, AÜİFY, Ankara, 1983, s. 144.

⁴³⁴ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Çev. M. Söylemez-M. Ümit-C. Hakyetmez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011, s. 249; Krş., Suphi, *fî 'İlmi'l-Kelâm 'el-Mu'tezile'*, c. 1, s. 346; İmam'ın lütuf olduğu yönünde Allâme Hillî'nin (ö.726/1325) görüşü için bkz., Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf el-Hillî, *Kitâbü'l-elfeyn*, Kum, 1431, s. 15.

⁴³⁵ Bilhassa *Muğni*'de *İmamiye*'nin görüşlerini çürütmek için yapılan uğraşının önemli ve ciddi bir ilmi çabanın eseri olması, Şerif Murtaza'yı böyle bir eseri yazmaya sevk etmiştir. Muhakkıkın bu yöndeki ifadesi için bkz., Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, c. 1, s. 19.

⁴³⁶ İbn Murtazâ, *a.g.e.*, c. 2, s. 207; Şerif el-Murtâzâ, *Resâil*, s. 326.

olduğuna dair kat'î bir sonuca ulaşmamıza imkân verecek bir delile sahip değiliz. Ancak lütfun mükellefin bazı fiillerinde ve belli şekillerde ismet boyutuyla cari olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla peygamberler dışında birinin, bütün eylemlerinin her şartta lütfu mazhar olduğunu kabul edip bundan da vucubiyet devşirme ihtimali bulunmamaktadır.⁴³⁷

Lütuf olarak ismet, aslında lütuf teorisiyle anlatılmak istenen temel ilkelere munakız bir içerik görüntüsü vermiyor da değildir. Zira kabihe gitmeye engel olmak anlamındaki ismetin cebrî görüşü andırır şekilde,⁴³⁸ kabihten sakınmayı zorunlu kılar gibi görüntü vermesi, mükellefin ihtiyarını zedeleyebilir. Çünkü ismet onu engellemektedir. Bu şartlarda ihtiyari seçimin anlam bulması için değil kötüden sakındırmak, belki onu engellemek gerektiği düşünülebilir. Ancak, mükellefin ihtiyarını pekiştirmek için engelleyici bir tutumun daha uygun olduğundan hareketle, ismet eleştirisi sadece bir mülahazadır. Binâenaleyh lütuf ile amaçlanan daha önce de belirtildiği üzere, mükellefe yararın ulaşmasını temin etmektir. Mükellifin (Allah), bu amacın dışında bir tasarrufta bulunması Kadı'ya göre amacıyla çeliştiğini gösterir.⁴³⁹ Zaten mükellef, temkin başta olmak üzere yükümlülüğünün gerektirdiği diğer tüm nitelikleri haiz olduktan sonra lütuf fiilinin muhatabı olur.

⁴³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 39; İmametin lütuf olduğunu söyleyen Nasıreddin Tûsî, imamın nasbını Allah için bir gereklilik olarak görür. İmamın varlığını ve tasarruflarını lütuf olarak gören Tûsî, onun şer'î fonksiyonunu lütuf oluşuna gerekçe görür. Tûsî, *Tecridi 'l-akâid*, s. 135.

⁴³⁸ Yahya el-Murtâzâ, *Kalâid*, s. 105.

⁴³⁹ Kadı'nın bunun için verdiği klasik örnek mürebbi konumundaki babadır. Ona göre, çocuğunun eğitim ve terbiyesi için istekli olan baba, bunun için ona gerekli bütün imkânları sağlar. Baba, zann-ı galibince, isteğinin gerçekteşmesinin çocuğuna yumuşak davranmaktan geçtiğini, böyle yapması durumunda çocuğun istenilenleri yapacağını, aksi halde bunları yapmayıp fesada meyledeceğini bildiği halde, böyle muamele etmekten vazgeçerse, amacını nakzetmiş ve hikmet üzere iş yapmamış olur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 40.

Kadı'ya göre mükellefin seçiminde ve tercihinde etkili olabilecek ziyade motifler, temkin konumunda değerlendirilmelidir.⁴⁴⁰ Bu motifler tabiatıyla cebrî bir etki oluşturmaz. Hanefî'nin tespitiyle içsel bir tazyik ve tabi bir yönelimle hedefe doğru insanın sevkini esas alan ismet, kabihten sakınmayı temin ederek lütfâ dönüşür.⁴⁴¹ Sonuçta Kadı'nın ifadesiyle aklın hükümleri ve adaletin gereklilikleri, ismetin lütuf olarak değerlendirilebileceğine tanıklık eder.⁴⁴²

İzâhetü'l- 'ilel/İlletleri gidermek

İllet kavramı, sebep, hastalık, dert, noksanlık, mazeret gibi anlamlara gelmektedir. Kadı illet kavramını burada, terimin kozmolojideki⁴⁴³ ve fıkıh literatüründeki⁴⁴⁴ kullanımlarının ötesinde ilk anlamıyla ele alır. İllet, teklif ile yükümlü olan mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmesine mani olan eksikleri, kusurları ve engelleri ifade eder. Teklifin olumlu seyretmesi açısından mazeret olarak görülebilecek bu tür yetersizliklerin/engellerin giderilmesi gerekir. Yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için mükellefe verilen temkinin en büyük işlevi, onun illetlerini gidermek/kaldırmaktır.⁴⁴⁵ Bu nedenle mükellefin illetini gidermek daha çok temkin, dolayısıyla da teklif bağlamında ele alınmaktadır. Kadı Abdülcebbar, illeti gidermenin bu yaygın kullanımına lütuf bağlamındaki kullanımını da eklemektedir. Onun için illeti gidermek sadece temkinde değil, lütuflarda da işlevsel bir kavrama dönüşür. Kadı, illetlerin kaldırılmasıyla temkin arasındaki ilişkiyi şöyle betimler:

⁴⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 40.

⁴⁴¹ Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevrâ*, c. 3, s. 306.

⁴⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 40.

⁴⁴³ Cengiz, *Kadı Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, s. 53-54, 74.

⁴⁴⁴ İbrahim Kâfî Dönmez, "İllet", *DİA*, İstanbul, c. 22, s. 117-120.

⁴⁴⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 262.

*“Mükellef, teklifle beraber kendisi için amaçlanan şeye ulaşmak için yükümlülüklerini yerine getirmeye, azaptan kurtulmak için de terk etmekle yükümlü olduğu şeyi yapmaya ihtiyaç duyduğunda ve bunlara duyduğu ihtiyaç arttığında; bu iki amaca ulaşabilmesinin de temkin türleri olmadıkça (sadece) şiddetli ihtiyaç hissiyle karşılanmayacağını bildiğinde, o zaman mükellif (Allah) hakkında: ‘(mükellefin) bu amaca ulaşabilmesi için onun o husustaki illetini kaldırması gerekir’ denir.”*⁴⁴⁶ Kadı burada illetleri gidermeyi, temkinin gerekçesi olarak belirlemiştir. Mükellefin hedeflenen amaca ulaşabilmesi temkin sayesinde mümkün oluyorsa, bu durumda temkin, illetleri giderme işlevini yürütüyor demektir. Kadı bu şekilde, teklif bağlamında temkine dair ihtiyacı giderilen kimse için “illetleri giderildi” ifadesini uygun görmüştür. Kadı, lütuflar konusunda da aşağıdaki açıklamayı yapar:

*Allah’ın, yaptığı veya bildirdiği bir (lütuf) olmadıkça, kişinin yükümlü olduğu vacibi seçmeyeceği ve kabihten sakınmayacağı (bilinirse), o zaman: ‘Allah onun o konudaki illetini giderir’ denmesi gerekir.”*⁴⁴⁷

Burada da Kadı, illetleri gidermeyi lütfun gerekçesi olarak belirlemiştir. Mükellefin Allah’ın yardımı olmaksızın vacibi seçmesinin mümkün olmadığı koşullarda, söz konusu tercihi kendi iradesiyle yapmasını mümkün kılacak lütuflar, “illetini gidermek” deyiminde karşılık bulmuştur. Dolayısıyla Allah Teâlâ, mükellefin seçiminin, yapacağı lütfu bağlı olduğunu bildiği halde bunu yapmazsa

⁴⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 41.

⁴⁴⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 41; Murtaza, *el-Münye ve’l-emel*, s. 13; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 145.

onun illetini gidermemiş olur.⁴⁴⁸ Lütuflara duyulan ihtiyacın temkine duyulan ihtiyaç gibi “illetlerin giderilmesi” ifadesiyle karşılık bulan bir anlama sahip olması, deyimın hem temkinle hem de lütufla özdeş bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Bu nedenle Kadı, üstatlarının söz konusu deyimı temkin çerçevesinde kullandıkları gibi lütuflarda kullandıklarını ifade eder.⁴⁴⁹

Kadı’ya göre gerek temkinde gerekse lütuflarda amaç, mükellefin yükümlülüklerini ifa hususunda ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşmasını temin etmektir.⁴⁵⁰ Temkin ve lütuflar, teklif zemininde amaç bütünlüğüne ulaşmakta ve bu amacı temin için mükellefe gerekli olan imkânları hazırlamaktadırlar.⁴⁵¹ Sonuç itibariyle illetleri gidermek, Allah’ın mükelleflere dönük yardımının göstergesi olmaktadır.⁴⁵²

Salah, maslahat, istislah ve aslah

Kişi için faydalı, uygun ve yarar olan şeyi ifade eden ve صلح kökünden gelen *salah*, fesadın zıddıdır. *Aslah* “en faydalı ve en uygun” olanı ifade eder. *Islah*ın zıddı *ifsad*; *istislah*ın zıddı da *istifsaddır*.⁴⁵³ İsfahânî, Kur’ân’da *salah*ın zıddı olarak bazen fesadın bazen de *seyyie* kelimesinin geçtiğini belirttikten sonra, Allah Teâla’nın

⁴⁴⁸ Abdülcebbar, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 334.

⁴⁴⁹ ان شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرا في اللطاف علي حد استعمالهم له في التمكين Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 41.

⁴⁵⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 41.

⁴⁵¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 1, s. 400. Ancak lütuf ile temkinin, illetleri giderme bağlamında benzer konumda bulunmaları, daha sonra da görüleceği üzere, anlamdaş kavramlar olduklarını anlamına gelmez.

⁴⁵² Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, c. 2, s. 725.

⁴⁵³ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. 27, s. 2479; Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, c. 6, s. 547; Fîrûzâbâdi, Muhammed Ya’kûb, *Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 8.baskı, Beyrut, 2005, s. 229.

kullarını türlü şekillerde ıslah etmesinin mümkün olduğunu belirtir.⁴⁵⁴ Kelam literatüründe aslah, adaletle ilişkili olarak⁴⁵⁵ Allah'ın teklif bağlamında insan için yapmakla yükümlü olduğu şeyleri ifade eder.⁴⁵⁶

Salah ve ondan türeyen kelimeler zaman içinde sadece gündelik dilin ihtiyaç hissettiği anlamları karşılamakla kalmamışlar, aynı zamanda Mu'tezilî düşüncenin temel argümanlarının taşıyıcıları olarak yoğun fikri mülahazaların odağında bulunmuşlardır. Kavramların aslah teorisinde merkezileşen fonksiyonlarının lütuf teorisiyle kesişen yönlerini sonraya bırakmak kaydıyla, burada üzerinde duracağımız temel husus, kavramsal kullanımlarının lütuf kavramıyla ne ölçüde ilişkilendirilebileceğidir.

Salah kavramının temel anlamı, Mu'tezile içinde lütfun dini ya da dünyevi şeylere bağlı olarak gerçekleştiği tartışmasını nüksettirir. Lütfu dini alana mahsus kabul eden Kadı Abdülcebbar, çekincesini salah kavramı üzerinden ifade eder. Ona göre lütfun salah olarak nitelenmesi doğru bir niteleme olmaz. Kadı'nın ifadeleri şöyledir: *“Onun (lütuf) salah olarak nitelendirilmesi, gerçekleşmesi uzak bir durumdur. Çünkü salah yarardır. O da ya lezzet ve sevinç ya da bunlara yol açan şeydir. Zira sözünü ettiğimiz şeylere yol açan zarar da yarar sayılır. Ne zaman ki*

⁴⁵⁴ İsfahânî, *a.g.e.*, s. 284.

⁴⁵⁵ Salah-aslah konusunu adalet ilkesiyle ilişkilendirmemiz Mu'tezile'nin adalet tanımı gereğidir. Allah'ın bütün fiillerinin iyi, doğru ve faydalı niteliklerini haiz olduğunu kabul eden Mu'tezile, bu yararın insana dönük olduğunu, dolayısıyla O'nun kullarına iyi, doğru (salah) ve en yararlı olanı (aslah) yaptığını kabul eder. Murtaza, *el-Münye*, s.117; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301.

⁴⁵⁶ Salah-aslah düşüncesi, Mu'tezile'nin adaletle getirdiği tanımdan hareketle tartışmaya açılan bir konudur. Allah'ın hikmeti, kötülük problemi, ilahi fiillerin niteliği gibi konularla yakın bir bağ içinde olduğu göz önünde bulundurulduğunda geniş bir yelpazede tartışıldığı görülebilir. Bizim için önemli olan aslah düşüncesi ile lütuf teorisinin kesiştiği yönleri bulmak ve lütfun anlaşılmasında işgal ettiği yeri belirlemektir.

lütuf, kişinin sayesinde sevaba müstahak olduğu şeyi seçmesi yönüyle dini bakımdan bir yarar olursa, (ancak) o zaman ona “salah” denir. Bu çerçevede (lütuf) maslahat olarak da nitelenir.”⁴⁵⁷ Buna göre Kadı, genel (dünyevi) anlamda kullanıldığında salah ile lütuf arasında doğrudan bir ilişki görmemekte, ancak dini alanla ilişkili olacak şekilde anlam daralmasına gidildiği takdirde böyle bir ilişkiden bahsedilebileceğini ifade etmektedir.⁴⁵⁸ Bu nedenle salahın lütuf anlamında kullanımı, ne mükellef olmayan için ne de mükellefin dünyaya dönük fiilleri için cari değildir.

Kadı, dini boyutu olan fiillere ilişkin olarak kabul ettiği *maslahatı* lütuf ile bir görür ve bu nedenle *Şerhu usûli’l-hamse*’de lütuf için yaptığı tanımın aynısını maslahat için de yapar.⁴⁵⁹

İstislah, başkasının, kişinin salahını istemesidir. Yani kişinin başkası tarafından kendisine yönelik islah girişimine muhatap olmasıdır. Bu kapsamda Allah Teâlâ, lütuflar vb. yaptığı şeylerle mükellefin salahını istemekle (*mustaslih*) nitelenir. Bu niteleme, mutlak anlamda Allah Teâlâ için kullanılabilir, ancak mükellefe gelince, onun her durumda salaha ulaştığı söylenemez.⁴⁶⁰ Bu nedenle Allah’ın kâfir ve fasıkı islah ettiği değil, ancak salahını istediği (*istislah*) söylenebilir. Çünkü birinci durum, islahın onlarda sübut bulduğunu ifade eder; oysa ikincisi bunu ifade

⁴⁵⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 42.

⁴⁵⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 42; Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, s. 389.

⁴⁵⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 779.

⁴⁶⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 42; İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 332.

etmez. Bu nedenle mükellef hakkında salahı istenmiş (*mustaslah*) denir, salaha ermiş (*muslah*) denmez.⁴⁶¹

Kadı Abdülcebbar için salah ve istislah kavramları temelde, lütf-u ilâhinin en geniş sınırlara ulaşmasına kavramsal bir zemin oluşturmak bakımından önem arz etmektedir. İstislah, içinde kâfir ve fasıkın da olduğu bütün mükelleflere yönelik ıslah etme iradesini dışa vurur. Yani istislah, Allah'ın ıslah etme iradesini herkesi kuşatacak şekilde çizmektedir. Ancak daha önce de söylendiği üzere, ilahi iradenin ahlaki eylemler üzerinde zorlamaya varmayan özelliği sebebiyle, mükellef her zaman beklenen karşılığı vermemekte, farklı bir tutum takınabilmektedir. Bu bakımdan, Allah'ın mü'mine yönelik teşebbüsü salah iradesine olumlu tepki verdiği için "ıslah etti" deyimine karşılık gelirken, kâfir ve fasıka yönelik teşebbüsü de bu iradeye olumsuz tepki verdiği için sadece "istislah etti" deyimine karşılık gelir. İlahi iradenin istisna kabul etmeyen ıslah etme isteğini gösteren bu yönelim, kâfir ve fasıkın süreci akamete uğratan tutumları nedeniyle hitama ermemiş ve teşebbüs aşamasında kalmıştır. Bu nedenle Kadı, salahı mukayyet (sınırlı) anlamda, istislahı da mutlak (sınırsız) anlamda kullanır. Buna göre Allah herkesin iyiliğini isteyen (*müsteslih*), bazılarını da iyiliğe erdiren (*müslih*) dir. Bu yönüyle istislah kavramı, bütün mükellefler için başarıya koşullanmış bir ilahi irade beyanını fark etmemize imkân tanır.

Aslaha gelince, Kadı bu kavramı, sınırlı anlamda kullanmaktadır. Basra Mu'tezile'sinin genel temayülüne uygun olarak aslahı dini alana has kılan Kadı

⁴⁶¹ Kadı, mutlak anlamda ele aldığı bu kavramların mütekellimler nezdinde anlamları sınırlandırılarak ele alınması durumunda farklı sonuçlara ulaşabileceğini de ifade eder. Mesela, Allah'ın kâfire lütfettiği ve ona yardım ettiği, ancak onun ıslah olmadığı söylenebilir. Ancak mutlak anlamda böyle bir şey caiz değildir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 42.

için,⁴⁶² aslahın ancak bu şartlarda lütuf niteliği kazandığı söylenebilir.⁴⁶³ Bağdat Mu'tezile'sinin aslahı dini ve dünyevi alana teşmil etmesine karşılık olarak Basra Mu'tezilesi, kavramı dini alanla sınırlayarak kullanır. Bu nedenle Basra'lıların bu konudaki düşüncelerini efrâdını mâni' ağyârını câmi' bir şekilde karşılayan kavramın, lütuf olduğu söylenebilir.

Aslah kelimesinin yapısında bulunan ziyadelik, ıstılahi anlam kazandığında söz konusu olmaz.⁴⁶⁴ İstılahi anlam ile murad edilen, iki şey arasında en yararlı ve uygun olanın belirlenmesidir.⁴⁶⁵ Yani, dini yarar (salah) ve taate yakınlık hususunda, onun yerine geçecek başka bir şeyin olmamasıdır.⁴⁶⁶ Ebu Haşim kavramı ifade için verdiği örnekte, sonuçları itibariyle aralarındaki fark gözle görülür bir durum arz eden iki şeye dikkat çeker.⁴⁶⁷

⁴⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 43.

⁴⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44.

⁴⁶⁴ Aslah kavramı, en uygun, en yararlı ve en iyi gibi uygunlukta ve yararlılıkta belli bir sınır kabul etmeyen bir yapı öngörür. İnsan için aslahı mutlak anlamda düşünmek, sonu gelmez yararları ilzam eder. Çünkü her aslahın bir aslahı da vardır ve bu tekâmül insanın bu yarara mazhar olmasını neredeyse imkânsız kılar. Bağdat Mu'tezile'sinin aslah anlayışına karşı çıkışın gerekçelerinden birini oluşturan bu problem sebebiyle Kadı, kavramın ıstılahi anlamda bu yönde kullanılamayacağını özellikle ifade eder. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 68.

⁴⁶⁵ Murtaza, *el-Münye*, s. 115; Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 389.

⁴⁶⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 332.

⁴⁶⁷ Dünyevi maslahatlar bakımından bu aslahtır demenin örneği, kendisine para veya sağlık verilen bir kişinin verdiği tepkidir. Kendisine para verildiğinde mükellefin iman edeceği, sağlık ve sıhhat verildiğinde ise onunla dünyevi yararlanmayı, ulvi işlerden daha fazla tercih edecek derecede abartacağı bilinirse, o zaman ona verilen paranın sağlık ve sıhhattan daha aslah olduğu söylenir. Aynı şekilde, İki lütuftan birisi vacibattan diğeri de nafilelerden olduğunda; ya da birini terk etmek büyük/önemli, diğeri terk etmek küçük/önemsiz olduğunda, ya da birinin taatleri çok diğeri az olduğunda; biri sayesinde kişinin vacibatları mutlaka seçeceği, diğeri sayesinde sadece motivleri destekleyeceği bilindiğinde, iki lütuftan birinin diğeri göre daha aslah olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak, bir taatte iki lütfun ya da benzer taatlerde birinin hususen bu şekilde

Basra ekolü aslah'tan ziyade ilgisini lütuf üzerinde yoğunlaştırır. Bu nedenle *Muğnî*'de *aslah*a ilişkin bölüm, bir *aslah* düşüncesi temellendirmekten ziyade, Bağdat ekolünün umumi *aslah* anlayışını reddetmeye yöneliktir.⁴⁶⁸

Mefsedet

Kelamî problemlere yaklaşımında dilsel tahlillere girişen ve dilin yapısından yola çıkarak bakış açısına bilimsel bir temel kazandırmaya çalışan Kadı Abdülcebbar,⁴⁶⁹ bu prensibini lütuf teorisinde de sürdürmüştür. Sadece lütuf kavramıyla ilişkili olan kavramları değil, buna karşıt olanları da işleyerek teorinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Lütuf teorisinin neredeyse her aşamasında aktif görevler üstlenen karşıt kavramların Kadı tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmek önemlidir. Bu nedenle mefsedet kavramına değinmeyi gerekli görüyoruz.

Sözlükte, “bozulmak, çürümek ve kötü yola sapmak” anlamındaki *fesat* kökünden türetilen *mefsedet* kelimesi maslahatın zıddıdır.⁴⁷⁰ Mu'tezile, lütuf kelimesini kavramsallaştırıp, dinamik bir argümana dönüştürdüğü gibi mefsedeti de lütfun karşısında konumlanacağı bir anlamla işlevsel hale getirmiştir.

Mefsedet, kişinin sayesinde kabihi seçtiği veya vacipten kaçındığı şeydir.⁴⁷¹ Anlamı sınırlandırıldığında “kabihte lütuf” olarak tavsif edilen mefsedet kavramına bu adın verilmesinin sebebi, kendisinden dolayı kabihin seçilmesi veya seçmeye

kesinleştirilmesi imkânsızdır. Zira birinin diğerine göre bir ayrıcalığı bulunmamaktadır. Bkz, Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44.

⁴⁶⁸ Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*, s. 414.

⁴⁶⁹ Hülya Altunya, *Kadı Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, SDÜİF, Sos. Bil. Enst., Isparta, 2009, s. 37.

⁴⁷⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, c. 38, s. 3412.

⁴⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44.

yaklaşılmasıdır.⁴⁷² Dolayısıyla, hasen fiile yönelik olduğunda, onu yapmaya yol açan yönlendirici nedene lütuf denmesi gibi, kabih fiile yönelik olduğunda, onu yapmaya yol açan yönlendirici nedene de lütuf denmektedir. Ancak buradaki lütuf mefsedettir ve sonuç itibarıyla mecâzîdir.⁴⁷³ Bu nedenle böyle bir şeyi yapmak kabih olduğu için Allah hakkında düşünülemez. Yine böyle bir şeyi Allah'ın fiili olarak takdir etmek, O'nun mükelleflerin fesadını istediğini (*istifsad*) kabul etmektir ki Allah, kişinin azabına yol açan kabih seçiminin sağlayıcısı olarak görülemez.⁴⁷⁴

Kadı Abdülcebbar, mefsedet kavramının nerede kullanılabileceğine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre fesada çağırmak, onu emretmek veya onu süslü göstermek bazen *istifsat* olarak isimlendirilmiş bazen isimlendirilmemiştir. Fesada çağrının, kişinin salah yolunu terk etmesinde bir etkisinin olmadığı bilinirse, bu çağrı *istifsat* olarak nitelenmez. Ancak etkisi olursa, bu lafızla isimlendirilir.⁴⁷⁵ Kadı'nın *istifsad*ı 'etki' bağlamında ele alması daha sonra da göreceğimiz üzere şeytanın, çağrı/vesvese ile insanlar üzerindeki bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımına ışık tutacaktır.

⁴⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44.

⁴⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 33; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 300. Hakiki anlamda mefsedetin lütuf olduğunu düşünmek, failini müfsit olarak nitelemeyi gerektirir. Bu da Allah Teâlâ hakkında benzer bir kullanıma varmaya sevk eder ki Allah böyle bir yakıştırmadan münezzehtir.

⁴⁷⁴ Allah maslahat fiilinin failidir, mefsedetin değil. Kişinin, sayesinde vacibi yapacağı şeyi takdir etmesi istislah, zıddı *istifsat*, bunu istediğinde muslih, zıddı müfsit olur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44-45.

⁴⁷⁵ Kadı'ya göre fesada sözle çağrıda bulunmanın *istifsat* olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu açıdan şeytanın nebilere ve mü'minlere çağrısının fesat olması uzak bir ihtimaldir. Zira onun bir tesiri yoktur. Öyle ki onun varlığı da yokluğu gibidir. Yine bu lafzın, temkinin yokluğu veya ilcâ vs. için kullanılması -her ne kadar bunların hepsi fesatla nitelenseler de- uzak bir görüştür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 45.

2.2. LÜTFUN İŞLEVİ

Daha önce Allah'ın kudret ve iradesinin, insanın kudret ve iradesini zedelediği, insanın ahlaki eylemlerin özgür faili olarak eylemde bulunduğu ve yardımın da bu şartlarda vuku bulduğu ifade edilmişti. İrade ve kudret bakımından Allah ve insanın özgür failer olduğunu kabul etmekle birlikte, lütuf bağlamında gerçekleştirdikleri eylemlerin, insana yönelik fırsatların oluşmasına nasıl imkân verdiğini tespit etmemiz gerekir.

Kadı Abdülcebbar'a göre lütuf fiili, Mu'tezili düşüncenin Allah-insan ilişkisine dair vardığı yargıya uygun olarak Allah için adaleti, insan için özgürlüğü temin edecek şekilde gerçekleşir. Bu aşamada hâsıl olacak istifhamları iki soru ile özetleyebiliriz: Hudus aşamasına gelen lütuf fiili, Kadı'nın yaptığı tespiti doğrulayacak görüntüyü nasıl verir? Fiilin oluşmasına etki eden yönelimin muharrik gücü nedir?

Lütfün işlevine taalluk ettiğini düşündüğümüz problemin Kadı Abdülcebbar'a göre çözümü tek cümlede kodlanmıştır: *Lütuf, fiillerde -lütuf oluşu bakımından-dâilerin işlevini görür.*⁴⁷⁶ Başka bir yerde Kadı, lütuf ile dâileri bir görmektedir: *Lütuf, fiili seçmeye çağıran dâidir.*⁴⁷⁷ Buradan fiilin ortaya çıkmasında dâilerin icra ettiği fonksiyon ne ise, lütfun fonksiyonu da odur yargısına varılabilir. Lütuf, dâilerin fiille kurduğu ilişkinin benzeri bir ilişkiye girdiğinden ikisi de fiil üzerinde

⁴⁷⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 101.

⁴⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 92.

bıraktıkları etki bakımından paralel bir işleve sahiptirler. Bu konuda Bağdat ve Basra ekolü farklı düşünmemektedir.⁴⁷⁸

Kadı Abdülcebbar dâî kavramını, temelde, eylem hürriyeti bağlamında kullanır. İrade, kudret ve bilginin fiile dönüşme süreçlerinde belirleyici olmayan ancak belirlemeye katkı sunan daîye Kadı'nın yüklemiş olduğu anlamın ortaya çıkarılması, lütfun işlevinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayacaktır. Bunun için önce dâî kavramıyla neyin kast edildiğini, dâîlerin irade ve kudret ile ne tür bir ilişki içinde olduğunu belirlememiz ve bu şartlarda temel görevinin ne olduğunu görmemiz gerekir.

Dâî (çoğulu: *devâî*) kavramı, Mu'tezile ve Kadı üzerine yapılan çalışmalarda genellikle *motiv* olarak çevrilmiştir. Dâî kavramının motiv ile karşılanmasını, motivin fizyolojik temele dayanması ve eylem üzerinde belirleyici olduğu izlenimi vermesinden hareketle doğru bulmayan Yunus Cengiz'in bunun için önerdiği “yönlendirici neden” ifadesi,⁴⁷⁹ Kadı'nın sistemine daha uygun bir karşılık olarak görünmektedir.

Kadı Abdülcebbar dâî kavramı ile kastını şöyle ifade eder: *Bilgimize, kanaatimize veya eylem aşamasında bize yarar getirdiğine veya bizden zararı giderdiğine dair zannımıza konu olan şeydir. Bu nedenle dâî konusundaki durumumuz değişince, daha önce seçtiğimiz şeyi artık seçmeyiz. Örneğin yemekte zehir olduğunu zannettiğimizde onu yemekten kaçınırız. Yemeğin zehirden veya sair*

⁴⁷⁸ Kamil Ahmed, *Meşhûmü'l-adl*, s. 223.

⁴⁷⁹ Cengiz, *Eylem Teorisi*, s. 126.

şeylerden uzak olduğunu bildiğimizde onu yeriz.⁴⁸⁰ Kadı, bilgi, kanaat ve zan olarak belirlediği üç temel dinamiğin değişmesiyle eylemin değiştiğini ifade ederek dâilerin belirgin bir şekilde eylemi etkilediğini göstermek istemiştir.⁴⁸¹

Kadı'ya göre dâi ile irade farklı şeylerdir. Dâi fiilden önce gelerek yapacağımız ya da yapmayacağımız şeye dair değerlendirmesini iradeye sunar. İrade bu iki durumdan birine yönelerek tercihini yapar.⁴⁸² Bununla birlikte dâiler iradeyi eylemde bulunmaya zorlamaz.⁴⁸³ Yapma ya da terk etme yönünde zorlayıcı bir fonksiyonu bulunmayan dâilerin işleyişine esas olan hükümler Kadı'ya göre *tab'ı* değil *ihtiyar'ı* esas alır.⁴⁸⁴ Ancak bu, dâilerin irade üzerinde pasif bir konumda olduğu çıkarımına izin vermez. “*Ne zaman kişinin bir şeye yönelik dâileri güçlenirse, onu kesinlikle irade eder. Nitekim dâiler onu bir şeyden sakındırdığında onu irade etmez, belki de kerih görür.*”⁴⁸⁵ Kadı için dâiler, irade üzerinde yegâne

⁴⁸⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 70. Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya sevk eden fonksiyon olarak daide esas olan failin içinde bulunduğu şartlardır, yoksa fiilin değil. Dolayısıyla fiili yapmaya çağıran failin zan, kanaat ve bilgi sahibi oluşu ya da bu bakımlardan içinde bulunduğu şartlardır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 149.

⁴⁸¹ Fahreddin Râzî'nin, *Metâlibü'l-Âliye*'nin 3.cildinde geniş şekilde yer verdiği dâilerle ilgili tutumunun Kadı'nın görüşlerine yakın olduğu görülmektedir. Râzî bilgi, i'tikât ve zandan ibaret gördüğü dâilerin irade ve kudret üzerinde zorunlu olmayan etkilerinin olduğunu kabul eder. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Tah. Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1987, c. 3, s. 9-11.

⁴⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 154; Macid Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, Litera Yay., Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, 2004, s. 67.

⁴⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX, s. 21, 37; XI, s. 395.

⁴⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 117, 119, 150-151; XII, s. 208. Sözlükte, “Vurulduğu şeyde kalıcı ve ayrılmaz bir iz/eser bırakan” şeklinde ifade edilen *tab'* kavramı, (Askerî, *Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 84.)doğamızda olması hasebiyle zorunlu olarak gerçekleşen eylemlerimizi ifade eder. Kadı'nın failin fiil üzerindeki bilinçli tasarrufuna engel olarak gördüğü *tab'* düşüncesi, Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 142., lütuf teorisi bağlamında da tartışılmıştır. Daha çok kötülük problemiyle ilişkili gördüğümüz *tab'* düşüncesinin lütufla ilişkisine daha sonra değinilecektir.

⁴⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 30.

belirleyici olmamak kaydıyla, onu seçime zorlayan ve iradenin eylem için gerekli gördüğü bilgi kategorilerini hazırlayan bir çerçeve sunar. Kadı'nın bu orta yolcu tutumunu David Hume, insan zihninin tüm algılarını içeren iki temel tür olarak kabul ettiği izlenim ve tasarım kavramları üzerinden açıklar.⁴⁸⁶ Ona göre eylemlerimiz üzerindeki yoğun etkilerine rağmen ne her izlenim ve her tasarımın iradeyi harekete geçirme gücünden ne de onların etkilerinden bütünüyle ayrı kalmaktan bahsedilebilir.⁴⁸⁷

Aslında dâiler iradenin fiile dönüşmesine sebep oluşturacak bilgi kategorilerini sunarak failin sebepsiz yere eylemde bulunmasını engeller. İradenin aklî itme ve çekme yönelimini besleyen bu sebeplilikle, mükellef, seçimini bir illete dayandırarak özgürlüğünü teminat altına alır.⁴⁸⁸

İrade ile dâiler arasındaki ilişkinin benzerini kudret hususunda görmekteyiz. Kadı Abdülcebbar'a göre fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudrettir, dâiler değil. Bu nedenle unutan ve uyuyan kişinin dâi olmadığı halde eylemde bulunması mümkündür. Dolayısıyla failin eylemi gerçekleştirmesini sağlayan niteliği, güç sahibi olmasıdır. Dâiye gelince o her ne kadar eylemi seçmeyi gerektirse de bunun için zorlayıcı değildir (فليس بموجب لذلك). Buna göre esas olan eylemin güç sahibi ile ilişkisidir. Dolayısıyla dâi zorlayıcı değildir (ان الداعي غير موجب). Kişi ona dayanarak

⁴⁸⁶ Hume, zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara izlenim der. Bununla görürken, iştirken, sever ya da nefret ederken algıladığımız duyular ve hissettiğimiz duygulanımları kast eder. Tasarımla da duyum, tutku ve duygulanımların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kast eder. Özellikle iyilik ve kötülüğe dair düşünceler bu tasarımların başlıcalarıdır. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yay., Ankara, 2009, s. 17.

⁴⁸⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 91.

⁴⁸⁸ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., 2.baskı, Ankara, 2005, s. 25.

eylemi seçer ya da kaçınır.⁴⁸⁹ Dâi bazı durumlarda eylemi yapmayı bazı durumlarda da yapmamayı salık vermek suretiyle farklılık gösterebilir. Oysa bütün bu durumlarda güç niteliği sabittir, değişmez.⁴⁹⁰ Buna göre Kadı, fiilden önce gelen dâilerin,⁴⁹¹ fiilin sıhhati üzerindeki etkisinin mutlak anlamda olmadığını, eylemin temelde failin gücüne göre gerçekleştiğini kabul etmektedir.⁴⁹²

Dâiler; bilgi, inanç (*i'tikâd*) ve zan bakımından taşıdıkları yargılarla eylem üzerinde Reid'in ifade ettiği gibi etki fonksiyonuna sahiptirler, yoksa kozal

⁴⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 150; XI/1, s. 388. Râzî, fiilin ortaya çıkmasında dâilerin zorunlu olmadığı konusunda (Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hariç) kelimacılar arasında görüş birliğinin olduğunu söyler. Güç sahibinin dâilerden uzak olmasına karşın kendisinden fiillerin sadır olduğu temel ilkesine dayandığı argümanını kanıtlamaya çalışan Râzî, bunun için Kadı'nın uyuyan ve unutan kimsenin fiillerini de içine alan delillendirme basamaklarını sunar. Ayrıntı için bkz., Fahreddin Râzî, *Metâlibü'l Âliye*, c. 3, s. 37 vd.

⁴⁹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 155.

⁴⁹¹ Kudretin varlığı eylemin gerçekleşmesini gerektirmediği gibi, dâilerin varlığı da eylemin gerçekleşmesini gerektirmez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 61.

⁴⁹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 75; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 117. Kadı, dâilerin fiile zorunlu olarak sevk ettiğini düşünmenin, Mücbire'nin düşmüş olduğu duruma yaklaştırdığının bilincinde olarak, sadece güç sahibine mal eder. *Fiilin mümkün olması, kişinin sahip olduğu kadir niteliği sebebiyledir yoksa dai olduğu için değil. Çünkü fiil, gerçekleşme aşamasında, onu diğer (amil)lerden ayıracak hususi bir duruma ihtiyaç duyar. Bu nedenle unutan ve uyuyandan fiilin gerçekleşmesi –faili buna sevk eden bir dai olmasa da- mümkündür. Bunun gibi kişinin kendi fiilini bildiği gibi başkasının fiilini bilmesi de mümkündür. Bununla birlikte kişi ancak kendisinin meydana getirdiği şeye kadirdir. Bu nedenle bilgi ancak bir şeyin o olduğu şeye taalluk eder. Dolayısıyla nasıl olur da o (bilgi) ile bir şey meydana gelir. Bütün bunlar da gösteriyor ki fiilin mümkün olması, kişinin kadir oluşu sebebiyledir. Dai her ne kadar fiili seçmeye yönelik bir hüküm verse de kişi buna mecbur değildir. Zira eğer dai zorlarsa, kişi fiili kadir oluşu sebebiyle meydana getirmekten çıkmış olur... Esas olan fiilin kadir olana taallukudur. Dolayısıyla dai zorlayıcı değildir, ancak o kendisinden dolayı fiilin seçildiği ya da alıkonulduğu şey konumundadır.* Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 150. Dâi fiili seçmeyi hükme bağlasa da kişi buna mecbur değildir. Çünkü dai böyle bir zorlamada bulunursa, Uyuyan ve unutan kimseden fiil sadır olsa da bu fiilde dainin etkisinden söz edilemez.

fonksiyona sahip değildirler.⁴⁹³ Dâilerin fiile çağırdığı kişinin, o fiile yönelik arzu ve bilgi sahibi olmasını gerekli gören Kadı, bu sayede yarar ve zararın niteliğinin ve keyfiyetinin açıklığa kavuşacağını ifade eder. Kadı, dâilerin bilgi temelli işlevini en geniş şekilde şöyle açıklar. *Fiile sevk eden (devâi), güç sahibinin fiile yönelik bilgisi, zannı, yarar elde etmeye veya zararı defetmeye veya hasen olduğuna dair kanaatidir. Onu yapmamaya sevk eden de kabih olduğuna, ona muhtaç olmadığına, onda zarar ya da zararı kaçıran bir şey olduğuna dair bilgisidir. İtikat ve zan da bu bağlamda bilginin yerini tutar.*⁴⁹⁴ Bu ifadeler, muharrik gücü bilgi olan dâilerin, failde oluşturduğu kanaat doğrultusunda fiile etki ettiğini gösterir. Barındırdığı farklı bilgi kategorileriyle dâiler eylemi gerçekleştirmesi için faille çağrıda bulunur.

Fiilin meydana gelmesinde bilgiye yüklenen misyonun büyüklüğüne rağmen bilgi ile devâi farklı şeylerdir. Fiile ilişkin bilgisi, faili eylemde bulunmaya çağırır. Failin eylemi kesin olarak seçmesi veya istemediğini terk etmesi dâinin tek başına kalmasına bağlıdır. Dâi için direnç olarak görülebilecek engeller veya eşit konumdaki başka bir dâinin devreye girmesi fiilin gerçekleşmesine mani olur.⁴⁹⁵

Dâiler, belli bir güce ve bu gücü aktive eden iradeye sahip olan kişiyi, bilginin farklı türlerine bağlı olarak fiile çağırır. Bu açıdan dâileri fiilin temel anlamda vukuunun zorunlu şartı görmemek kaydıyla gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁹³ Eylem filozofu olan Reid, indirgemecilerin aksine motivin eylem üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte, bunu öğüt ve ikna durumundaki etkiye benzetir. Kozal bir etkiyi kabul etmez. Reid'in irade eylemine ilişkin maddeleştirilmiş tespitleri için bkz., H. Mustafa Açıköz, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997, s. 219 -221.

⁴⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 155; VIII, s. 69. 'Yolda bir aslan olduğunu bildiğimizde ondan sakınırız. İtikadımız veya zannımızda da aynı tepkiyi geliştiririz' diyen Râzî de zan ve itikad, yapma ve kaçınma fiillerinde bilginin yerini tuttuğunu ifade eder. Râzî, *Metâlibü'l-Âliye*, c. 3, s. 13, 21.

⁴⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 149; Râzî, *Metâlibü'l-Âliye*, c. 3, s. 35.

Bu aşamada dâi, yokluğunda fiilin gerçekleşmeyeceği bir konuma yükselir. Dâilerin yönlendirici neden olarak tespit edilmesinin dayanağını oluşturan bu yapısı, lütuf fiiliyle aynı bağlamda görülmesinin esas gerekçesini oluşturur.

Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar, dâiler bağlamında lütuf fiiline, yokluğunda failin fiili seçmeyeceğinin bilindiği bir konum biçer.⁴⁹⁶ Dâiler, mükellefin bütün fiillerine taalluk eden bilgisel temelli yönlendirmeler olarak fiile etki ederken, lütuf, yapacağı şeyin önceden bilinmesinden hareketle mükellefin bazı fiillerine taalluk eden ve onu belli fiilleri yapma/yapmama yönünde takviye eden bir amildir.

İster Allah'tan olsun ister insandan olsun, özü itibariyle fiile konu olan lütfun işlevini bizim için bariz kılan, diğer bir fiille girdiği ilişkide oluşturduğu tesirin keyfiyetidir. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde yönlendirme (dâi) temelli olarak üç yönlü etkide bulunduğunu ifade eder. Fail bu sayede ikinci fiili; 1- Mutlaka seçer; 2- Seçmeye yakın olur veya seçmesi daha evla olur; 3- Yapması ve seçmesi kolaylaşır. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde bu yönlerle etkide bulunarak lütfu konu olması için, eylemde bulunanın eylemin sonucuna dair bilgi sahibi olmasını temel bir şart olarak görür.⁴⁹⁷ Fiil, bazen belli bir fiilden vazgeçirmek suretiyle de lütuf işlevini görür. O zaman da yukarıda geçen üç yönlü etkinin tersi olarak; seçmediği fiil sayesinde başka bir fiili ya seçmez, ya seçmemeye yaklaşır veya ikinci fiili seçmemesi kolaylaşır. Bu çerçevede fiil, diğer fiile yönelik olarak yapma ve sakınma işlevinin

⁴⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 101; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 779.

⁴⁹⁷ Kadı'ya göre aynı durum yarar için de söz konusudur. Nitekim etkisi ve sonuçları bilindiğinde, yarar başka bir yarara veya tam tersi zarar da sakınmaya sevk eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50.

yanı sıra azm (kararlılık) gösterme, uyum sağlama (توطين النفس عليه), şartlarını fark etme veya bunların tamamıyla ilgili olacak şekilde lütuf değeri kazanır.⁴⁹⁸

Fiili etkilemeye dönük yapısıyla dâi konumunda olan lütfun oluşturduğu bu tesir, kelam literatüründe ikili bir ayırım üzerinden ele alınmıştır. Yapılması istenen fiillere yaklaştıran ve yapılması istenmeyen fiillerden de uzaklaştıran lütuf, *mukarrib lütuf* olarak isimlendirilmiştir.⁴⁹⁹ Lütfun bu türünde, zorlama (ilcâ) sınırına varmadan, mükellefin hürriyetini temin ederek taate yönelmek zorunludur.⁵⁰⁰ Ecel, rızık, kudret, akıl, aletler gibi kendileri ile güzel işler yapılan veya yapılması kendilerine bağlı olan lütfâ ise *muhassıl lütuf* denmiştir.⁵⁰¹ Emredilen şeyin meydana gelmesiyle gerçekleşen *muhassıl lütuf*⁵⁰² vacipler söz konusu olduğunda *tevfik*, kabihin terki söz konusu olduğunda *ismet* olarak da nitelenmiştir.⁵⁰³

Bununla birlikte lütuf dâi değildir. Lütuf ile dâi arasındaki fark şöyle ifade edilebilir. Kişiyi fiile çağıran, kişinin o şeyin hasen olduğuna ve Allah’a taat olduğuna dair bilgisidir. Bununla birlikte, kişinin fiiline sebep olan hususa dair bu türden bilgi temelli tasavvurları, şehvetinin kendisine baskın gelip taati terk etmesine

⁴⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50; Subhî, *Felsefetü’l-ahlâkiyye*, s. 67. Kadı’ya göre ister uzun ve kısa isterse az ya da çok olsun bütün fiiller için geçerli olan böyle bir durumda, bir fiilin diğer bir fiile dai olması için bir takım hususi özelliklere sahip olması gerekir. Bu doğrultuda fiilin belli bir vakitte, belli bir mekânda, belli bir failden ve belli bir halde meydana gelmesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50. Ayrıca, fiilin bir diğer fiile dai olacak şekilde baskın olmasını sağlayacak bir hususi niteliği olmalıdır ki etkilenen fiil için etkilenmek, etkilenmemekten daha evla olsun. Bununla birlikte birinci fiilin mevsuf olduğu niteliğin, ikinci fiili ilgilendiren (taalluk) bir yönde olması gerekir ki ikinci fiilin ona katılması söz konusu edilebilsin.

⁴⁹⁹ Taftazânî, *Şerhü’l-makâsîd*, c. 4, s. 312.

⁵⁰⁰ Hanefi, *Mine’l-akâide ile’s-savra*, c. 3, s. 501.

⁵⁰¹ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 297.

⁵⁰² Hanefi, *Mine’l-akâide ile’s-savra*, c. 3, s. 501.

⁵⁰³ Taftazânî, *Şerhü’l-makâsîd*, c. 4, s. 312.

ve arzuladığı şeyi seçmesine mani değildir. Sakınması gereken bir kabih karşısında, onun kabihliğini bildiği halde arzusuna boyun eğip hemen ulaşacağı bir lezzeti tercih etme aşamasında, lütuf kişiyi bu fiile yaklaştırma veya sakındırma işlevi görür.⁵⁰⁴ Zira kişi, günahları ve iyilikleri bilmekle birlikte, öğüt verenlerin yapması/yapmaması gerekenler hususundaki öğütleri, onun için her zaman caydırıcı olmaz. Öğütlere kulak verip nehyedildiği veya emredildiği şeylere riayet ettiği zamanlarda bile kişinin bu öğütlerden bilgi anlamında istifade etmiş olduğu kesin olarak söylenemez.⁵⁰⁵

O halde dâiler yükümlü olduğu şeylerde mükelleften hiçbir şekilde ayrılmaz iken, lütufların durumunda farklılıklar görülür. Bazen kötünden sakınma ve vacibi yapma bilgisi kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesinde yeterli bir amil iken, bazen kendisinin veya çocuğunun yakalandığı bir hastalık yahut kendisine veya malına ilişkin bir musibet olmadıkça doğru bir tercihte bulunmaz. Nitekim bazı çocukların ilme yönelmeleri için, o ilimle elde edecekleri mertebeleri düşünmeleri yeterli iken, bazıları için babalarının yönlendirmesi ve yoldaşlık etmesi zorunludur.⁵⁰⁶ Buna göre lütuf zoru basitleştirmeye ve itaate motive etmeye dönük işleviyle,⁵⁰⁷ takviye edici bir fonksiyon icra eder.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 338.

⁵⁰⁵ Kendisine ilim elde etmesi için her türlü ortam sağlandığı halde çocuğun rahatlık isteğiyle ilimden kaçınması mümkündür. Bunu bildiği halde baba çocuğunun okumasına sebep olsun diye ona şefkatle muamele eder. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 338.

⁵⁰⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 338.

⁵⁰⁷ Friemuth, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, İbn Sina and al-Ghazali', s. 62; Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, Çev. Emine Buket Sağlam, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 81.

⁵⁰⁸ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 389.

Sümâme b. Eşres'in tartıştığı bir Cebriyeciye söylediği şu sözler, lütfun takviye edici işlevini göstermesi açısından kayda değerdir: "Ben imandan dolayı Allah'a hamd etmem, bilakis O, bundan dolayı beni över. Çünkü O, bana imanı emretti, ben de O'nun emrini yerine getirdim. Ben O'na, verdiği emirden, beni bu konuda desteklemesinden ve beni buna davet etmesinden dolayı hamd ederim."⁵⁰⁹ Sümâme'nin sözleri, destekleyici ve yönlendirici bir neden olarak lütfun işlevselliğinin müşahhas bir ifadesidir.

Sonuç itibariyle lütuf, insanların yükümlülükleri doğrultusunda total olarak gerçekleşen bir şey değil, her bir insanın yaşamı boyunca karşılaştığı, yöneldiği, sakındığı, çekindiği velhâsıl yapma/terk etme noktasında eyleme döktüğü bütün edimlerinin yönlendirici unsuru olarak işlev gören bir yardım türüdür. Mükellef olduğu alanlarda yaşadığı tereddütlere veya teşebbüs edeceği eylemlere en doğru seçimle mukabelede bulunması için gerçekleşen bu yönlendirme, mükellefin teklifle murad edilen nihai amaca ulaşması için çoğu zaman kaçınılmaz bir ihtiyaç halini alır. İnsanın eylemlerini, başarısına koşullanmış külli bir iradenin varlığına dayanarak icra ettiği izlenimi veren bu işlevsellik, Tanrısal müdahalenin en makbul yönünü ortaya koyar.

Lütfun fiiller üzerinde gerçekleştirdiği etki, bizi lütfun kaynaklarına bakmaya sevk eder. Kaynağına göre farklı tezahürler sergileyen lütfun bu yönünü ortaya koymak, bize bu etkinin hangi alanlarda ve ne şekilde gerçekleştiğine dair aydınlatıcı bilgiler verecektir.

⁵⁰⁹ Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, Neşr: Ahmed Tacî el-Cemâlî-M. Emin el-Hancî, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1907, c. 1, s. 131-132.

2.3. LÜTFUN KAYNAKLARI

Lütfun kaynaklarıyla kast edilen, lütuf fiilinin kendilerinden sadır olduğu varlıklardır. Lütfun kaynakları konusunda Mu'tezile içinde genel bir görüş birliği olmakla birlikte detaylarda bir takım farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Genel olarak Allah ve O'nun dışındakiler şeklinde yapılan ayırımdan sonra, Allah'ın dışında olanlar da ikiye ayrılmıştır.⁵¹⁰ Kadı, failine göre yapılan bu tasnifi şöyle sıralar:

- 1- Allah'ın fiili olan lütuf
- 2- Mükellefin fiili olan lütuf
- 3- Allah ve mükellefin dışında olanın fiili olarak lütuf

Kaynağı itibariyle Allah'ın fiillerinin insanlar için lütuf olduğu konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Allah dışındakilerin fiillerinin lütuf olup olmadığı konusu tartışmalıdır.⁵¹¹ Ebu Ali'ye göre, Allah'ın fiilleri dışında herhangi bir mükellefin fiilinin lütuf olduğu söylenemez. Onun bu konuda getirdiği temel argüman, kulluk ilişkisine dair varit olan tevhidi ilkedir: Allah Teâlâ başkasına değil sadece kullarına lütufta bulunmuştur, dolayısıyla lütuf hususunda başkasına değil sadece O'na yöneliş olur.⁵¹² Şayet lütuf, Allah'tan

⁵¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 47; Nasireddin Tusi, *el-İktisad fî mâ Yataallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 133; Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 294.

⁵¹¹ Ehl-i Sünnet, lütfun insana dayandırılmasını kabul etmez. Lütuf hususunda tek tasarruf Allah'a aittir. Gölcük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 315 vd.

⁵¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 48.

başkasına da atfedilirse her korku ve ihtiyaç halinde Allah’a yönelmeye gerek kalmamış olur.⁵¹³

Öyle görünüyor ki Ebu Ali, lütfun faili olmayı, ubudiyete ait bir nitelik olarak kabul etmektedir. İnsanların lütuf hususundaki taleplerini Allah’tan başkasına arz etmeleri tevhit ilkesiyle çeliştiğine göre, lütfu sadece Allah’a hasretmek gerekir.

Kadı Abdülcebbar lütfun Allah’tan başkasının da fiili olabileceği düşüncesini benimsemiş ve hocasına itirazını, içinde cevabın olduğu iki soru ile dile getirmiştir.

- 1- *“Kişinin dini veya dünyevi bir hususta başkasına fayda vermesi mümkün olduğuna göre, başkasına lütuf olan şeyi yapmasına ne engel olabilir?”*

Kişinin, bir başkasını, mükellef olduğu hususlarda alet vs. ile imkân sahibi kılması mümkündür ve bu şekildeki bir yardım, temkin yerine geçer. Bunun aynısı lütuflar için de pekâlâ geçerli olabilir. Temkin ve yardım hususunda Allah’tan talepte bulunmak O’na yönelmenin iradiliğini geçersiz kılmadığı gibi, lütuflar da geçersiz kılmaz.⁵¹⁴ İbn Metteveyh bu maddede, fiilin diğer bir fiil üzerinde yapısı itibariyle bıraktığı etkiden hareketle insanın da lütfun faili olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünerek Kadı’ya destek verir.⁵¹⁵ Kadı’nın yönelttiği diğer soru şöyledir:

⁵¹³ Ebi’l-Mü’in en-Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, Tah. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara, 2003, c. 2, s. 328-329.

⁵¹⁴ Kadı bu argümanla temkin üzerinde sağlanmış olan görüş birliğini lütfu kıyas ederek sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. İnsanların birbirlerini aletler vs. ile imkân sahibi kıldığının bilinmesi onların aynı hususlar (temkin) için Allah’a yönelmelerine bir sakınca doğurmadığı gibi, insanların fiilleriyle başkasına lütufta bulunmaları da bunun (lütuf) için Allah’a yönelmelerine bir engel teşkil etmez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 48.

⁵¹⁵ Mükellefin fiilinin başka bir fiili yönlendirmesi (dai) mümkün olduğu gibi başkasının fiilinin de bu ölçüde gerçekleşmesi imkânsız değildir. Dolayısıyla Allah’ın fiili, lütuf ve dai fonksiyonu icra ettiğine

- 2- “Onlar, kişinin fiillerinin başkası için mefsedet olabileceğini kabul ettiklerine göre başkası için maslahat olmasına ne engel olabilir? Kişinin sözleriyle, başkasını yükümlülüklerini yerine getirmeye sevk etmesi mümkün olduğuna göre fiiliyle lütuf olacak şekilde bunu yapmasına ne engel olabilir?”⁵¹⁶

Kadı açısından bu argüman yeterince açıktır. Başkasını, mükellefiyetlerini yapmamaya çağırmak suretiyle, mefsedet olarak kabul edilebilecek bir fiille sevk etmek ne kadar mümkün ise, mükellefiyetlerini yapmaya çağırmak suretiyle lütuf olarak kabul edilebilecek fiille sevk etmek de o kadar mümkündür. İbn Metteveyh, meseleyi bir örnekle izah eder. Ona göre Zeyd’in fiilinin Amr için mefsedet olması imkânsız olmadığına göre onun için lütuf olması da imkânsız değildir. Kaldı ki öğüt ve nasihatle taat yolunu seçen birçok insanın, bu öğüt ve nasihatlerin olmaması durumunda bu yolu (taat) seçmeyeceği bilinmektedir.⁵¹⁷ Aynı örneği getiren İbn Murtazâ da mükellefin fiilinin başkasına lütuf olması için herhangi bir engel görmemektedir.⁵¹⁸

Ebu Haşim, babasının bu konudaki görüşünü tashih etmiş, onun, yanlışlığı açık olan bu görüşü benimsemesine ihtimal vermemiştir. Ona göre Ebu Ali, bu düşüncüyü

göre O’nun dışındakilerin fiillerinin de böyle olmasına bir engel yoktur. İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 329.

⁵¹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 48. Bununla birlikte Kadı için fiillerinin başkasına lütuf olduğunu mutlak anlamda savunabileceğimiz yegâne fail Allah’tır.

⁵¹⁷ Öğüt ve nasihatın başkası için lütuf olduğunun tespit edilmesi, nübüvvetin de hasen oluşunun illeti olarak görülmektedir. Peygamberlerin ümmetlerine teklife ilişkin hususlarda yaptıkları uyarıların lütuf olarak görülmesinin temelini oluşturan bu yaklaşım, fiilin davranışlar üzerindeki etkisine dikkat çekmesi yönüyle rasyonel, Allah’ın yardımını konu edinmesiyle ahlaki bir açıklamadır. İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 329.

⁵¹⁸ İbn Murtazâ, *Kalâid*, s. 107.

yeterince işlemeden ele almıştır.⁵¹⁹ Ebu Haşim’e göre lütuf, Allah’ın fiili olabileceği gibi Allah’ın dışındakinin de fiili olabilir.⁵²⁰ Ancak Allah’ın fiili olan lütuflarda dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar bulunur. Ona göre bu lütuflar idrak edilmelidir, hasen olmalıdır, vacip olmalıdır, tek vakitte olmalıdır ve temkin yönleriyle mümeyyiz olmalıdır.⁵²¹

Allah’ın fiili olan lütuf, tekliften önce, teklifle beraber ve tekliften sonra olmak üzere üç vakitte gerçekleşebilir.⁵²² Allah’ın, içinde kulun salahının olduğunu bildiği her şeyi lütuf olarak gören Mu’tezile, teklife ilişkin alanların tamamını bu kapsamda

⁵¹⁹ İfade şöyledir: *انما ذكر ذلك علي طريق البور لا علي سبيل الاعتقاد* Sözlükte “işlenmemiş olmak, sonuç vermemek, başarısız olmak” anlamlarına gelen *bûr* kavramının hüküm aşamasına gelmemiş ham fikirler için kullanıldığı söylenebilir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 48. *el-Mecmu*’da ise Ebu Haşim’in, onun bu görüşe *sebr* yoluyla ulaştığına dair ifadesinden söz edilir. İbn Metteveyh, *el-Mecmu*, c. 2, s. 328; Sözlükte “inceleme, tetkik” anlamlarına gelen *sebr*, tek başına kullanıldığı gibi “parçalara ayırmak” anlamındaki *taksim* ile birlikte *sebr ve taksim* şeklinde de kullanılmaktadır. Daha çok kalam ve cedel eserlerinde kullanılan bir akıl yürütme türü olarak *sebr ve taksim* bir konudaki muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) daha sonra birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Mesela, “Âlem ya hâdis veya kadimdir; kadîm olmadığı ispat edildiğinde zorunlu olarak hâdis olduğu anlaşılır” denilir. *Sebr* yoluyla gerçekleştirilecek akıl yürütmenin güvenilirliği noktasında farklı görüşler olmakla birlikte, “bütün ihtimallerin tüketilmesi”nin büyük önem arz ettiği ifade edilmektedir. Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, İstanbul, 2009, c. 36, s: 255-256. Buradan hareketle Ebu Ali’nin lütuf fiilini sadece Allah’a hasretmek gerektiği düşüncesine kail olduktan sonra, *sebr* yoluyla başkası için kabul edilemez olduğu fikrine vardığı söylenebilir. Bu durumda Kadı’nın “yeterince işlenmemiş, ham” anlamındaki *bûr* kavramı ile İbn Metteveyh’in bir istidlal yöntemi olarak *sebr* yoluyla Ebu Ali’nin bu düşünceye vardığı yönünde Ebu Haşim’den naklettikleri haberlerden Ebu Ali’nin seçenekler üzerinde yeterince çalışmadan malum sonuca vardığı söylenebilir.

⁵²⁰ Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, c. 2, s. 329.

⁵²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 49.

⁵²² Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 520. Lütfun teklifle zamanlama itibariyle ele alınması doğrudan vücbiyet konusuna girmektedir. Zira tekliften önce, sonra veya teklifle olmasına göre lütfün aldığı hüküm değişmektedir. Lütfun vücbiyetinin kriterleri problemi konusunda bu konu detaylandırılacaktır.

değerlendirmiştir. Kudreti yaratmak, akli ikmal etmek, delilleri göstermek, mefsedetten kaçınmayı ve salaha yönelmeyi sağlayacak aletlerin vs. tamamı lütuftur.⁵²³ Teklif, peygamberlerin gönderilmesi, şeriatlerin konulması, hükümlerin tanzimi, doğru yola ulaşmak için yapılan uyarılar da ilahi lütuflardır.⁵²⁴

Mükellefin kendi fiilinden olan lütuf kapsamına, ibadetler ve Allah'ı bilmeye (marifetullah) götüren düşünceler girer.⁵²⁵ İbadetlerin vacip ve nafileler olarak lütuf olması *haber* ile sabit olur.⁵²⁶ Marifetullah, akli vacibatları yapmada ve haramları terk etmedeki misyonu sebebiyle lütuf değeri kazanır.⁵²⁷ Bu nedenle Kadı, Allah'ın birliğini ve adaletini bilmeyi, mükellefin fiilinden olan lütuf olarak kabul etmiştir.⁵²⁸

⁵²³ Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, c. II, s. 205.

⁵²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 49.

⁵²⁵ Bu yönüyle lütuf, ibadetlerle ilişkisine göre vacip, mendup, müstehab olarak da tasnif edilebilir. Cübbâîler, vacipte olan lütfun vücubiyet konumunda olması, nafilde olan lütfun da nafîle konumunda olması gerektiği hususunda farklı düşünmemektedirler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 50; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, c. 2, s. 205.

⁵²⁶ Kadı vacipler gibi nafilelerin de lütuf oluş gerekçesini bir örnekle izah eder. “*Nasıl ki mükellefin halinden bir iş/olay gerçekleştiğinde, emaneti iade etme ve borcunu ödeme gibi kendisine vacip olanı seçeceği, o (iş) olmadığında onları seçmeyeceğini bilmeye bir mani yoksa bunun gibi, (lütuf) türünden bir takım olaylar sayesinde kişinin insanlara ihsanda ve iyilikte bulunacağını, şayet onlar olmazsa bu tür fiilleri seçmeyeceğini bilmeye de bir mani yoktur. Bu nedenle bu fiillerin nafileler kapsamına girmesini kabul etmeyen kimse ile vaciplere girmedigini kabul etmeyen kimse arasında bir fark bulunmamaktadır.*” Birinci örnek (emaneti iade ve borcun ifası) yapılması zorunlu olan bir iş olarak vacipleri, ikinci örnek (insanlara yardım) yapılması isteğe bağlı olan nafileleri anlatır. Buna göre Kadı, nafilelerin de vacipler gibi aynı gerekçe sebebiyle lütuf olduğunu ifade etmektedir. Nafileler de vacipler gibi, kişinin sayesinde iyi olanı seçeceği, kabihten kaçınacağı, aksi halde bunları yapmayacağı lütuflardır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 46-47.

⁵²⁷ İbni Emir, *El-Kâmil fî usûli'd-dîn*, c. 2, s. 760. Allah'ı bilmeye sevk eden düşünme lütuf olduğu gibi, bu bilginin kendisi de bireysel ve sosyal sorumluluklarımızı ifa etmede muharrik unsur oluşuyla lütuf değeri kazanır. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 317.

⁵²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 93.

Mükellefin fiilinden olan lütuf, genel anlamda zararı def etme anlamında kabul edilmiştir. Çünkü mükellef her ne zaman bu fiili yapsa vacibi yapmaya daha yakın olur ve o sayede karşılaşacağı zarardan kurtulmuş olur. Allah'ın fiilinden olduğunda ise illeti kaldırma anlamında işlev görür.

Aslında Allah'ın fiili olan lütufla insanın fiili olan lütfu kesin olarak birbirinden ayırmak her zaman mümkün değildir. Mesela fıtratın, insani varlığın özü oluşuna karşın, Allah'ın varlığının fıtratımızda verili olarak bulunması, iyiliğe doğru temayülümüzde birden çok müessirin etkisini gösterir. İyi ve doğru olana meyleden fitri yapımızın mutlak faili olmak bakımından Allah'ın, lütuf olarak sadır olan ahlaki eylemlerimiz üzerindeki etkisini göz ardı etmek, bu etkiyi yegâne müessir olarak kabul etmek kadar yanlış görünmektedir.

Allah'ın ve mükellefin fiilinin dışında olan lütfu gelince, bu, üçüncü şahıslar için geçerli olan lütuftur. Yani mükellefte başka mükellefler için lütuf olmasıdır. Temkin şeklinde de görülen bu lütuf, mükellefin başka bir mükellefe sağladığı imkâna kıyas edilmiştir.⁵²⁹ Burada teklif, lütfun gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet fail bunu yerine getirirse, mükellef, lütuf olan fiilden sorumlu tutulur. Bunu yerine getirmediği zaman, bu sebeple ondan teklif kaldırılır.⁵³⁰ Bu lütufta aranan temel şart, meydana geldiğinde lütuf olduğunu bilmeye imkân verecek bir zaman ve niteliği haiz olmasıdır.⁵³¹

Üçüncü şahıslar için gerçekleşen lütufta, başkasının maslahatı gözetilerek kişiye bir zorunluluk yüklenemeyeceği temel bir ilke olarak kabul edilir. Bu anlamda zararı

⁵²⁹ Mennâî, *Usûlü'l-akâdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 299.

⁵³⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 331.

⁵³¹ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 721; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 50.

gidermek, başkasını değil kişinin kendisini ilgilendiren bir sebebe dayanmasıyla bağlayıcılık ifade eder. Peygamberlerin konumu buna bir örnektir. Mu'tezile, peygamberlerin başkası için risalet görevini yüklediği düşüncesini kabul etmez. Onlara göre Allah Teâlâ, resullere, ümmetin yararı için şeriatı uygulamayı vacip kılmış değildir. Zira vucubiyet, başkasıyla değil, ancak kendisiyle alakalı bir husus sebebiyle gereklilik arz eder.⁵³² Şeriatın doğurduğu meşakkati göğüslemede ve gereklerini yerine getirmede, peygamberin kendisi için bir lütuf vardır. Peygamber için maslahat olduktan sonra, buna bağlı olarak ümmet için maslahat olur. Dolayısıyla üçüncü şahıslar için lütuf olan bir fiilin birinci şahıs için zorunlu olması, ancak birinci şahsın maslahatı diğerlerinin maslahatına taalluk etmişse doğru kabul edilebilir. Buna göre başkasının maslahatı için birine lütfun vacip olduğu iddia edilemez.⁵³³

2.4. LÜTUFTA DEĞİŞİKLİK (BEDEL) PROBLEMİ

Lütufta değişiklik (bedel) konusu, bir lütfun başka bir lütfun yerini tutup tutmayacağı, lütufların değiştirilip değiştirilmeyeceği problemini ele alır. Bu konu temelde, lütuf olduğu kabul edilen fiillerin insanlar üzerindeki bağlayıcılıklarına dikkat çekmeyi amaçlar. Lütfun kaynaklarından sadır olan lütufların birbirlerine *bedel* olabilme koşulları, teorik yönü ağır basan bir problem olsa da mükellefin, teklifin hasen yönünü kavraması için izahı gerekli görülmüştür.

⁵³² İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 331.

⁵³³ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 331. Hasan Hanefî, bu lütfu tabiat olarak isimlendirmiştir. Hanefî, Allah ve insan dışındakilerin lütfu olarak ifade ettiği tabiat için herhangi bir gerekçe göstermez. Mu'tezile'nin lütfun kaynakları içinde saymadığı tabiatın insan eylemleri üzerindeki etkisi de yadsınamaz. Hanefî, *Mine'l-akîde ila's-savra*, c. 3, s. 502.

Kadı, lütuflar arasında bir tebdilin gerçekleşmesini prensip olarak mümkün görür. Allah'ın ya da insanın fiili olan lütuflarda gerçekleşebilecek bu tebdilde belirleyici olan delildir. Delil yok ise bu, tebdilin olabileceğine (tecvîz) işarettir. Delil var ise, olduğu yöne uygun olarak tebdil hükmü kesinleştirilir.⁵³⁴

Kadı'ya göre Allah'ın fiillerinden bir lütfun başka bir lütfun yerini alıp almayacağını gösteren bir delil yoktur. Bu da O'nun fiillerinde tebdilin hem mümkün olduğuna hem de mümkün olmadığına bir delil olur. Buradan, 'Allah'ın, amaçladığı şeyler açısından başka bir şeyi o şeyin yerine koyması mümkündür' sonucuna ulaşılabilir. Sözelimi, şayet isterse, gönderdiği nebi yerine başka birini göndermesi mümkündür.⁵³⁵

Mükellefin kendi fiili olan bir şeyin ibadetler bağlamında Allah'ın fiili olana bedel olması caiz değildir. Şayet bizim bir fiilimiz lütuf oluşu yönüyle mesela namazın yerine geçseydi, Allah'ın buna dair delil beyan etmesi gerekirdi. Mesela üçlü kefaretlar böyledir. Şayet dördüncü bir kefaretlar üçlü kefaretlardan birinin yerini tutsaydı, diğer üç kefaretlar gibi ona dair de beyanın olması gerekirdi. Bunun aynısı nafiler için de geçerlidir.⁵³⁶ O halde lütufların tebdili hususunda temel ilke, bizim fiillerimizden birinin vacip olan bir fiilin yerine geçmesinin ancak delille sabit olmasıdır. Bu delilin de mükellef tarafından bilinmesi gerekir. Kadı durumu şöyle özetlemektedir: *Şayet, Allah Teâlâ bazı fiilleri bizim için vacibin yerine koysaydı, ona dair delil getirmesi gerekirdi. Biz de böylece onun varlığıyla vacibin sakıt*

⁵³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 51.

⁵³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 52.

⁵³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 52.

*olduğunu, yokluğuyla da sabit kaldığını bilirdik. Oysaki durum bunun tersidir.*⁵³⁷ O halde farz olarak bildiğimiz ibadetler ne oranda delile ihtiyaç duyuyorlarsa onun yerine geçtiği düşünülen fiilin de o oranda delille tescil edilmesi gerekir.

Kadı Abdülcebbar'ın yukarıda belirlediği ilkeler çerçevesinde, Allah'ın ve mükellefin fiili olan lütuflar arasında tebdilin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bir de elemeler ve hadler üzerinden görelim.

Elemeler

Kadı'ya göre, Allah'ın acılara (*âlâm*) karşılık (*bedel*) olarak lezzet vermesi mümkündür. Mükellifin (Allah) amacı, mükellefe lütufta bulunmak olduğuna göre ona rızık verdiğinde, onun hastalıkta olduğu gibi vacipleri yerine getireceğini bilirse, o zaman lezzet ile elem arasında gaye açısından bir farklılık kalmayacağı için, lezzeti vermesine bir mani yoktur.⁵³⁸

Ancak burada şöyle bir sorun görülmektedir. Allah'ın eleme karşılık olarak yararı vermesi için ikisinin birbirine denk olması gerekir. Oysa elemelere karşılık hak edilen ivaz (bedel/karşılık), o eleme sanki gerçekleşmemiş kılar. Yarar verdiğinde ise bu yarardaki lezzet, kişi için bir ayrıcalık/avantaj (*مزیه*) olarak kalır. Bu durumda, karşılığında ivazın verildiği elemelerin değil de lezzetin avantaj olarak kişiye kaldığı yararın verilmesi gerekir. Bu şartlarda Allah'ın elem vermesini kabih olarak görmek gerekir.⁵³⁹ Kadı'ya göre böyle bir problemin ortaya çıkması için ivazın miktarı ile kişinin alacağı hakkın miktarının mukabil olması gerekir. Böyle bir durumda lezzetten bir cüz'ün, elemden bir cüz'ün muadili olabileceği söylenebilir. Ancak eğer

⁵³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 54.

⁵³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 59-60.

⁵³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 60.

o ivaz, insanları farklı düşünme eğilimlerine rağmen, seçmeye yöneltecek kadar büyük olursa, o zaman şartlar tersine döner ve Allah'ın lezzetlere bedel olarak elemeleri vermesi hasen olur.⁵⁴⁰

Hadler

Hadlerin lütuf oluş keyfiyeti haddi uygulayan ve kendisine uygulanan(lar) için ihtilaflı bir meseledir.⁵⁴¹ Burada, bizi ilgilendiren ister haddi uygulayan imam ve onun yerine geçen kimse isterse kendisine haddin uygulandığı (*mahdud*) kimse olsun, lütuf olarak kabul edildiğinde hadlerde bir tebdilin mümkün olup olmadığıdır.

Kadı Abdülcebbar, bu konudaki tartışmayı Şîî olduğu anlaşılan birinin sorduğu soru üzerinden gündeme getirir.⁵⁴² Soruya göre, Mu'tezile için hadler, -

⁵⁴⁰ Ancak burada şöyle bir argüman gündeme gelebilir. Bir ayrıcalık olarak lezzet tek başına kaldığında fazilet ve ihsan olurken, elem tek başına kaldığında zulüm olur. Her ikisinin lütuf oluşları bakımından eşitliği durumunda, Allah Teâlâ'nın lezzeti tercih etmesinin daha tercihe şayan olması gerekir. Kadı, temelde bu argümanı kabul etmekle birlikte yine de ivazın büyüklüğünün elemelerin tercih sebebi olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Ona göre buradaki durum, kişinin sahip olduğu ve değeri bir dinar olan elbisesine bedel olarak iki dinar almasına benzer.

Kadı, aklın elemelerin kişinin ıslahına lezzetten daha çok yaradığı şeklindeki bir tespiti de tamamen mantıksız görmez. Bununla birlikte Kadı, fiile çağıran dâilerin türlü türlü olduğunu, bazen bir tek arzunun ya da korkunun kişiyi eyleme sevk ettiğini; elemelere yakalandığında akıbetine dair duyduğu korku sebebiyle tövbeye yaklaşmasının muhtemel olması gibi, bolca nimete kavuştuğunda da kötülükleri yapmaya ihtiyaç duymayacağının ihtimal dâhilinde olacağını ifade eder. O halde bu şartlarda gerçekleştiğinde Allah'ın elemelere karşılık lezzeti veya bunun tersini yaparak tebdilde bulunması mümkündür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 60-61.

⁵⁴¹ Şu kadarını söyleyelim ki Mu'tezile hadlerin lütuf olduğunu kabul eder. Ancak lütfun kimi kuşattığı ve neye yönelik olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 80; İbn Murtazâ, *Kalâid*, s. 106.

⁵⁴² “Hadlerin uygulanması bir lütuf olmakla birlikte, imamın yokluğundan dolayı bu lütuflar bu zamanda kaybolmuş –kaldı ki size (Mu'tezile) göre imamın günah işlemesi mümkündür ve masum olması gerekmemektedir- ve had uygulanmamıştır.” Soru, imameti lütuf olarak gören Şia'nın imamın kayıp (mefkûd) oluşunu, lütfun yokluğu için bir delil olarak görme eğilimini yansıtır. Bkz., Tûsî,

uygulayan veya uygulanan (*mahdud*) kimse için- lütuf olarak kabul edilen bir durum olduğuna göre ve bu zamanda (yaşadıkları dönem) bunu uygulayan bir imam da olmadığına göre ortada üzerinde konuşulacak ne bir lütuf ne de onun tebdili kalır.⁵⁴³

Kadı'nın bu konuda Ebu Ali gibi düşündüğü görülmektedir. Ebu Ali, dini konularda lütuf olarak gördüğü hadlerin⁵⁴⁴ yerine başka bir şeyi koymasının Allah için imkânsız olmadığını düşünür.⁵⁴⁵ Ebu Ali'yi dini alandan saydığı hadlerin yerine başka bir şeyin konulmuş olduğu düşüncesine götüren, Mu'tezile'nin Basra kolunun dini alandaki lütfun Allah'a vacip olduğu yönündeki genel kabulüdür.⁵⁴⁶ Bu görüşüyle Ebu Ali'nin lütuf olarak hadlerin tebdilini kabul ettiği söylenebilir. Ebu Haşim ise dünyevi maslahatlarla (مصلح الدنيا) ilişkilendirdiği hadlerin dini konularda lütuf olmaması sebebiyle Allah için vucubiyet arz etmediğini, dolayısıyla onun yerine konması gereken bir lütfun olmadığını kabul eder.⁵⁴⁷

Sonuç itibariyle, Kadı ile Ebu Ali hadlerde tebdilin mümkün olduğunu kabul ederken, Ebu Haşim hadleri daha çok dünyevi maslahatlarla ilişkilendirmesi sebebiyle söz konusu tebdile mesafeli olduğunu gösterir.

2.5. LÜTFUN SIHHAT ŞARTLARI

Baştan ifade etmek gerekirse, lütuf sayılan şeyin mevcut olması gerekir. Zira olmayan şeyin çağrıda bulunma ve sakındırma işlevi görmesi mümkün değildir.

Tecrîdi'l-akâid, s. 135. Ancak Kadı'ya göre imamın mefkud oluşu sebebiyle had cezasının uygulanamaması, Allah'ın onun yerine başka bir lütuf vermediğinden emin olmamızı gerektirmez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 62.

⁵⁴³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 62.

⁵⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 63.

⁵⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 62.

⁵⁴⁶ İbn Murtazâ, *Kalâid*, s. 105; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 288.

⁵⁴⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 62-63.

Lütfa dair bütün hükümler, bu şartın yerine gelmesine bağlıdır.⁵⁴⁸ Lütfa konu olan fiilin varlığını kabul ettiğimize göre lütfun sıhhat şartlarına geçebiliriz.

2.5.1. Lütfun Daha Önce Gelmesi (*Takaddüm*)

Lütuf ile onu takip eden fiil arasındaki zamansal ilişki çeşitli tartışmalarla ele alınan bir konudur. Lütfun, lütuf olduğu fiile *bir vakit* (وقتا واحدا) takaddüm etmesi gerektiği konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir fikir ayrılığı mevcut değildir.⁵⁴⁹ Lütfun, fiilin oluşu esnasında mevcut olmadığına dair oluşan Mu'tezili kanaat, zaten var olanın var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı şeklindeki genel bir mantık ilkesine dayanır.⁵⁵⁰

Fiilin mevcudiyetinden önce lütfun gelmesi gerektiği düşüncesi, Kadı'yı lütuftan sonra mükellefin bu lütfun sonucunu göreceği bir zamana kadar yaşamının te'hir edilmesi gerektiği kanaatine vardırmıştır. Bu bağlamda Kadı, Allah'ın namaz kılan mükellefi, namazdan sonra itaat veya isyan etmeye imkân bulacağı bir vakte kadar bırakması gerektiğine kanaat getirmiştir.⁵⁵¹ Bu şekilde mükellef, yapmak ve terk etmek arasında bir tercihte bulunma imkânına kavuşur.

Lütfun, lütuf olduğu fiile takaddüm etmesi gerektiği konusunda fikir ayrılığı olmasa da hangi oranda takaddüm etmesi gerektiği konusunda Mu'tezile içinde farklı

⁵⁴⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 343.

⁵⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 351; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, c. 1, s. 193.

⁵⁵⁰ Mevcut olan, var olmak için nasıl ki kudrete ve kendisiyle bir şeyin mümkün olduğu başka bir şeye ihtiyaç duymuyorsa, bunun gibi lütfa da ihtiyaç duymaz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 92.

⁵⁵¹ Kadı, bunu şu sözlerle ifade eder: *و لا بد من ان يبقي مكلفا وقتا يمكن ان يطيع فيه و يعصي*. Kadı'ya göre nazar ve marifet için de bu geçerlidir. Şayet Allah Teâlâ, nazar ve marifeti teklif ederse, mükellefe bunlar sayesinde yükümlülüklerini yerine getireceği “artık bir vakit” (وقتا زائد) vermesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94.

görüşler mevcuttur. Tartışma, takaddümün oranını belirleyen *bir vakit* (وقتاً واحدا) ifadesindeki muğlaklıktan kaynaklanmaktadır. Ebu Haşim'e göre lütfun bu şekilde fiilden önce gelmesinin belli şartları vardır:

- 1- Lütfun son kısmının (*cüz'*), lütuf ile amaçlanan fiilin ilk kısmına bir vakitte takaddüm etmesi gerekir.⁵⁵²
- 2- Mükellefin halinden, bu lütfun kendisi için neye yönelik bir lütuf olduğunu bilmesini sağlayacak bir zamana ihtiyaç duymayacağı bilinmelidir. Eğer buna ihtiyaç duyarsa, lütfun mükellefin onu bilmesine imkân bulacağı bir vakte kadar öne alınması gerekir. Gerekirse *bir vakit* arttırılabilir.⁵⁵³
- 3- Bu vakit, minimum mükellefin yanında işlevselliği olan en az zaman dilimini ifade etmelidir. Mükellefin kayıt altına alamadığı ölçüdeki kısa zaman dilimi dikkate alınmaz.

Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında bu *bir vakitlik* zaman diliminin takaddümü hususunda ihtilaf yoktur. Başka bir ifadeyle, onlar mükellef için gereken en kısa zamanın takaddümü konusunda hemfikirdirler. İhtilaf bu süreden daha fazlasının öne alınmasıyla ilgilidir. Ebu Ali, üzerinde uzlaşının gerçekleştiği ve muğlaklığı - mükellef için işlevsel olan en kısa zaman dilimi ile- bir nebze aşılacak bu *bir vakitten* daha fazla zamanın takaddümünü caiz görmezken, Ebu Haşim, lütfun, mükellefin onun lütuf olduğunu unutmayacağı bir zaman dilimini kapsayacak şekilde takaddüm

⁵⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94.

⁵⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 351.

etmesinin mümkün olduğunu kabul eder.⁵⁵⁴ Ebu Haşim, lütfun takaddümünü mükellefin lehine olacak şekilde geriye doğru uzatmıştır. Ona göre böyle bir lütfun bir takım şartları bulunmaktadır.

- 1- Ebu Haşim görünmeyi görüne kıyas (*kıyâsü'l-gâib 'ala's-şâhid*) metodunu kullanarak aşağıdaki örneği verir:

*Dindeki lütfun görünen âlemde ma'kul olan lütfâ bağlanması gerekir. Bizler, babanın çocuğuna lütufta bulunarak yumuşak davrandığını, çocuğunun o sayede eğitimi seçmesini sağladığını biliyoruz. Bu, eğitim vaktinden çok önce olabildiği gibi, bir vakit önce de olabilir. Bu durum aklen inkâr edilemez. Bilakis fazla bir vakit önce gelmesi lütuf olmaya daha yakın olabilir, tıpkı az bir vakit önce gelmesinin lütuf olmaya yakın olması gibi.*⁵⁵⁵

Ebu Haşim, babanın çocuğunun eğitimi için yaptığı yönlendirmenin bir vakitle sınırlandırılmayacağını, geniş bir zaman diliminde gösterdiği uğraşının da çocuğun başarısında müessir olduğunun akla yatkın olduğunu düşünmektedir.

- 2- Ebu Haşim aynı istidlal metoduyla yeni bir örnekle meramını açıklar.

*Hastalığa yakalananların pek çoğunun hallerinden, yakalandıkları bu hastalıkların, yaptıkları taatlerden önce gerçekleştiği bilinmektedir. Çünkü hastalığı bittikten sonra, uyuyabilir ve böylece teklif kendisinden kalkabilir. Ancak bu durum, hastalığı bundan sonra gerçekleşecek şeye yönelik lütuf olmaktan çıkarmış olmaz.*⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 351; Murtazâ, *Kalâid*, s. 107; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 736.

⁵⁵⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 94.

⁵⁵⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 97.

Ebu Haşim, hastalığın kendisinden sonra gelecek taatler için lütuf değeri taşıdığını, ancak bu lütfun geniş bir zaman diliminde ortaya çıktığını ifade için hastalıktan sonraki dönemi gündeme getirir. Hastalıktan sonra gelen ancak teklifin de henüz sıhhat zamanındaki gibi işlerlik kazanmadığı bu dönem, iyileşme dönemidir. İyileşme döneminin çoğu zaman kısa bir zaman dilimine sığmadığı dikkate alınırsa Ebu Haşim'in geniş zaman ısrarının sebebi anlaşılır. Dolayısıyla Allah'tan mükellefe yönelik gerçekleşen lütufların geniş bir zaman dilimini kuşattığı söylenebilir.

Ebu Haşim, düşüncesini desteklemek için ayetle delil getirir: “*Görmüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belaya çarptırılıp imtihan ediliyorlar. Buna rağmen ne tövbe ediyorlar, ne de ibret alıyorlar.*”⁵⁵⁷ Allah Teâlâ, insanların itaat etmeleri için, bu itaatlerinden çok zaman önce lütuf olmak üzere bela ve musibet indirmektedir.

3- Ebu Haşim'in getirdiği bir diğer delil namaza ilişkindir.

Ona göre namazın kötülükler ve çirkinliklerin giderilmesinde icra ettiği lütuf işlevi sadece son kısma değil, tamamına şamil kılınmalıdır.⁵⁵⁸ Dolayısıyla namazın son vaktine görece takaddüm eden ilk vakitler de kötülükleri giderme bağlamında lütuf işlevi görür.

Kadı Abdülcebbar, bahsi geçtiği üzere *bir vakitten önce lütfun varit olmasının mümkün olduğu konusunda*⁵⁵⁹ Ebu Haşim'in görüşünü benimsemiştir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Tevbe, 9/126.

⁵⁵⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 97.

⁵⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 50, 98-99.

⁵⁶⁰ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 736.

Kaynağı kim olursa olsun, mükellefi vacibi/haseni yapmaya, yasakları/kabihi terk etmeye çağrı fonksiyonu olan lütuf türlerinin tamamı, insanın ihtiyaç duyduğu asgari zaman dilimlerinden geçerek pratik bir karşılık bulur.

Lütfun, lütuf olduğu fiile takaddümünü *bir vakit* ile sınırlamayıp bundan da önceki bir zamana yayma düşüncesini, spesifik mülahazaların etkisiyle sadır olan fikirler olarak görmek mümkündür. Ancak bunu, temelde Ebu Haşim-Kadı çizgisinin, mükellefin fiili olarak gerçekleşen lütfu geniş bir icra alanı bırakmaya yönelik çabası olarak görmek daha uygundur

2.5.6. Lütfun İyi (*Hasen*) Olması

Kadı Abdülcebbar'a göre hasen (iyi), yapılmasıyla yerginin hak edilmediği fiildir.⁵⁶¹ Hasenin yergiyi hak etmemek üzerinden açıklanmasıyla hasenlik niteliği, nispeten daha dar bir alan olan övgünün hak edildiği fiilin dışına alınmış, böylece yerginin hak edilmediği fiil de hasen kapsamına alınmıştır. Buna göre mübah gibi övgüyü gerektirmeyen fiiller de hasenin anlam alanına dâhil edilerek daha geniş bir çerçeve çizilmiştir.⁵⁶²

Mu'tezile'nin hüsün-kubuh teorisine uygun olarak Kadı, hasenlik ve kabihliği şeylerin değil fiillerin zait sıfatı olarak kabul etmiştir.⁵⁶³ Dolayısıyla hasenlik ve kabihlikten her söz edilen yerde, aslında bir fiilden bahsedildiği söylenebilir. Fiillerin zait nitelikler üzerinden değere konu olması, bu değerlere göre fiil kategorilerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kadı'nın yaptığı fiil tasnifinde hasen fiiller, yapılması

⁵⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 29; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 91.

⁵⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 45.

⁵⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 28.

veya terk edilmesi ne övgü ne de yergiyi gerektiren (*mübah*);⁵⁶⁴ yapıldığında övgüyü gerektiren ancak yapılmadığında yerginin gerekmediği (*tafaddul/nedb*);⁵⁶⁵ yapıldığında övgüyü yapılmadığında ise yergiyi hak ettiren (*vacip*) şeklinde kısımlara ayrılır.⁵⁶⁶

Allah'ın bütün fiilleri, Mu'tezile'nin adalet tanımında da belirtildiği üzere hasendir ve O, kabihî yapmaktan münezzehtir.⁵⁶⁷ Allah'ın fiilleri, değer bakımından nötr kabul edilen mübah kategorisine girmez.⁵⁶⁸ Çünkü Allah'ın başkası için yarar ifade etmeyen fiillerde bulunması düşünülemez. O, yararlanmaktan beridir ve fiilleriyle mutlak anlamda yararlandırma gayesi güder.⁵⁶⁹ Dolayısıyla Allah, fiillerini tafaddul ve ihsan olarak icra ettirir.⁵⁷⁰ İnsanların fiillerine gelince, hasen oluşu bakımından bazı yönlerden Allah'ın fiillerinden ayrışır. İnsanların yararlanmak ve yakın ya da uzak vadede kendisinden bir zararı gidermek için gerçekleştirdikleri hasen fiiller, Allah için söz konusu edilemez.⁵⁷¹ Bu nedenle Allah'ın yaptığı lütufların hasen oluşu, yalnızca başkası için tahakkuk eder.⁵⁷²

⁵⁶⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 45.

⁵⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 48.

⁵⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 52.

⁵⁶⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 66.

⁵⁶⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 327.

⁵⁶⁹ Kadı'ya göre Allah'ın hasen olan fiilleri dört kısımda hülâsâ edilebilir. Bunlar, yararlandığı için hasen olan fiiller (akıl, temkin, cansız varlıklar (cemâdât)); bizatihi yarar olduğu kabul edilen hasen fiiller (lezzet, elem, teklif); istihkaka araç olduğu için yaratılması hasen olan fiiller (ceza, yeniden dirilme) ve irade etmesi sebebiyle hasen olan fiiller (hasen olanı yapma, kabih olanı terk etme şeklindeki emir ve nehyine konu olan hususlar). Kadı'ya göre bu dört husus, kabih yönlerden uzaktır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 105-107.

⁵⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/I, s. 47.

⁵⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 107, 110.

⁵⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 110.

Lütuf ile hasen fiil, aldıkları artı nitelikler bakımından aynı konumda bulunur. Bu nedenle Kadı için, başkasına ulaştırılması gereken yararın (*hasen*) örneği lütuftur.⁵⁷³ Kadı'ya göre lütuf fiili mutlaka hasen olmalıdır.⁵⁷⁴ Kendisiyle yerginin (*zem*) hak edildiği bir fiilin lütuf olduğu iddia edilemez.⁵⁷⁵ Lütfun Allah'ın ya da kişinin fiili olması onun hasen olmasına engel değildir.⁵⁷⁶

Hasenin derecesine göre aldığı nitelikler, lütfun farklılık arz eden hükümlerinin de kaynağını oluşturur. Ancak bu hükümler Allah ve insan söz konusu olduğunda farklı nitelikler alır. *Allah'ın fiili olan lütuf bazı durumlarda vacip olur ve engellerin kaldırılması sınıfına girer. Bu (fiil), hasenliği ihtiva eder. Mükellefin fiili olana gelince, biz onu zararı def bağlamında değerlendiririz ki zarar def etmek de her halukarda vaciptir. Vaciplik, hasenlik üzerine zait bir değerdir.*⁵⁷⁷ Lütuf oluşu hasenliğe ilave bir değer olarak kabul eden Kadı, buradaki lütfun Allah ve insan için vacip kategorisine girdiğini kabul etmiştir. Dolayısıyla vacip hükmündeki lütuf, artı bir değer olarak fiilin hasen oluş veçhesini oluşturur. Bunun dışında nafileler de lütuf kapsamına girmekte ve hasen oluş niteliğine ilave değerler almaktadırlar.

2.5.2. Temkin

Lütuf ile temkin/imkân arasındaki ilişkinin, lütufla kudret arasındaki ilişki paralelinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte lütuf bazen temkinle aynı

⁵⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 166.

⁵⁷⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 33-34, 49.

⁵⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 206.

⁵⁷⁶ “Lütfun şartlarından biri hasen olmasıdır. Allah'tan veya kişiden gerçekleşen bir fiildeki bu durum açıktır.” İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, c. 2, s. 344.

⁵⁷⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, c. 2, s. 344.

bağlamda, bazen de farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Lütfun anlaşılmasında önemli bir yeri olan temkinin ayrıca ele alınması önem arz etmektedir.

“Güçlü olmak”, “güçlenmek” anlamındaki *mekune* kelimesinin tef’îl kalıbından türetilen *temkîn* mastarı, “sağlamlaştırmak”, “muktedir kılmak” ve “imkân vermek” anlamlarına gelir.⁵⁷⁸ “Sağlamlık” ve “dayanıklık üzere olmak” anlamını veren Cürcanî, bir halden bir hale geçtiği ve intikal ettiği için yolda olan kimseyi temkin sahibi olarak nitelemiştir.⁵⁷⁹ Terim olarak, fiilin kendisiyle gerçekleşmesinin mümkün olduğu kudret ve vasıtalar için kullanılmış,⁵⁸⁰ bu vasıtaların mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmesini ve illetlerini gidermesini sağladığı ifade edilmiştir.⁵⁸¹

Sadece iyiye değil, kötü fiile de imkân sağlayan temkin, bizatihi müspet veya menfi bir değerlendirme konusu olmaz, işlerlik kazandığı fiile yönelik olarak bu değeri kazanır.⁵⁸² Temkini bu açıdan, kudretin fiile dönüşmesini sağlayan aletler olarak anlamak mümkündür.⁵⁸³ Aletler, özü itibariyle kudretten farklı, ancak fiilin

⁵⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, c. 47, s. 4251; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, s. 1235.

⁵⁷⁹ Cürcanî, *Ta’rîfât*, s. 70.

⁵⁸⁰ Şerif Murtazâ, *eş-Şafî fi’l-imâme*, c. 1, s. 41.

⁵⁸¹ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 13; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, s. 20.

⁵⁸² Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 515.

⁵⁸³ Bu anlamın işlendiği ayetler için bkz., Hacc, 22/41; Nur, 24/55; Kehf, 18/95; Kasas, 28/6; Ahkaf, 46/26. Temkin, eylemin gerçekleşmesi için “uygun olan araç, gereç ve güç vermek”; ikdâr ise, sadece “güç vermek” anlamına gelir. Bu durumda, yazmak için gerekli gücü olan birinin, yazı aleti olmaması durumunda yazması imkânsızdır; ancak gerekli araçlara sahip olduğunda *temekkün* verilmiş olarak nitelenir. Askerî’ye göre kudret, ‘*acz* (güçsüzlük) kelimesinin zıddıdır; *temekkün* (yapabilir olma) ise *ta’azzür* (yapamaz durumda olma) kelimesinin zıddıdır. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın *temekkün* ile nitelenmesi caiz değildir. Zira *kâdir* sıfatı mutlak bir sıfat olduğu için Allah’ın kudretsiz olması düşünülemez. O, yazı yazma vs. için bir alete ihtiyaç duymaz. Askerî, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, s. 147.

ortaya çıkmasında kudretle aynı amaç doğrultusunda etkinlikte bulunur.⁵⁸⁴ Kadı, Allah'ın mükellefe salah ve fesat fiilinde kullanmak üzere verdiği temkinin mefsedet olduğu düşüncesini, teklif şartlarının oluşmasının, mükellefin zıt fiilleri tercih etmesine imkân veren bir donanıma bağlı olduğu ilkesinden hareketle reddetmiştir.⁵⁸⁵ Bu nedenle Allah'ın mükellefin salah olanı seçmesini irade etmesi, ona küfrü de tercih etmesine imkân veren temkini vermemesi için gerekçe teşkil etmez.

Kadı, temkini kendisi olmadan fiilin gerçekleşmediği şey olarak kabul etmiştir.⁵⁸⁶ Lütü ise, kendisi olmadan mükellefin fiili seçmediği şey olarak görmüştür.⁵⁸⁷ Buna göre lütuf, fiilin gerçekleşmesinin zorunlu şartı olan temkinin sağladığı güçten yararlanarak mükellefi hasen olanı seçmeye yönlendirir. Temkin bu yönüyle amacı gerçekleştiren araç konumundadır.⁵⁸⁸ Lütfun, mükellefin taate imkân bulması düşüncesi çevresinde dönen bir anlam olarak anlaşılmasının sebebi budur.⁵⁸⁹

Teklifin yerine getirilmesinin zorunlu ilkesi olarak temkini gören Mu'tezile,⁵⁹⁰ Allah için dindeki ilk vacibin temkin olduğu kanaatine varmıştır.⁵⁹¹ Bu

⁵⁸⁴ “Fiil, alete ihtiyaç duyduğu gibi, kudrete de ihtiyaç duyar” diyen Kadı, aletleri de kudret gibi fiilden önce, fiilden hem önce ve hem de beraber ve fiille beraber olan olmak üzere, üç kısma ayırır. Fiilden önce olan aletlere, hedefe isabet etmeden önce elde bulunması gereken yayı; fiilden önce ve fiille birlikte olan aletlere lisani ve bıçağı (kesmenin gerçekleşmesi için bıçağın kesme fiilinden önce ve beraberinde olması gerekir); fiilden önce değil de onunla birlikte olması gereken alete de yerin sertliğini (yerin sertliği daha önce değil tasarruf esnasında gereklidir) örnek verir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 408-409.

⁵⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 128-129.

⁵⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, s. 236; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 328.

⁵⁸⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 328.

⁵⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 159.

⁵⁸⁹ Abdülcebbar, *Muhtasâr fî usûli'd-dîn*, s. 259.

⁵⁹⁰ Nasrî Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 4.baskı, c. II, 1951, s. 96.

⁵⁹¹ Kamil Ahmed, *Mefhûmü'l-adl*, s. 215.

O'nun adaletinin gereğidir. Allah ma'dumu, zayıfı ve âcizi bu hal içindeyken mükellef tutmaz. Allah'ın mükellef tutması yaratma, kudret, temkin, lütuf vs. sonra gerçekleşir.⁵⁹² Anlaşıldığı gibi burada lütuf ile temkin teklifin zorunlu şartları olarak kabul edilmektedir. Cahız'a göre temkin, teklifin zorunlu şartlarından biri olmak dışında, Allah'ın göklerde ve yerde olanları kendisine müsahhar kıldığını beyan ettiği ilahi hitabın⁵⁹³ istihkak şartlarından biri olarak sadece insana bahşedilen bir yetidir.⁵⁹⁴

Temkin ile lütuf arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde tartışmalar bulunmaktadır. Ebu Ali, lütfun imkân (*temkin*) ve bildirme (*ibâne*) hükmünde olduğunu kabul eder. Kişiye neyle mükellef olduğunu bildirmeden ve ona mükellefiyetlerini yerine getireceği imkân vermeden teklifte bulunmak doğru olmadığı gibi, lütufta bulunmadan teklifte bulunmak da doğru değildir.⁵⁹⁵ Ebu Ali'nin, teklifin zorunluluğunda esas unsur olarak temkini gördüğü, lütfu ise buna benzeterek nispeten daha zayıf bir zorunluluk kaydıyla asli bir unsur olarak kabul ettiği söylenebilir. Ebu Haşim, teklifin hasen oluş şartlarının gerçekleşmesiyle, lütuf

⁵⁹² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 410.

⁵⁹³ "Göklerde ve yerde olanların hepsini bir lütuf olarak sizin hizmetinize âmâde kıldı. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir kavim için deliller vardır." Casiye, 45/13.

⁵⁹⁴ İnsanlarla diğer canlılar arasındaki farkı, yukarıda geçen ayete muhatap olma şerefine nail olmakla açıklayan Câhız, bu farkı akıl ve bilgiyi içeren istitaat ve temkin olarak açıklar. Câhız'ın göklerde ve yerde olanlar üzerinde tasarrufta bulunmayı istitaat ve temkin ile karşılık bulan bir mertebe olarak açıklaması, teshirin gerçekleşmesinde bunların zorunluluğuna inandığını gösterir. Câhız, *Kitabü'l-hayevân*, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. baskı, Mısır, 1966, c. 5, s. 542-543.

⁵⁹⁵ Teklifin hasen olmasında lütfun zorunlu olup olmadığına dair yapılan tartışmalar bağlamında görüş beyan eden Ebu Ali için lütuf, teklifin hasenliğinin zorunlu şartıdır. Ebu haşim ve Kadı için lütuf teklifin hasenliğinin zorunlu şartı değildir. Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 85 vd.

ve temkinin vacip hükmünü aldığını; lütuf veya temkinden biriyle teklifin hasen olacağını ifade etmiştir.⁵⁹⁶

Kadı, lütfun temkin mesabesinde görülmesini şartlı olarak kabul etmiş, lütuf verilmeyen kimseyi, zait bir temkine ihtiyaç duymayan kimse konumunda görmüştür.⁵⁹⁷ Başka bir ifadeyle kendisine lütfedilmeyen kimse için söylenebilecek en doğru şey, ihtiyaç duyduğu şeyi yapmak için fazladan temkine gereksinim duymadığıdır.

Kadı, temkin ile lütfu, teklifin gerektirdiği zorunlu şartlar olmak bakımından aynı parantezde görmekle birlikte,⁵⁹⁸ ikisi arasında temel bir fark görmektedir. Temkin, eylemi yapmaya da yapmamaya da güç yetirebilmektir.⁵⁹⁹ Mükellif, mükellefin teklif bağlamındaki engellerini kaldırmadığında mükellef ma'zur sayılır.⁶⁰⁰ Oysa lütuf böyle değildir. Lütuf daha dar kapsamlıdır ve onda sadece hasen olana yönelik bir yönlendirme vardır. Allah'ın kabih olana yönlendirmesi kabih yaptığı anlamına gelir ki böyle bir şey O'nun hakkında düşünülemez.⁶⁰¹ Önemli bir ayırım da Allah'ın fiile dair iradesinin lütuf ile temkinde, delillendirme bağlamında farklılaşmasıdır. Allah, lütuf fiilini yaptığında, mükelleften onu yapmasını istediğine

⁵⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 86.

⁵⁹⁷ Kendisine lütuf verilmeyen kimsenin teklifinin hasen olduğunu ifade bağlamında belirttiği üzere, teklifin hasenliğinde lütuf temkine bağlı olarak zorunlu bir unsur kabul edilmiştir. Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 82.

⁵⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, s. 424.

⁵⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 183.

⁶⁰⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 382.

⁶⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 183.

dair bir delil izhar eder. Bu yönüyle teklife benzer. Ancak temkinde onu istediğine dair bir delil sunma zorunluluğu yoktur.⁶⁰²

2.5.3. İhtiyar

Mu'tezile'nin Allah-insan ilişkisine dair düşüncesinin zorunlu kıldığı ilahi yardım, yine onların tavizsiz olarak savundukları mükellefin *muhtar* niteliğine sahip olması ilkesiyle örtüşerek realize olur. Lütuf teorisinin kabaca bu dilemmayı çözme amacına matuf olması, ihtiyara/seçim ilişkin görüşlerine yakından bakmayı gerektirir. Ancak bu konuya ilgimiz, malumatın çokluğu sebebiyle çalışmamızın sınırları oranında olacaktır.

Lütuf tanımında da belirtildiği üzere, lütfu konu olan fiilin en temel özelliği, ilcâ sınırına varmayan bir seçimi esas almasıdır.⁶⁰³ Kadı, mükellefe seçim hakkını tanımayan Mücbire'yi bu tutumları sebebiyle muhatap olarak kabul etmemiş ve onlarla tartışmayı gereksiz görmüştü.⁶⁰⁴ Kadı'nın bu konudaki kanaati açıktır. Kişinin ihtiyarını tehdit eden bütün baskı türleri lütfun sıhhatini zedeler.⁶⁰⁵

Bu çerçevede Kadı, *mûcid* ve *muhdis* olsa bile herhangi bir eylemi yapmaktan engellenen (*memnu*) kimsede lütfun gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.⁶⁰⁶ *Men* kavramını, kişinin bir şeyi seçmesine engel olan şey olarak açıklayan Kadı, engeli sonuç fiil için değil bu fiilin ortaya çıkmasını sağlayan aracı fiil için kullanmış; aracı fiilin engellenmesiyle sonuç fiilin de engellenmiş olacağını hükme bağlamıştır.⁶⁰⁷

⁶⁰² Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 145.

⁶⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 33.

⁶⁰⁴ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 520; Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 28.

⁶⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 121; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 345.

⁶⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 28.

⁶⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 158.

Yemek için başkasını davet eden şahsın evinin kapısının kapalı olması, esas amaç olan yemeğin yenmesine mani olduğu gibi, yeme eyleminin gerçekleşmesine yardımcı olan yumuşak davranıştan yoksun olması da bu amaca engel olur ve her iki durumda da davet sahibi engelleyen (*mâni* ') konumunda sayılır.⁶⁰⁸ O halde Kadı, fiilin kendisini (yemeğin yenmesi) engellemeyi değil, ona aracı olanı (kapının açık tutulması, gülüryüz) yapmayı engellemeyi *mâni* ' olmak şeklinde açıklamakla, ihtiyarın en geniş çerçevede anlaşılması gerektiğini kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla sadece teklifin bizatihi engellenmesini değil, gerçekleşmesini sekteye uğratacak istenmeyen herhangi bir dahlin olmasını da mükellefin lütuf hususunda *memnu* ' sayılması için yeterli görmüştür.

Mükellefin muhtar niteliği için başvurulacak temel kavramlardan biri de *ilcâ*dır. Ebu Haşime göre *mülce* ' , iki zarara itilen birinin, bunlardan en az zararlı olanı (الادون) en çok zararlı olana (الاعظم) tercih etmesidir.⁶⁰⁹ *Mülce* ' durumunda olan kişi en az zararlı olanı tercih etmek durumunda kalmışsa bile, teoride iki seçenek arasında kalmış ve ihtiyarını tamamen tüketmemiştir. Mesela ölü eti yemek zorunda kalan kimsenin durumu buna benzer. Çünkü yemediğinde şiddetli açlığın ölümü kaçınılmaz kıldığını, yediğinde ise helali ihlal ettiği için günah işleyeceğini bilen kişinin yemekten başka çaresi kalmaz.⁶¹⁰ İki kabih arasında kalan böyle birinin teklifi, ihtiyar şartlarının olgunlaşmaması sebebiyle sahih değildir.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 158

⁶⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 157; XI, s. 388.

⁶¹⁰ Ebu Haşim, *el-Üşrûseniyyâtî's-sâbite* ' adlı eserinde (söz konusu eser mefkuddur) verdiği tanım şöyledir: "İlcâ öyle bir şeydir ki kâdire yapıldığında onu yaptığı veya yapmadığı veyahut terk ettiği fiil sebebiyle övgüyü hak edemez hale getirir." Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 157. Kadı'ya göre ilcâ durumundaki kişinin teklifinin sahih olmamasının sebebi, zorlama altında yaptığı eylemin övgü ve

Kadı, ilcâyı *men'* yoluyla bir de *menfaat* ve *zarar* yoluyla gerçekleşen olmak üzere iki kısımda değerlendirir.⁶¹² Daha açık bir ifadeyle kişi, fiil kendisine zarar değil de yarar getirdiğinde, kendisini daha büyük bir zarardan kurtardığını bildiğinde veya bunu zannettiğinde ve başka türlü yaptığında engelleneceğini bildiğinde *mülce'* kabul edilir. Yaptığı şey hasen de olsa bu sebeple övgüyü hak etmez.⁶¹³

Kadı'nın lütuf teorisi, onun *ilcâ* teorisiyle çatışmaz.⁶¹⁴ Lütfun yönlendirici nedenlerin etkisiyle kişinin kaçınılmaz şekilde fiili yapmasına sebep olduğu durumlarda bile,⁶¹⁵ *ilcâ* ile aralarında temel bir fark bulunmaktadır. O da lütfun failin seçimini esas alması, *ilcânın* ise buna engel olmasıdır. Bu nedenle Kadı, *mülce'* durumunda olan birinin, sayesinde masiyeti yapmadığı veya taati yaptığı şeyi lütuf olarak saymamıştır.⁶¹⁶ Çünkü lütufta esas ilke olan seçim hürriyeti⁶¹⁷ burada ihlal edilmiştir.

İlcâda teorik de olsa kabul edilen insan hürriyeti, kişinin *mahmul* (yüklenmiş) olduğu durumlar için geçerli değildir. *Mahmul* olan kişide *ilcâ* öyle bir aşamaya varır

yeriye konu olmamasıdır. Teklifte amaçlanan şey de kişinin en yüksek sevap derecelerine ulaşması olduğuna göre, övgü ve yergiye mahal olmayan eylemlerle buna erişmek mümkün değildir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 386.

⁶¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 283, 387.

⁶¹² Engelleme (*men'*) yoluyla *ilcânın* örneği, birinin padişahı tahtından indirmeye girişmesi veya padişahın yanında (padişahın) kızıyla zina ettiğinde engel olunacağını ve öldürüleceğini bilmesidir. Böyle biri söz konusu işi yapmamaya zorlanmış olur. Fayda ve zarar yoluyla *ilcâya* gelince bu, birinin ayaklarının altında hazine olduğunu bilmesine benzer. Zira bu kişi onu çıkarmaya ve ondan yararlanmaya zorlanmış olur. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 216.

⁶¹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 33; VI/1, s. 148.

⁶¹⁴ Schwarz, *a.g.m.*, s. 277.

⁶¹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 44.

⁶¹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 121.

⁶¹⁷ Hourani, *Islâmic Rationalism*, s. 106; Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, s. 132-133.

ki onu fiili sebebiyle kınanmaktan ve cezalandırılmaya müstahak olmaktan çıkarır.⁶¹⁸ Övgü ve yerginin anlamsız olduğu ve failin *mahmul* olan kişiden daha güçlü şekilde etkilendiği bir diğer durum da *ızdırâr*dır. Kadı, mecbur bırakılmış (*muzdâr*) olan kişiden sadır olan fiili doğrudan başkasına nispet eder.⁶¹⁹ Bu çerçevede o, sevaba erişmenin temel koşulu olan istihkak şartlarının oluşması için fiillerin, *ikrah*, *ilcâ*, *haml* ve *izdirâr* şeklinde ortaya çıkmasını kabul etmez.⁶²⁰ *Memnu*’ olmanın zıddı olan *muhallâ* durumu, kişinin seçme özgürlüğünü haiz niteliğini ifade eder.⁶²¹ Kadı, mükellefin yükümlülüklerini yerine getirmesinde *tahliye* ile lütfu aynı seviyede görür.⁶²² Teklif nasıl ki lütfu gerektiriyorsa aynı şekilde *tahliyeyi* de gerektirir. Dolayısıyla *muhalla* durumda olmayan mükellefin lütfu sahih değildir.

Kadı’nın, insanın ihtiyarı üzerinde baskı anlamına gelebilecek durumlara dair yaptığı kavramsal tahlillerden kabaca iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, Allah’ın fiilleri, mükellef üzerinde farklı tesirler bıraktığı için, bunların tamamının aynı nitelikte olduğu söylenemez. Bu yönüyle indirgemecilikten kaçınılmalıdır. İkincisi, ihtiyarın asgari şartlarda sağlandığı durumlarda mükellefin muhtar niteliğinden, dolayısıyla lütfun varlığından bahsedilebilir. Seçme özgürlüğüne ilişkin şartların sağlanamadığı durumlarda ne lütuftan ne de ahlaki eylemden bahsedilemez.

⁶¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 125.

⁶¹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 125.

⁶²⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/2, s. 208 vd.

⁶²¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu*’, c. 2, s. 49.

⁶²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 68.

2.5.4. Bilgi

Lütfun sıhhat şartlarından biri de, mükellefin lütfu, maltufu (lütfedilen) ve ikisi arasındaki ilgiyi bilmesidir.⁶²³ Kadı'ya göre mükellefin lütfu dair bilgisi, esasen teklifin hasen oluş şartıdır.⁶²⁴ Mükellefin yükümlü tutulduğu şeye dair tafsili ya da icmalî bir bilgiye sahip olmaması, teklifin geçersiz olmasına neden olur. Zira yükümlü olduğu ile yükümlü olmadığı şey arasındaki ayırımı, bu bilgi sayesinde yapabilir.⁶²⁵ Kadı, yükümlülüklerin ayırımına imkân tanınması sebebiyle bilgiyi temkin konumunda görür.

Lütfun şartlarının tamamlanması için gerekli görülen sahih bilgiye, mükellef her durumda sahip olmayabilir. Böyle bir durumda, fiilin mükellef için lütuf olmasını sağlayacak diğer bilgi kategorileri devreye girer. Bu açıdan Kadı, zan ile temkini bilginin yerine geçebilecek iki unsur olarak görür.⁶²⁶ Hatırlanacağı üzere babanın, çocuğunun eğitime katkı sağlayacağını zannettiği şeyle destek vermesi, lütfu bulunması şeklinde değerlendirilmişti.⁶²⁷ Dolayısıyla zan burada, lütfun gerçekleştiği şeyin özüne ilişkin bir bilgiyi değil, mükellefin lütfu dair bilgisel yakıştırmalarına ilişkin değerlendirmesini ifade eder.

⁶²³ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 345.

⁶²⁴ Kadı'ya göre şayet teklif ettiği şeydeki amacın ancak bu fiili bildirmesi ile tamamlanacağını ve böylece mükellef olduğu şeyi yapacağını biliyorsa, Allah'ın yükümlülüklerini yerine getirmesi için bunu mükellefe bildirmesi gerekir. Ancak bilgilendirme zorunluluğu, vacip olmayan ilk teklif için geçerli değildir. Dolayısıyla Kadı, vacibe götüren şeyin bildirilmesini de vacibin bildirilmesi gibi gerekli görür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 70

⁶²⁵ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 718; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 11-12; Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67.

⁶²⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 345.

⁶²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 32.

Zannın bilginin yerini tuttuğu bu süreçte, zan ile gerçek bilgi arasında belirgin bir farklılığın olması durumu değiştirmez. Böyle bir durumda zan itibare alınır: “*Kişi lütfu bildiğinde, lütuf bilgiye değil, bilinene (ma’lûma) ilişkin olur. Eğer (lütuf) zannedilmişse, o zaman lütuf zannın kendisidir.*”⁶²⁸ Kadı, kesin bilginin mümkün olmadığı durumlarda, şeylerin hakikatine dair kesin bilgiyi değil de o bilgiye yakın sayılabilecek bilgi türünü (zan) lütuf kabul etmekle, bir taraftan kişinin lütuf bağlamındaki eylem alanını genişletmiş, diğer taraftan sahih bilginin subjektif tasarrufların tesiriyle determine edilmesinin önüne geçmiştir. Ona göre zanneden, zannını kesinlik vurgusuyla dayatamaz. Çünkü zannedilen (maznun), zannın hilafına olabilir.⁶²⁹ Bu nedenle zanna dayalı böyle bir lütuf Allah için söz konusu edilemez.

Temkinin lütuf bağlamında bilginin yerini tutmasına gelince, Kadı’ya göre bu durum, esas itibariyle kişinin diğer bir fiile yönelik gerçekleştirdiği lütufta düşünülebilir.⁶³⁰ Lütfu bilmeye imkân bulması, kendisine bilen hükmünün verilmesi için yeterlidir. Dolayısıyla lütfu dair bilgiyi mümkün kılan şartları değerlendirmemesi, sorumluluğu kişiye yükler. Kadı, bilgiye erişim imkânının varlığını, inanmayanların o lütuftan mesul tutulmaları için bir gerekçe olarak kabul eder. Şer’iyyât üzerinden durumu şöyle açıklar: “*Allah’ın kâfirleri şer’iyyâtla muhatap tutması –onların bunu ihlal edeceklerini bilsek de- caizdir. Ancak, O’na kullukta bulunmalarını hasen kılan (sebe), bunun kendileri için vacip olduğunu*

⁶²⁸ Zannın lütuf bağlamında sahih bilginin yerini alması, esasen Mu’tezile’nin yarar ve zarara ilişkin zannın sahih olduğu düşüncesine dayanır. Bir yarar sebebiyle hasen ve bir zarar sebebiyle kabih hükmünü zanna binaen vermek, şartların gerçek bilgiye ulaşma imkânı tanımadığı durumlar için söz konusu olabilir. Bu bilgiye ulaşıldığında zan, bilginin kendisi olur. İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 345.

⁶²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 48.

⁶³⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 346.

bilme imkânına kavuşmuş olmalarıdır.”⁶³¹ İnanmayanlarda inanmalarına imkân veren bilgi araçlarının varlığı, lütfun pratik örneği olan şer’iyyattan sorumlu tutulmalarının gerekçesini oluşturmaktadır. Bilgiye ulaşma imkânıyla, lütuf koşullarının inanmayanlar için de gerçekleştiğini ve bu imkânın kötülüklerin ve münkeratın nehyinde caydırıcı bir etkiye sahip olduğunu şer’iyyat örneğinde kabul etmekle Kadı, bilginin ahlaki davranışlar üzerindeki etkisine bağlayıcı bir misyon yüklemiş oldu. Çünkü ona göre, kötülüklerden uzaklaşmayı sağlayan husus, inanan/inanmayan bütün insanlarda koşulları yerine getirilerek pratiğe geçirilmiş bilgidir.⁶³²

Lütfun şartlarından biri olarak kabul edilen diğer bir husus da lütfun objesinin idrak (algı) edilmesidir.⁶³³ Ebu Haşim’in ileri sürdüğü bu görüşe göre idrak edilemeyen bir şey, kişi için lütuf değeri taşımaz.⁶³⁴ İdrakin bilgi konusunda işlenmesinin sebebi, onun bilgilenme yolu olarak kabul edilmesidir.⁶³⁵ Duyu araçlarının idrak (algı) merkezine ulaştırdığı izlenimlerin, zihinsel süreçlerden sonra bilgi halini alması,⁶³⁶ idrakin bir bilgi türü olarak anlaşılmasını sağlamıştır.⁶³⁷

⁶³¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 346.

⁶³² Bilginin inanmayanların dönüşümü üzerinde yegâne faktör olduğu iddia edilemese de, Kadı’nın tespitiyle, Allah’ın, sorumluluk yüklemek için yeterli bir delil olarak kabul etmesi ve (şayet geleceklerse) bu sayede gelecek olmaları, bilgiyi bütün insanlar için hem lütfâ dönüştürmekte hem de lütfun geçerliliğinin asli unsurlarından biri olarak kabul ettirmektedir.

⁶³³ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 353.

⁶³⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 353.

⁶³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 52.

⁶³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 52.

⁶³⁷ Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, 2000, İstanbul, c.21, ss: 477-478.

Kadı, idraki bilgi için ilave bir değer olarak kabul etmiştir.⁶³⁸ Buna göre bilgilenme yolu olarak idrak, i'tikat gibi idrake konu olan şeyin tek bir niteliğinden haber verir, daha ötesini ifade etmez.⁶³⁹ Oysa bilgi sahibi olmak, bilgimize konu olan şeye dair *sükûnü'n-nefs* dediği kesin bilgiyi ifade eder.⁶⁴⁰ Dolayısıyla bilgi, idraki takviye eder ve etkiler.⁶⁴¹ Mesela, sadık bir nebî bizden birisine Allah'ın bir cisim yarattığını haber verse, kuşkusuz o kişi bunu bilir. Sonra kişi onu idrak ettiğinde, ilk durumda hissetmediği bir özelliği ve hali hisseder.⁶⁴² Bu örnekten anlaşıldığı üzere idrak, kişinin yeterli düzeyde olmasa da bilgi ihtiyacını giderir ve eylemleri üzerinde belirgin bir motiv işlevi görür. Bununla birlikte bilgi ile idrak arasındaki ilişki bilgi ile irade arasındaki ilişki gibi olup zorunlu değildir.⁶⁴³ Başka bir ifadeyle idrak ve bilgi iki farklı sıfat olup, birinin bulunmaması durumunda diğerrinin mevcut olması mümkündür.⁶⁴⁴

⁶³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 52. Bağdat Mu'tezilileri, Allah'ın idrak edilebilenleri (müdrekat) müdrik oluşunu, onları bilmesi olarak kabul etmişlerdir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 168.

⁶³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 59.

⁶⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 59. Kadı'ya göre sükûn lafzı mutlak olarak kullanıldığında başka şeyler ifade edebilmekle birlikte, nefis kelimesi ile kullanıldığında (sükûnü'n-nefs) sadece ilim anlamına gelir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 234

⁶⁴¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 59.

⁶⁴² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 169.

⁶⁴³ Bir şeyi irade etmediğimiz halde onu bilmemiz veya bir şeyi irade ettiğimiz halde onu bilmeyip ona dair zanna veya bir inanca (i'tikat) sahip olmamız mümkün olduğu gibi, bilmediğimiz bir şeyi idrak etmemiz mümkündür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 52.

⁶⁴⁴ Kadı'ya göre idrak yokken bilginin bulunduğu örnek, Allah'ı bildiğimiz halde O'nu idrak edemeyişimiz, atomun ve birçok arazın varlığını bildiğimiz halde onları idrak edemeyişimizdir. İlim yokken idrakin bulunduğu örnek de, uyuyan birinin bit ve pirenin kendisini ısırıldığını hissedip onu tespit edememesi ve bilmemesidir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 169.

Ebu Haşim, lütfun idrak edilen veya idrak edilen hükmünde olması gerektiğine inanır.⁶⁴⁵ Ona göre sözgelimi âlemin yok edilmesinin (ifnâ) lütuf oluşu,⁶⁴⁶ yok oluşa şahit olmayanlar için, ancak bunun gerçekleşeceğine dair sahip oldukları bilgidir.⁶⁴⁷ Şayet, bu durum kabul edilirse o zaman lütuf, mükellefin Allah'ın yaratıkları yok etmeye kadir olduğuna dair bilgisi ile ilişkilendirilmiş olur.⁶⁴⁸ Kadı'ya göre, Ebu Haşim'in vardığı bu düşünce sadece Allah'ın fiilleri olan lütuf için geçerli olabilir, insanların fiilleri olan lütuf için geçerli olamaz⁶⁴⁹

Kadı'ya göre burada esas alınması gereken, sadece maltufa dair bilgidir. Kadı, bu durumu şöyle ifade eder: *“İdrak edilen bir şeyin lütuf oluşu, mükellefin ona ilişkin bilgisine bağlıdır. İdrakin objesi bulunduğu halde onu bilememişse, onun için lütuf olmaz. O halde sadece bu (bilginin) dikkate alınması gerekir ve (kişinin) de bu bağlamda müdrik olması gerekir ki bu durumda idrak, bilginin aracı olmuş olur. Lütuf oluşunda müdrik oluşunun ötesinde bir şart yoktur.”*⁶⁵⁰ Kadı, idrak edileni (müdrekat) değil, mükellefin bilgisine konu olan idraki lütuf kabul etmiştir. Öyle görünüyor ki idrak-lütuf ilişkisinde Kadı'yı esas ilgilendiren, objeye dair failin

⁶⁴⁵ Aslında bu konuda Ebu Haşim'den iki farklı görüş gelmiştir. Ebu Haşim, bir yerde bir şeyin lütuf olması için onun müşâhedât alanından veya onun yerine geçen bir şeyden olması gerektiğini ifade ederken, (انما تكون لطفًا إذا كان من المشاهدات أو ما حل محله) başka bir yerde bunun tersini ifade etmektedir. (ان غير المشاهدات تكون لطفًا) Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 100-101. Bizim onun idrak edilen şeyin lütuf olduğu konusundaki görüşünü esas almamızın sebebi, Kadı'nın eleştirilerini daha ziyade onun bu beyanını dikkate alarak yapmasıdır.

⁶⁴⁶ Âlemin yok edilmesinin (ifnâ) lütuf oluşu, mükellefin yükümlülüklerinin karşılığında elde edeceği sevaba, teklifin bitmesiyle kavuşacağına dair bilgisidir. İbn Metteveyh, *Tezkire*, c. 1, s. 103.

⁶⁴⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 353.

⁶⁴⁸ Ebu Haşim, kişilerin fiili olan lütfun bu kapsama girmediği kanaatindedir. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 353.

⁶⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 101.

⁶⁵⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 354.

zihninde oluşan bilgisel verilerdir. Bu verilerin eyleme çağırıcı (devai) niteliği onun lütuf oluşu için yeterlidir.⁶⁵¹

Kadı, lütfun şartlarından biri olan lütuf-maltuf ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi bilmeyi, sözünü ettiğimiz bilgi kategorileriyle açıklayarak, kişinin bilgi ihtiyacının asgari şartlarda düşünülmesi gerektiğini göstermeye çalışmıştır. Buna göre, *sükûnü'n-nefs*'ten zanna kadar, kişinin eylemi için müessir kabul ettiği bir bilgi objesi, lütfu bilebildiğinin ve ondan sorumlu tutulacağının göstergesi olarak kabul edilmelidir.

2.5.5. İrtibat (Taalluk)

İki şey arasındaki ilişkiyi ifade eden taalluk kavramını bilgi kuramında çok yönlü olarak kullanan Kadı,⁶⁵² burada lütuf ile maltuf/lütfedilen arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır.

Kadı'ya göre lütuf ile maltuf arasında bir münasebetin olması gerekir. Zira ikisi arasında bir münasebetin olmaması durumunda, lütfun genel anlamda olmasının olmamasına nispetle bir önceliği veya bir fiilde lütfun varlığının hilafına göre bir önceliği veya maltufun lütfun olduğu hususta lütfun kendisine bir önceliği kalmaz.⁶⁵³

⁶⁵¹ Bu çıkarıma imkân veren Kadı'nın şu ifadeleridir: “*Ma'lûmât (bilgi objeleri) arzulanan (bir nitelikte olduğu halde), kişi onu arzulamadığını zannederse bu, onu fiile çağırır. Bunu bilirse, onu fiile çağırır. Şayet zannederse –velevki zannettiği şey (maznun), zannının hilafına olsun- o zaman da onu fiile çağırabilir. Bu doğru olduğuna göre, idrak edilmeyen bir şeyin, -mükellef onun fiile çağırıcı bir yön (vecih) üzere olduğunu bilirse- lütuf olmasına ne engel olabilir? Bunun benzerinin idrak edilen şeyde gerçekleşmesine de bir mani yoktur.* Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 101.

⁶⁵² Aslan, *Kadı Abdülcebbar'da Kelam Yöntemi*, s. 93.

⁶⁵³ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 343.

Lütuf ile maltuf arasındaki nispet farklılık arz eder. Mesela, çocuğunun karşılaştığı hastalık sebebiyle babanın duyduğu üzüntü, yükümlülüklerini ihlal etmeye yol açmadığı zaman kendisi için lütuf olur. Yine kişinin çekindiği bir şeye karşı hissettiği korku, onu Allah'ın azabından korku duymaya sevk eder.⁶⁵⁴ Bu iki örnek, lütuf ile maltuf arasındaki nispetin olumlu seyrettiğini gösterir. Bu münasebetin olumsuz olduğu durumlar da bulunmaktadır. Mesela, namazın kötülüklerden ve münkerden nehyeden özelliğini, bazı insanlarda neredeyse nehyin olmadığı zamankinden ayırt etme imkânı kalmaz. Böyle durumlarda münasebetin varlığına tafsîlen değil icmâlen hükmedilir.⁶⁵⁵

2.6. LÜTUFTA VUCUBİYET PROBLEMİ

Lütufta vucubiyet problemi, lütufta bulunmanın Allah için bir yükümlülük olduğu, daha açık bir ifadeyle vacip olduğu düşüncesini ele alır. Allah'ın da insanlar gibi yapmak zorunda olduğu fiilleri olan bir varlık olarak telakki edilmesine yol açan vucubiyet düşüncesi, kelami fırkaların Allah tasavvurundan neşet eden yaklaşımları doğrultusunda şekillenmiştir.

İslâm Kelamı'nda paradigmalar farklılıkların temel belirleyenlerinden biri olarak Allah'ın fiillerine zorunluluk atfetme düşüncesi, güncelliğini kaybetmeyen bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmanın odağında bulunan problemin, Kelam'ın sınırlarını aşan bir boyutunun olduğu görülmektedir.

⁶⁵⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 343.

⁶⁵⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 343.

Düşünce tarihinde daha çok kötülük problemi üzerinden ele alınan ve Tanrı'yı daha iyi bir dünya yaratma taahhüdünde bulunan bir varlık olarak düşünebilme imkânının sorgulandığı meseleyi daha sonra detaylandıracağız. Bizi burada daha çok bu düşüncenin İslâm Kelam'ındaki karşılığı, özelde de lütuf teorisiyle ilişkisi ilgilendirmektedir. Vucubiyet probleminde Kadı Abdülcebbar açısından cevabını arayacağımız temel sorular şunlar olacaktır:

- 1- Vucubiyetle ne kast edilmektedir?
- 2- Vucubiyetin tarihsel ve düşünsel kökenleri nelerdir?
- 3- Vucubiyet tartışmalarında tarafların görüşleri nelerdir?
- 4- Vucubiyetin lütufla irtibatı nedir?
- 5- “Allah'ın lütufta bulunması gerekir” yargısı, temelde neyi ifade etmektedir?
- 6- Lütfun vacip görülmesinin gerekçeleri nelerdir?

2.6.1. Vucubiyet Probleminin Genel Çerçevesi

Vucubiyet problemi temelde nedensellik tartışmalarına dayanmaktadır. Şeylerin ardı sıra meydana gelişlerinin bir nedenle muallel olup olmadığına dair tartışmalarda takınılan tutum, son tahlilde Tanrı tasavvurlarını etkilemektedir.⁶⁵⁶

Bu bağlamda, Allah'ın, fiillerini herhangi bir sebebe binaen mi yoksa hiçbir sebebe bağlı olmaksızın mı işlediği sorusu; “O fiillerini zorunlu olarak işler” yahut “iradesiyle işler” şeklinde verilebilecek cevaplarla ilişkilidir. Zira evrende meydana

⁶⁵⁶ Nedensellik tartışmaları genelde insan fiilleri üzerine yapılmış ve insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu alanda yapılan birkaç çalışma için bkz., Vecihi Sönmez, “Mu'tezile'ye Göre İnsan ve Fiillerindeki Nedensellik”, *Araşan Sos. Bil. Ens İlmi Dergisi*, Bışkek, 2009, ss:211-227; Binyamin Abrahamov, “Gazali'nin Nedensellik Teorisi”, Çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât, Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), ss: 115-141;

gelen olay ve olgular arasındaki ilişkinin bizde oluşturduğu nedensellik yargısının bir benzerini Allah'ın fiilleri hakkında düşünmek, O'nun fiillerini determinasyona tabi tutmaya yol açar. Evrendeki oluşu nedensellik zinciriyle sınırlandırmama eğilimi de Allah'ın fiillerini iradi olarak gerçekleştirdiği düşüncesini besler.

Kelami ekoller Allah'ın fiillerini iradi olarak gerçekleştirdiği konusunda farklı düşünmemektedirler. Allah, fiillerini mutlak kudret ve iradesine bağlı olarak gerçekleştirir. Bununla birlikte, ilahi fiillerin mutlak kudret ve iradeye bağlı olarak gerçekleşmesinin sorgulanamaz bir Tanrı anlayışını öngörmesi, kelamcılar farklı çözümler üretmeye sevk etmiştir. Bir taraftan Allah'ın naslarla beyan edilen sıfatlarını, öte taraftan teklife muhatap olan insanın talep ve beklentilerini karşılayacak bir metafizik geliştirme düşüncesi, iki temel argüman arasında farklı konumlandırma çabalarına sahne olmuştur.⁶⁵⁷ Bütün metafizik sonuçlarıyla birlikte mutlak kudrete vurgu yapanlar ile ilahi fiilleri –kudret ilkesini korumakla birlikte- bir anlamla ilişkilendirmek suretiyle hikmete vurgu yapanların, İslâm kelimasında, Eş'arîler ve Mu'tezile tarafından temsil edildiği görülmektedir.

Allah'ın fiillerini bir anlamla ilişkilendirme eğiliminin terminolojik karşılığı, *hikmet*dir. Kur'ân'daki kullanımının da etkisiyle⁶⁵⁸ ilahi fiillere atfedilen bir değer olarak ele alınan hikmet, vücbiyet problemine dair geliştirilen görüşlerin sonuçları üzerinde doğrudan etki yapmıştır. Kaynaklarda “ince anlayış ve ilim”, “adaletle hükmetmek”, “ilim ve amelde sağlam kılmak” gibi anlamlara gelen hikmet

⁶⁵⁷ Ömer Türker, “İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı, 17, 2007, ss: 1-24; s. 3.

⁶⁵⁸ Bakara, 2/231, 251; Ali İmrân, 3/48; Nisa, 4/113; Lokman, 31/12; Sâd, 38/20.

kavramını,⁶⁵⁹ 23 farklı tarif altında ele alan Elmalılı'ya göre kavram, en geniş anlamıyla her güzel ilmi ve salih ameli ihtiva eder.⁶⁶⁰

İlahi fiillerin hikmete göre işlediğini genel anlamda kabul eden kelami ekollerin hikmetin neyi gerektirdiği, başka bir ifadeyle hikmetin neyle anlamlandırılabilceği hakkında farklı düşündükleri görülmektedir.

Eş'arîlere göre Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığı mümkündür, ancak zorunlu değildir. O'nun fiilleri herhangi bir yargıya konu olmaz. Dolayısıyla kâfirleri yaratıp mü'minleri yaratmaması, cansızları yaratıp canlıları yaratmaması veya âlemi yaratmaması mümkündür ve bu hikmetten uzak olduğu anlamına gelmez.⁶⁶¹ Eş'arîlerin hikmet anlayışları, Allah'ın fiillerini sayesinde açıklayacağımız bir anlamın/nedenin, reddine dayanır. Onlara göre ilahi fiiller herhangi bir amaca ve illete dayanmaz.⁶⁶² Fiilleri bir amaca binaen yapmak, Allah'ın o amaçla eksikliğini kapatması anlamına gelir. İhtiyaç belirtisi olan böyle bir neden ise, mutlak istiğnaya sahip Allah için düşünülemez.

Genel anlamda hikmeti kabul etmekle birlikte, bunu, illet olarak kabul edilebilecek bir anlama dayandırmamaları mutlak kudret anlayışlarından taviz

⁶⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, s. 952; Zebidî, *Tâcü'l-ârus*, c. 31, s. 512; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 96; İsfahânî, *Müfredât*, s. 126; Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsuatu keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, Mektebetü Lübnan, 1996, c. 1, s. 701.

⁶⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2, s. 916-933.

⁶⁶¹ Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, s. 167; Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s.185; İcî, *el-Mevâkıf, fî ilmi'l-keîlâm*, s. 330.

⁶⁶² Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 397.

vermediklerini gösterir.⁶⁶³ Eş'arîler, son tahlilde Allah'ın fiillerinin maksadına uygun olarak tecelli ettiğini, bu maksadın ise bizim şahit âlemde saptadığımız anlamlarla açıklanamayacak kadar yetkin olduğunu ifade ederler. Bu nedenle salah, aslah, lütuf gibi hikmet açısından gerekli olan ve aklın zorunlu gördüğü hiçbir şey, *faili muhtar* olan Allah için vucubiyet ifade etmez.⁶⁶⁴

Mâtürîdîler fiilde hikmeti, “sonucu övgüye değer olan”, “iyi bir sonuca ulaşan” şeklinde; sefehi de bunun zıddıyla açıklarlar.⁶⁶⁵ Onlara göre ilahi fiiller hikmetin gereği olarak meydana gelir. Mâtürîdî düşüncenin temel kavramlarından biri olan hikmet, bir taraftan fiilin yokluk ile varlık arasında eşit olan mümkün alandan varlık alanına geçmesini sağlayacak bir anlamı karşılama zarureti, öte taraftan ilahi fiillerin abes olarak nitelenmesi endişesini izale etmesi sebebiyle önemli bir boşluğu doldurur.⁶⁶⁶ Mâtürîdîler, ilahi fiillerin, mutlak bir kudret ve iradenin tecellisi olduğu fikrini zedeledikten, hikmetin gereği olarak meydana

⁶⁶³ Eş'arîlere göre Allah'ın fiillerinin bir illet veya hikmetle mukayyet altına alınamayacak olması, fiillerinin bir kısmında fayda ve menfaat olmayacağı anlamına gelmez. Ancak söz konusu yararların Allah için gâî illet olduğu söylenemez.

⁶⁶⁴ İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, s. 167; Nisâbü'rî, *el-Ganiyye fî usûli'd-dîn*, s. 57; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 115; Râzî, *el-Muhassal*, s. 201., Gazalî'ye göre yedi husus Allah için vacip görülemez. Bunlar: 1- Allah'ın kullarına teklif etmemesi caizdir. 2- Güç yetiremeyecekleri şeyi kullarına yükleyebilir. 3- İvaz olmadan kullarına elem verebilir. 4- Onlar için salahı gözetmesi vacip değildir. 5- Taate sevap ve masiyete ceza vermesi vacip değildir. 6- Kişi, akılla bir şeyi vacip kılamaz; ancak sem' ile bu olur. 7- Nebileri göndermek O'nun için vacip değildir. Gazalî, *el-İktisât fî'l-i'tikâf*, s. 160.

⁶⁶⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, c. 1, s. 505.

⁶⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 167.

geldiğini düşünürler.⁶⁶⁷ Hikmet, zatî bir zorunluluğu değil, zıddı cehalet olan bir durumun Allah’a yakıştırılamayacağı prensibini esas alır.

Bununla birlikte Mâtürîdîler, sefehin karşıtı olarak ele aldıkları hikmetin ve onun sonucu olan maslahatların Allah’ın fiilleri için düşünülemeyeceğini ifade ederler. Bir sebebe bağlı olarak fiillerini gerçekleştiren Allah’ın hikmetle tecelli eden fiillerinin gayesi, kullarının yararadır. Ancak bu, Allah için bir zorunluluk veya vaciplik bildirmez. Dolayısıyla hiçbir nedene dayanılarak Allah’ın fiilleri için vucubiyet kaydı konamaz.⁶⁶⁸

Mu’tezile, Allah’ın fiillerini adalet ilkesinin gereği olarak hakîm sıfatına bağlı kalarak değerlendirir.⁶⁶⁹ Adalet ve hikmetinin gereği olarak, Allah kötü olanı asla irade etmez ve yapmaz. Yaptığı her şey hasendir. Bütün fiilleri bir gayeye matuftur, gayesiz amelde bulunmak abestir ve böyle bir şey Allah için düşünülemez.⁶⁷⁰ Dolayısıyla onlar Allah’ın bütün fiillerini, bir hikmet ve gayeye matuf olarak yaptığında hem fikirdirler.⁶⁷¹ Bununla birlikte hikmetin zorunlu olduğu söylenemez.⁶⁷² Ancak hikmetin mutlak bir zorunluluğa tabi olmaması, onda bir takım sebeplerin veya maksatların bulunmasına ve bunlarla illetli olmasına engel

⁶⁶⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, Tah. H. Peter Linss, Mektebetü'l-Ezheriye, Kahire, 2003, s. 52.

⁶⁶⁸ Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, s. 58.

⁶⁶⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 512. Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 400.

⁶⁷⁰ Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh eş-Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, Tah. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413, s. 58; Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, s. 146.

⁶⁷¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 77, 156; Hikmetin sembolik örneklerinden biri sivrisineğin yaratılmasıdır. Sivrisineğin kanatlarında sağduyulu düşünenler için derin hikmetler vardır. Cahız, *Kitâbü'l-hayevan*, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahız, 1965, I, s.209.

⁶⁷² Kadı'ya göre hikmet fiili zorunlu olarak doğurmaz. Nitekim bizler sadaka vermenin iyi bir şey olduğunu bildiğimiz halde bazen tasaddukta bulunur bazen de bundan kaçınırız. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 116.

değildir.⁶⁷³ Burada illetlilik, felsefecilerin ve kelamcılarının kullandığı anlamda değildir. Çünkü felsefecilerin illet anlayışları ma'lulü gerektirir.⁶⁷⁴ İlet ile ma'lul arasındaki ilişki de bir taraftan illetin ma'lulden önce veya bitişik olmasını gerektirdiği için âlemin kıdemi düşüncesine, diğer taraftan zorunluluk ilişkisine yol açar.⁶⁷⁵ Kelamcılarının kullandıkları illet anlayışı da zorunluluğu dayatır ki bu, ihtiyarı ortadan kaldırır.⁶⁷⁶ Bu nedenle Kadı, illet kavramını terminolojik anlamıyla değil, dildeki anlamından hareketle, amaçlar ve yönlendirici nedenler (*devâi*) ile açıklar.⁶⁷⁷ Buna göre Allah'ı yaratma fiiline sevk eden, O'nun *muhtar* ve *mun'im* oluşunu zedeleyen veya onu mecbur bırakan anlamındaki illet değil, ezeli ilmine konu olan ve yaratıklara dönük amaçlar ve nedenler (*devâi*) ihtiva eden anlamındaki illettir.⁶⁷⁸ Kadı bu illeti, yaratmayı hasen yapan bir hikmet yönü olarak kabul eder.⁶⁷⁹ Bu hikmet yönünün zorunlu kılma özelliği yoktur.⁶⁸⁰ Dolayısıyla bir zorlayıcı (*mûcip*) illetten bahsedilemez.⁶⁸¹

⁶⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 146.

⁶⁷⁴ Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 231.

⁶⁷⁵ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 120. Kelamcılarının genel eğilimini tercih eden Mu'tezile'nin, fiillerine nispetle Allah'ı illet olarak görmeyip fâil, muhdîs, hakîm, fâil-i muhtâr olarak isimlendirmesi, O'nun fiillerini mutlak bir zorunlulukla gerçekleştirmediğine dair inançlarını gösterir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 118, 121.

⁶⁷⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 179.

⁶⁷⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 179.

⁶⁷⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 179.

⁶⁷⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 113.

⁶⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 114.

⁶⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 114-115.

İlahi fiillerin yaratılmasına taalluk eden hikmetin illetinin “yarar” olduğu konusunda Mu'tezile'de fikir ayrılığı bulunmamaktadır.⁶⁸² Yarar illeti, yararlanmayı değil yararlandırmayı esas alır.⁶⁸³ Allah yararlanmaktan veya yararı temin için zararı gidermekten beridir.⁶⁸⁴ Buna göre salah ve yarardan başka fiili olmayan Allah'ın, hikmetin gereği olarak kullarının yararını gözetmesi gerekir.⁶⁸⁵ Yaratmada mükelleflerden birine ibret veya maslahat olacak bir şeyin olmaması abestir.⁶⁸⁶ Dolayısıyla Allah'ın, insanların yararlanacağı fiillerde bulunması vaciptir.⁶⁸⁷ Mu'tezile, yarar ilkesini, yaratmanın illeti olarak görerek Mâtürîdîlerle aynı kanaati paylaşır.

Böylelikle Mu'tezile, Eş'arîlerin aksine, ilahi ilmi merkeze alarak rasyonel bir tutum geliştirme çabasında olduğunu göstermiştir. Ancak rasyonel tutumları gereği belirledikleri ilkeler, tenzih düşüncesinin gölgesinde şekillenmiştir. Zira onlar, ezeli ilmin insan tarafından kuşatılamayan sonsuz malumat açısını dikkate alarak, ilim sıfatına yaptıkları vurgularda indirgemeciliğe gitmemişlerdir. Bunun en önemli belirtisi, yararlandırma illetini ontolojik değil ahlaki gerekçelere dayandırmış olmalarıdır.

Mu'tezile'nin mutlak kudreti, ahlaki bir varlık olarak insanın sorumluluklarını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak anlaması, ilahi fiillerin illeti olarak gösterdikleri yarar ilkesinin çerçevesi üzerinde geniş tasarruflarda bulunmalarına kapı aralamıştır. Bu

⁶⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 162-163; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 174; Kadı Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 114; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. 1, s. 317.

⁶⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 121; Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 400.

⁶⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 108.

⁶⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 150.

⁶⁸⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 107.

⁶⁸⁷ Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 48.

doğrultuda illetin mucip (zorlayıcı) olmadığına dair Kadı Abdülcebbar’a, dolayısıyla Basra Mu’tezilesine atfen dile getirdiğimiz husus başta olmak üzere, illet olarak yararın kapsamına ve mahiyetine kadar birçok konuda Mu’tezile içinde farklı düşünceler bulunmaktadır.

Bağdat Mu’tezilesi, adalet tanımında içkin olan Allah’ın fiillerinin hasen olduğu, kendisine vacip olanı ihlal etmediği, kullarının faydasına olan şeyleri yapması gerektiği şeklindeki yargıdan, katı bir *vücûp alellah* (Allah için zorunlu olması) düşüncesine ulaşmıştır.⁶⁸⁸ Bağdat Mu’tezilileri, “mucip illet”i “yarar” olan “vücûb alellah” düşüncesini, sadece insanla sınırlandırmamış ve bütün âlemi kuşatan bir zorunluluk fikrine ulaşmışlardır.⁶⁸⁹ İnsan söz konusu olduğunda, en iyiyi (aslah) yaratmanın dini ve dünyevi alanları kapsadığına kani olan Bağdatlılar;⁶⁹⁰ âlem söz konusu olduğunda, insan için en iyi olan düşüncesinden “yaratılan için en iyi olan” düşüncesine ulaşarak Allah’ın yaratmasını, yaratılan şeyin yararına tabi kılmışlardır.⁶⁹¹ Daha sonra Gazalî’de ifadesini bulan ve dünyamızın “mümkün en iyi dünya” olduğu yönündeki düşüncenin muhtemel etkileyicileri olarak gösterilen Bağdat Mu’tezilesine,⁶⁹² birçok kesimden yoğun eleştiri gelmiştir. *Ashâbü’l-Aslah* olarak nitelenmelerine sebep olan⁶⁹³ görüşleri sebebiyle, ekole yönelik en şiddetli eleştiriler Ehl-i Sünnet tarafından yapılsa da en sistemli eleştirilerin Basra Mu’tezilesi tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı geleneğin takipçileri

⁶⁸⁸ İbrahim Yusuf, *Aslû’l-adl inde’l-Mu’tezile*, s. 294.

⁶⁸⁹ Emin, *Dühâ’l-İslâm*, c. 3, s. 45.

⁶⁹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 41; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

⁶⁹¹ Türker, *a.g.m.*, s. 4.

⁶⁹² Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 89-90.

⁶⁹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 198; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

olmak bakımından Basra Mu'tezilesinin tespitleri, daha sonra da görüleceği üzere, rasyonel temellendirme şartları dikkate alınarak daha derinlikli yapılmıştır.

Vücubiyet konusundaki tartışmalarda Mu'tezile içinde anılmaya değer diğer bir kesimi Bîşr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve onların bağluları oluşturmaktadır. Bîşr, Basra Mu'tezile'sinden Nazzam ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmişti. İnsanlar için en iyiyi yaratmanın vacip olduğuna inanan Bağdat ekolüne karşı Bîşr, en iyiyi yaratmanın O'nun için vacip olamayacağını, en iyi ve yararlı olanı (aslah) yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunuyordu.⁶⁹⁴ Lütfun vücubiyetini reddetmeleri nedeniyle *Ashâbü'l-Lütuf* olarak anılan Bîşr ve bağluları⁶⁹⁵ bu açıdan Ehl-i Sünnet ile gerekçeleri farklı da olsa aynı tarafta yer almıştır.

Ca'fer b. Harb, vücubiyet konusunda, Kadı'nın tespitiyle, "vasat bir görüş" belirtmiştir.⁶⁹⁶ Tartışmaya sevap faktörü ile katılan Ca'fer, kişinin alacağı sevaba göre vücubiyetin değişebileceğini, lütufsuz koşulların daha büyük bir sevabı ilzam edeceğinin bilinmesi durumunda Allah için vücubiyetten bahsedilemeyeceğini kabul eder.⁶⁹⁷

Bu arada Şia'nın tutumuyla ilgili de bir birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Şia mezhebi, prensip olarak Allah için vücubiyet düşüncesini

⁶⁹⁴ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 520. Aslında aslah teorisini en katı şekilde ilk defa ortaya atan Basra ekolüne mensup Allaf ve Nazzam'dır. Bağdat ekolüne mensup Bîşr, onların bu düşüncesini reddetmiş ve lütuf teorisini ortaya atmıştı. Ancak, Allaf ve Nazzam'ın ortaya atıp sonraki dönem Basralıların o haliyle kabul etmedikleri aslah düşüncesini, daha sonra Bağdat ekolü hararetle savunmuştur. Dolayısıyla Bîşr, Basra ekolünün başlatıp Bağdat ekolünün hararetle savunduğu aslah teorisini yumuşatarak lütuf teorisine dönüştürmek suretiyle yalnız kalmıştır. Aslah düşüncesinde yalnız kalan Bîşr'in lütuf konusunda da benzer bir konumda kaldığı görülmektedir.

⁶⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 191.

⁶⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 28.

⁶⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, s. 28; Yahya b. Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

reddetmemekle birlikte gerekçeleri itibariyle kısmen Mu'tezile'den ayrılmaktadır. İmamiye'den Şeyh Müfid'e (ö. 413/1022) göre vücubiyetin gerekçesi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, adalet ilkesi değil, Allah'ın kerem ve cömertliğidir. Zira adalet ilkesi, yapılmadığında zalim yakıştırmasını gerektirir ki bu hatadır. Dolayısıyla bundan başkasını yapmanın Allah'a layık olmadığı düşüncesi, onu cömertliği vücubiyetin illeti olarak kabul etmeye sevk etmiştir.⁶⁹⁸ Nasıreddin Tûsî (ö. 672/1274) için vücubiyetin gerekçesi, kendisiyle amaçlanan şeyin tahsilidir.⁶⁹⁹ Buna göre Tusî, vücubiyeti teklifle ilişkilendirerek mükellefin yararına tabi kılmıştır. Zeydiye'nin Mu'tezili eğilimli düşünürleri de benzer şekilde, vücubiyeti teklifle ilişkilendirerek kabul ederken, İmam Kasım (ö. 1029/1620) gibiler vücubiyeti reddetmişlerdir.⁷⁰⁰

Vücubiyet problemine dair yaptığımız açıklamalar iki temel eğilim ve bu eğilimlere belli ölçülerde yakın duran yaklaşımların mevcut olduğunu göstermiştir. Temel eğilimleri, her ne sebeple olursa olsun vücubiyeti kabul etmeyen Ehl-i Sünnet'ten Eş'arîler ile bunu katı bir şekilde savunan çoğunluğunu Bağdat Mu'tezilesinin oluşturduğu Aslah taraftarları belirlemiştir. Bunların yanında, gerekçeleri farklı olmakla birlikte vücubiyeti şartlı olarak kabul eden Basra Mu'tezilesi, Ca'fer b. Harb ve önceliği Zeydiye'nin aldığı Şia bulunmaktadır. Bu çerçevede Bişr, Eş'arîlere yakın görünürken Mâtürîdîler Mu'tezileye yakın görünmektedirler.

Vücubiyet problemi bağlamında ele aldığımız hususlar, lütfun vücubiyetiyle ilgili tartışmaların zeminini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle vücubiyet problemi,

⁶⁹⁸ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 59.

⁶⁹⁹ Tûsî, *Tecrîdi'l-akâid*, s. 124.

⁷⁰⁰ Abdulkâdir el-Hifâzî, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa*, Daru'l-Endülüs el-Hadra, Cidde, 2000, s. 448.

aslında kelami ekollerin lütfun vucubiyetine dair düşüncelerinin temel bulduğu bir alan olmuştur. Allah için vucup niteliği taşıyan eylemlerin, son tahlilde insanın yararına dönük yardımlar ve lütuflarla ilişkili olması, lütuf olarak belirginleştirilen yararın çerçevesi, mahiyeti ve miktarına dönük tartışmalara sahne olmuştur. Bu açıdan objesi yardım olan ve hikmetle nedenli kıldığımız ‘yarar’ın Bağdat Mu’tezilesindeki ağırlıklı ismi, “aslah” olurken, Basra Mu’tezilesinde, “lütuf” ve yakın anlamda gördükleri “maslahat” ve “salah” gibi kavramlar olmuştur. Buna göre vucubiyet problemi ile aslında lütfun vucubiyetini ve Kelami ekollerin bunun için belirledikleri temel kriterleri görmüş olmaktadır.

Genel hatları ile verdiğimiz problemin, lütuf bağlamında detaylandırılması ve Kadı Abdülcebbar tarafından nasıl temellendirildiğinin görülmesi gerekir. Bunun için öncelikle Mu’tezile içindeki temel eğilimleri belirlememiz ve Kadı’nın onlara yönelik değerlendirmelerini tespit etmemiz gerekir.

2.6.2. Vucubiyeti Delillendirme Problemi

2.6.2.1. Aslah İlkesi

Mu’tezile’nin vucubiyet düşüncesini dayandırdığı adalet ilkesi, Allah’ın fiillerinin hikmet üzere olduğu, hikmetin rasyonel karşılığının da yarar olduğu tezine dayanır.

Yararın kavramsal karşılığı salah’tır. Kadı’ya göre, aynı anlama gelen yarar veya salah kavramları Allah için kullanılamaz.⁷⁰¹ Aslah ise, en yararlı ve faydalı olan anlamına gelir. Mu’tezile içinde Allah’ın salahı yapması gerektiği ile ilgili önemli bir

⁷⁰¹ Kadı’ya göre salah ve yarar, aynı anlamı ifade eden iki terimdir. Bu nedenle yarar olarak bilinen her şey salah, salah olarak bilinen her şey de yarardır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 50.

ihtilaf bulunmamaktadır.⁷⁰² Tartışma, aslahın Allah için zorunlu görülüp görülemeyeceğine ilişkindir. Dolayısıyla aslahın vacip olduğu görüşünü Mu'tezile'nin tamamına atfetmek mümkün değildir.⁷⁰³ Bu genelleme, ancak dini konular için doğru olabilir.⁷⁰⁴

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki en önemli tartışma konularından biri olarak gösterilen aslah konusunun problem teşkil eden yönü, şu soruyla belirginleştirilebilir. İnsanların yararına dönük fiillerde bulunmayı Allah için vacip görmenin illeti nedir? Ya da Kadı'dan hareketle söyleyecek olursak, lütfun Allah için vacip olmasının illeti nedir?⁷⁰⁵ Bu sorulara verilecek cevap, Mu'tezile'nin vacip kavramına yüklediği anlamla doğrudan ilgilidir. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ihtilafın daha iyi anlaşılabilmesi için onların Allah'ın fiilleriyle ona dayanak kıldıkları vacip kavramına dair görüşlerine göz atmamız gerekir.

Mu'tezileye göre Allah'ın bütün fiilleri hasen olmakla birlikte temelde iki kısımda değerlendirilebilir.

- a- Hasenliği üzerine zait bir niteliği olmayan fiiller. Bu fiillerin örneği, hak edilen ikâptır.
- b- Hasenliği üzerine zait bir niteliği olan fiiller. Bunlar da ikiye ayrılır:
 - ba- Yapılmasıyla övgünün hak edildiği ancak yapılmamasıyla yerginin hak edilmediği fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması

⁷⁰² Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 57.

⁷⁰³ İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 113.

⁷⁰⁴ Râvî, *Sevretü'l-akl*, Darü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat, 1986, s. 274.

⁷⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 30.

(*ibtidâü'l-halk*) ve teklifin başlamasıdır (*ibtidâü't-teklîf*). Bunlar genel anlamda tafaddul kapsamına girer.

bb- Yapılmamasıyla yerginin hak edildiği fiiller. Bunun örneği vacip fiillerdir.⁷⁰⁶

Basra Mu'tezile'sinin anlayışına göre şekillenen bu tasnifteki tafaddul kategorisini Bağdat Mu'tezilesi hesaba katmaz. Onlara göre Allah'ın bütün fiilleri vaciptir ve ayrıca bir tafaddul kategorisine gerek yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi hususlar insanlara dönük yarar içermesi sebebiyle vaciptir.

Vücubiyetin alanını Allah'ın bütün fiillerini kuşatacak şekilde genişleten Bağdat Mu'tezilesi ve bunu ilk defa ciddi bir şekilde ortaya atan Nazzam'ın⁷⁰⁷ aslah anlayışları, *vücûb alellah* düşüncesi bağlamında önemli problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Nazzâm'a göre Allah'ın sahip olduğu lütfun bir sınırı yoktur. O'nun yaptığı lütuftan daha iyisi (aslah) de yoktur. Ancak O'nun katında yaptığı lütfun benzerleri ve her benzerin de bir benzeri vardır.⁷⁰⁸ Nazzam buradan; "Allah yapmış olduğundan aslahını yapmaya kadirdir" veya "yapmış olduğundan daha düşük olanı yapmaya kadirdir" denilemeyeceği görüşüne varmıştır.⁷⁰⁹ Çünkü düşük olanı yapmak eksikliktir ve Allah için eksiklikten söz edilemez. Aynı şekilde daha iyi olana kadir de denilemez, zira buna kadir olduğu halde yapmaması cimrilik olur. Ebu'l-Hüzeyl

⁷⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 65; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 326.

⁷⁰⁷ Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 102.

⁷⁰⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 249.

⁷⁰⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 249.

el-Allâf, bu konuda Nazzam gibi düşünür. Ona göre de Allah aslahı yapmaya kadir olmakla vasıflandırılmaz. Şayet buna kadir olsaydı, yapması gerekirdi. Allah'ı aslahı terk etmekten alıkoyan şey, yaptığında zatı itibariyle her şeyin en iyisini yapması ve kullarını yaratmaya sevk eden hikmet olan yararlandırma prensibidir.⁷¹⁰ Ancak Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın kudretini aslah ile sınırlandırmamıştır. Nazzam'ın yaptığı gibi ilahi kudreti eksiklik ve cimrilik (*buhl*) gerekçeleriyle sınırlandırmayan Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın acz ile nitelendirilmemesi için benzerini veya daha aşağısını yapmaya kadir olmakla vasıflandırılabilceğini düşünmüştür.⁷¹¹

Dolayısıyla her ikisi de Allah'ın kulları için yapması vacip olan lütfun aslah şeklinde olması gerektiği konusunda hemfikir olmakla birlikte, Ebu'l-Hüzeyl, ilahi kudreti zedelememe endişesiyle, dilediği şekilde yaratma tasarrufunda bulunabileceğini kabul eder.

Eş'arîler, özellikle Nazzam'ın verdiği sonuçlar üzerinden önemli eleştirilerde bulunmuşlardır. Kudretin sınırlandırılması problemine odaklanan eleştirilere⁷¹² Nazzam'ın nasıl karşılık verdiği merak edilmektedir. Hiç şüphesiz Nazzam'ı aslah düşüncesine ve Allah'ın kudretini sınırlandırmaya sevk eden husus, onun aşırı tenzihçi tutumudur. Hayyât'ın (ö. 300/913 ?) bu konuda verdiği bilgiler açıklayıcıdır. Hayyat'a göre Nazzam'ın temel gayesi, Allah'ın zulüm ile ve cennet ehlini cehenneme sokmak ile tavsif edilebileceğine dair düşüncenin aksini ortaya koymaktı.⁷¹³ Ona göre, yaptıkları ibadetlere karşı mü'minlerin cennette ebedi kalacakları düşüncesinin aksini Allah için düşünmek zulümdür ve zulüm bir sıfat

⁷¹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 249.

⁷¹¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 2, s. 249.

⁷¹² Bağdadî, *Usulî'd-dîn*, s. 264.

⁷¹³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 26.

olarak Allah’a atfedilemez. Nazzam’a göre zulüm ve yalan sadece afete uğrayan bir cisim tarafından gerçekleşir. Allah’a bu iki niteliğin atfedilmesi O’nun afetle vasıflanması anlamına gelir. Zira bir şeye kadir olandan o şeyin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Gerçekleşmesi de Allah’ın afetle tavsif edilmesine delil olur.⁷¹⁴

Nazzam’ı böyle düşünmeye sevk eden, onun Allah’ın bütün fiillerinin kemâl olduğuna dair kanaatiydi. Tenzih bağlamında problemi ele alan Nazzam’a göre, mademki Allah kemâlden başka bir şey yapmıyor, O’nun kabihlere kadir olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. İlahi fiillerin takip etmiş olduğu kanunun çerçevesini, kemal niteliği belirler.⁷¹⁵ O halde adil olan Allah, cennet ehlini cennete cehennem ehlini de cehenneme koyar. Dolayısıyla *haber* geldikten sonra Allah’ın bunun zıddına kadir olduğu sözü, anlamsızdır. Nazzam esas itibariyle Allah’ın *muhtar*, her şeyi yapmaya veya terk etmeye kadir⁷¹⁶ olduğunu düşünmekle birlikte fikirleri, muhalifleri tarafından ilahi kudreti aciz bıraktığı şeklinde anlaşılmıştır.

Nazzam’ın görüşlerinin çarpıtıldığını düşünen Hayyat’ın tespitini haklı çıkaran örnekler mevcuttur. Bu bağlamda Eş’arî ve Şehristani, Nazzam’ın Allah ile ilgili olarak sözü edilen şeylere, “...kudretle vasıflandırılmaz”⁷¹⁷ görüşünde olduğunu ifade etmelerine karşın Bağdadî, “...kadir değildir”⁷¹⁸ şeklinde aktararak tahvil etmiştir. Bağdadî, aslında “kudretle vasıflandırılmaz” şeklinde tabir edilen

⁷¹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27.

⁷¹⁵ Abdu’l-Hadî Ebû Rîde, *Min şuyûhi’l-Mu’tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü’n-Nedîm, 2.baskı, Kahire, 1989, s. 92.

⁷¹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 24-25

⁷¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihel*, c. 1, s. 67.

⁷¹⁸ Bağdadî, *el-Fark beyne’l-firâk*, s. 133.

ifadeyi⁷¹⁹ önce Ehl-i Sünnet açısından kabul edilemez bir terkibe sokmuş daha sonra bunun üzerinden sübjektif yargılarda bulunmuştur.

Nazzam bu görüşüyle, din ve dünya işlerinde aslahı yapmayı Allah için vacip gören Bağdat Mu'tezilesine yakın durmuştur. Aslahı hikmet ve tedbire en uygun olarak anlayan⁷²⁰ Bağdat Mu'tezilesine göre, Allah'ın aslahtan daha düşük bir şeyi yapması cimri ve zalim olmakla tavsif edilmesine sebep olur.⁷²¹ Şayet aslahı yaparsa vacibi yerine getirmiş olur.⁷²² Her şeyi olabilecek en güzel şekilde (aslah) yarattığı için yaratmasında eksiklik veya fazlalık bulunmaz.⁷²³ İçinde Bağdat Mu'tezilesinden Belhî (ö. 319/931)⁷²⁴ ve Basra Mu'tezilesinden Esvârî (Ö. 240/854) ve Cahız'ın da bulunduğu kelimciler,⁷²⁵ bunun dışında ilk yaratmayı zorunlu ve hikmetin gerektirdiği bir fiil olarak kabul etmiştir.⁷²⁶ Zira âlemin yaratılması, teklifin gerçekleşmesi için⁷²⁷ teklifin gerçekleşmesi de Allah'ın bilinmesi için zorunludur.⁷²⁸

Bağdat Mu'tezilesinin lütfun vucubiyet ilkesi olarak aslahı benimseyip bunu geniş bir çerçevede anlaması, başta Basra Mu'tezilesi ve Ehl-i Sünnet olmak üzere birçok kesimin yoğun tepkisiyle karşılaşmıştır. Öncelikle Ehl-i Sünnetin eleştirilerine

⁷¹⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, c. 1, s. 246.

⁷²⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, Tah. Hasan Ahmed, Bederşin, 1986, s. 339., 11. Dpn; Abdüssettar Râvî, *Sevretü'l-akl*, s. 274.

⁷²¹ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, s. 324.

⁷²² Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

⁷²³ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 129.

⁷²⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin aslahın dini alanla sınırlandırılmayacağına dair düşüncesi için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, s. 194.

⁷²⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, c. 1, s. 246.

⁷²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 288.

⁷²⁷ Mennâî, *Usûlü'l-akâdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 292.

⁷²⁸ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 295.

temel hatlarıyla değinip daha sonra Mu'tezile içindeki değerlendirmelere girmemiz aslah ilkesinin sıhhatini anlamak açısından zaruri görünmektedir.

Ehl-i Sünnet, insanlar için aslahı yapmanın Allah'a vacip olmadığına müttetik olmakla birlikte⁷²⁹ bunun gerekçelerinde kısmen farklı sonuçlara ulaşmıştır. Gazali, zorunluluk kavramının, “terk eden kimseye dünyada veya ahirette zarar veren”⁷³⁰ ya da “zıddı imkânsız olan fiil” anlamında olmasından hareketle aslah düşüncesini reddetmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın zarar görmesi imkânsız olduğu için O'nun insanları sorumlu tutmayıp yaratmayı terk etmesi imkânsız olmaz.⁷³¹

Eş'arîlerin aslah fikrini reddetmede öne çıkardıkları hususlar şöyle özetlenebilir: Onlara göre aslah olan vacip görüldüğünde, Allah'ın fazlına bir alan bırakılmamış olur. Oysa şer'î hitap, Allah'ın dilediğine tafaddulda bulunduğunu, dilediğinden de bunu kısıtığını gösterir.⁷³² Eğer Allah için aslahı yapmak vacip olsaydı, o zaman Allah'ın dünyada da ahirette de azap gören kâfiri yaratmaması veya zengin ve mü'min olarak yaratması gerekirdi. Allah'ın insanlar için yaptığı şey sebebiyle şükrü hak etmemesi gerekirdi. Çünkü bunlar vacibi edasının gereğidir ve vacibin edası şükür ve minnet gerektirmez.⁷³³ Yine o zaman, Allah'a dua ve talepte bulunmanın bir manası da kalmazdı. Zira kula göre aslah olan zaten O'na vacip olduğundan istediğine vasıl olacaktır.⁷³⁴ Aynı şekilde Allah'ın fakirliği ve fakiri

⁷²⁹ Giritli Sırrı Paşa, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, c. 2, s. 219.

⁷³⁰ Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 161.

⁷³¹ Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 175.

⁷³² Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 295.

⁷³³ Giritli, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, c. 2, s. 220.

⁷³⁴ Giritli, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, c. 2, s. 220.

yaratmaması gerekirdi.⁷³⁵ Aslah düşüncesine, gaibin şahide kıyası ile ulaşan Mu'tezile'nin yine bu ilkenin gereği olarak, insanların fiillerinde de aslaha riayetin zaruri olduğunu kabul etmesi gerekir.⁷³⁶ O halde Eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerini kısıtlamak anlamına gelen aslahı gözetmek, Allah için zorunlu değildir. O dilediğini yapabilir ve dilediği gibi hüküm verebilir. Maslahat esasına göre de aslah iddiasında bulunulamaz. Zira insanların hiçbir maslahatının olmadığı Allah'ın pek çok fiiline örnek gösterilebilir.⁷³⁷

Aslah düşüncesini kabul etmeyen Mâtürîdîlerin⁷³⁸ aslahın vacip olmadığına dair düşüncelerini sistematik olarak Sabunî ve Neseffî'de görmekteyiz. Problemi geniş bir çerçevede ele aldığı için burada Sabunî'nin düşünceleri baz alınacaktır.⁷³⁹

Sabunî'ye göre aslahı yapmak Allah için vacip olmadığı gibi salahı yapmak da vacip değildir. Ona göre bunun için geçerli beş neden sayılabilir:

- 1- Ulûhiyet, vücubiyeti kabul etmez. Allah lütfu keremiyle dilediği gibi muamele eder.

⁷³⁵ İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, s. 167.

⁷³⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 406-407.

⁷³⁷ Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 184; Gölcük, *Bakıllânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 309.

⁷³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 192.

⁷³⁹ Neseffî, geniş bir şekilde ele aldığı aslah düşüncesini *kitap*, *vucûd* ve *icmâ* olmak üzere üç delille çürütmeye çalışır. *Kitap* delilinde Kur'ân'dan aldığı ayetlerle (En'am, 6/149, Yunus, 10/99) Allah'ın kâfirlerin tamamını mü'min yapmaya kudreti olduğu halde bunu yapmadığını (s. 323.); *vucûd* delilinde, küfür ve günahın mevcut ve apaçık olduğu, Allah'ın yaratıkları olan bu fiillerde maslahat olmadığı bilindiği ve dilerse inkârdan önce insanların canını almak gibi tedbirlerle onları bundan alıkoyabileceği halde Allah'ın bunu yapmadığını, dolayısıyla bu tür insanlara salahı yapmadığını (s. 323-324.); *icmâ* delilinde bütün Müslümanlar ve hatta din sahiplerinde dua ve niyazın sadece Allah için yapıldığında ittifak olduğunu, ancak aslah düşüncesinin bunu anlamsız kıldığını ifade eder. Neseffî, *Tabsiratü'l-edille*, c. 2, s. 330-331; Neseffî, *Kitabü't-temhîd*, s. 339.

- 2- Kul için aslahı yaratmak Allah'ın üzerine vaciptir demek, Allah'ın kullarına hidayet vermek suretiyle onlara olan lütfkârlığını inkâr etmek demektir. Çünkü üzerine vacip olan bir hakkı eda eden, hak sahibine lütufta bulunmuş sayılmaz.
- 3- Aslah fikri, Allah'ın kudretini sınırlandırır. Buna göre Allah kuluna en uygun olanı vermiş, tüketmiştir. Şayet onun kudreti dâhilinde kul için daha elverişli bir şey bulunur da kendisine verilmemiş olursa bu haksızlık ve zulüm olarak telakki edilebilir.
- 4- Bütün müslümanlar, Allah'tan kendilerini gûnahtan koruması vs. için talepte bulunmanın meşruîyyetinde müttelikler. Şayet talep ettikleri şeyler kendilerine verilmişse onların talep edişleri abes olur. Şayet verilmemişse dua ile onlar kendileri hakkında kötülüğe vesile olacak bir şey yapmış olur.
- 5- Aslah düşüncesine göre, Allah kendi kudreti dâhilinde olanı son noktasına kadar kâfire verdiği halde kâfir iman etmemiştir. Bu, kişi için en hayırlı olan şeyin Allah'ın kudretinde olmadığını gösterir. Zira kişi için en hayırlı olan, kendi isteğiyle iman edip ebedi saadete erişmektir. Sonuçta Allah insan için en hayırlı olanı değil, en zararlı olanı yapmış olduğuna göre aslahın O'nun için vacip olduğu ileri sürülemez.⁷⁴⁰

Mâtürîdîlerin hikmete vurgu yapan ve ilahi fiillerdeki hikmet yönünün bizim algımızın ötesinde olabileceğine dair değerlendirmelerini istisna kabul edersek, aslah konusunda Eş'arîlerle genel anlamda uyuştuklarını söyleyebiliriz.

⁷⁴⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., 8.baskı, Ankara, 2005, s. 149-150.

Mu'tezile içinde aslahın vucubiyetine ilk tepkiyi verenlerin *Ashabu'l-Lütuf* olduğu söylenebilir. Lütfun Allah için vacip olmadığına kani oldukları için bu ismi alan Bîşr b. el-Mu'temir ve bağlılarına göre, aslahın Allah'a vacip olduğu söylenemez. Allah'ın takdir ettiği salahın bir sonu ve sınırı olmadığı için böyle bir şey imkânsızdır.⁷⁴¹

Basra Mu'tezilesinin vucubiyet konusundaki görüşleri, mevzuya hak ettiği değeri veren Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın eğilimleri doğrultusunda şekillenmiştir. Onlar vucubiyeti sadece teklifle sınırlandırdılar. Yani teklif, tabiatı itibariyle neyi gerekli kılıyorsa, sadece onun vacip olduğu söylenebilir.⁷⁴² Dolayısıyla âlemin yaratılması veya teklifin başlaması tafaddül olup vacip kategorisine girmez. Vucubiyetin illeti; teklifin gereği olan temkin, lütuf, hak edene sevabın verilmesi, elemlere karşılık olarak bedel (ivaz) verilmesi gibi hususlardır.⁷⁴³

Basra Mu'tezilesinin vucubiyetin illeti olarak gördüğü teklifi nasıl temellendirdiğini sonraya bırakmak kaydıyla, burada onların Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışını hangi gerekçelerle reddettiklerini görmemiz gerekir. Bunun için de Basra Mu'tezilesinin aslah kavramına nasıl bir anlam yüklediğinin bilinmesi gerekir. Zira aslaha yükledikleri anlam, vucubiyeti niçin reddettiklerine açıklık kazandırmaktadır.

⁷⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. 1, s. 313; Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-islâmiyyîn*, s. 72.

⁷⁴² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 133; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

⁷⁴³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 65.

Daha önce de ifade edildiği üzere aslah ile mübalağa değil, mükellefin sayesinde itaat edeceği ondan daha fazla bir şeyin olmaması kastedilmektedir.⁷⁴⁴ Buna göre aslah kişinin mükellef olduğu hususta, seçeceği daha iyi bir şeyin olmamasını ifade eder. Başka bir ifadeyle, teklif bağlamında muhayyer kaldığı iki şey arasında, yükümlülüğe en uygun olan seçeneğin tercih edilmesini ifade eder. Bununla sözgelimi, ‘onun sözünden veya onun getirdiği haberden daha doğru bir söz ve haber yoktur’ ifadesinde karşılık bulunan anlam kastedilmektedir.⁷⁴⁵ Bu nedenle Basra Mu’tezilesi, aslahı dini alanla sınırlandırmış, mükellef olmayan kimse veya mükellefiyetin olmadığı şey ile ilgili olarak aslah hükmünün verilemeyeceğine kail olmuştur.⁷⁴⁶

Kadı Abdülcebbar’ın aslahın vacip olmadığıyla ilgili Basra Mu’tezilesinden derlediği eleştirileri maddeler halinde aşağıdaki şekilde gösterebiliriz:

- 1- Ebu Ali’nin getirdiği delile göre; şayet salah ve aslah Allah’a vacip olsaydı, o zaman sonu olmayan şeye kadir olan Allah’ın sonu olmayan şeyi yapması vacip olurdu. Bu ise meydana gelmesi mümkün olmayan bir şeyi istemek demektir.⁷⁴⁷ Kadı’ya göre hiçbir aslah yoktur ki öncesinde onu geçen başka bir aslah olmasın. Teorik olarak sonu olmayan bir şeyin teminini vacip kabul etmek, Allah açısından, makul olmayanı,⁷⁴⁸ insan açısından da yükümlü tutulduğu şeyin fazlasını istemek⁷⁴⁹ anlamına gelir.

⁷⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 52.

⁷⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 200.

⁷⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 42-43.

⁷⁴⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 68.

⁷⁴⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 69.

⁷⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72.

2- Kadı'nın üstatlarına (şüyûhunâ) atfettiği delile göre; vacibin özelliklerinden biri şükrü gerektirmemesidir. Şükür ancak, yapmayabileceği halde tafaddül olarak yaptığı şeye bir karşılık olabilir.⁷⁵⁰ Kişi borcunu ödemekle teşekkürü hak etmediği gibi, Allah da aslahın vacip olması durumunda teşekkürü hak etmez. Bu nedenle aslahın vacip olduğu iddia edilemez.

3- Ebu Haşim'in ileri sürdüğü delile göre; fiiller vacip, kabih, mübah olabildiği gibi tafaddul de olabilir. Allah'ın fiillerinin aslahı esas aldığı düşüncesi, tafaddul olarak gerçekleştirdiği fiillerinin varlığını reddetmeyi gerektirir.⁷⁵¹ Bizler vacip fiil gibi tafaddül hükmünde fiillerde de bulunabilmekteyiz. Oysa Allah'ın mutlak kudretiyle tafaddül hükmündeki fiillerde bulunması daha evladır.⁷⁵² Bu nedenle prensip olarak Allah'ın bazı fiillerinin aslah olmadığını ve tafaddul kapsamına girdiğini kabul etmek gerekir.

4- Ebu Haşim'in getirdiği delile göre; şayet salah ve aslahı yapmak Allah için vacip olsaydı, bizden biri için de vacip olurdu. Zira biz de bunu yapmaya kadiriz ve bu hususta imkân sahibiyiz. Muhatap kişi de bizim salaha dair yaptığımız şeye muhtaçtır ve bununla yararlanır. Dolayısıyla aslah olanı yapması için Allah'a yüklediğimiz vucubiyetin illeti bizde de mevcuttur. Böyle bir durumda ise örneğin kişinin bahşiş (العطية) vermesi onun için vacip addedilebilir. Fiilin vucubiyetini sağlayan

⁷⁵⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 77; Bu delilin bir benzeri “Şeyhlerimiz”e (شيخنا) atf ile geçmektedir. s. 109.

⁷⁵¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 80.

⁷⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 80.

yön hâsıl olunca vücbiyet de hâsıl olur. Faillerin değişmesi bu konudaki hükmü değiştirmez. Bu hüküm, bizden birinin bütün mülkünü ihtiyaç sahiplerine tasadduk etmesini gerekli kılar. Çünkü tasadduk etmeyi gerekli kılan illet, malın tasadduk edilmeyen kısmı için de geçerlidir.⁷⁵³

5- Yine Ebu Haşim'in getirdiği delile göre; şayet salah ve aslahı yapmak Allah için vacip olsaydı, bu durumda şahitte de vacip olurdu. Şahitte vacip olsaydı, nfileleri yapmak da vacibatları yapmak gibi gerekli olurdu. Zira nfilelerin de vacibatlar gibi kişinin maslahatına olduğu bilinmektedir.⁷⁵⁴

6- Ebu Abdullah el-Basrî'ye ait olan delile göre; şayet aslah vacip olsaydı, birini hak etmediği şey sebebiyle büyükmek, şükür ve övgüye değer bulmak gerekirdi. Zira bunlar, onun salahına olan şeylerdir. Bu ise kabih olanı vacip olarak görmekle eşdeğerdir.⁷⁵⁵

7- Ebu Haşim'in ileri sürdüğü delile göre; şayet aslahı yapmak vacip olsaydı, o zaman Allah'ın sevabı vermesi vacip olurdu. Zira sevap, kişi için salah ve aslah hükmündedir. Şayet sevap vacip olsaydı Allah'ın teklifte bulunması kabih olurdu.⁷⁵⁶ Teklif süreciyle ancak kazanılabilecek sevabın, daha baştan verilmesini gerektiren bu durumun doğru kabul edilmesi mümkün değildir.

8- Ebu Haşim'in ileri sürdüğü delile göre; şayet aslah onların dedikleri gibi vacip olsaydı, bunun benzerinin bizim için de vacip olması

⁷⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 81-82.

⁷⁵⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 88.

⁷⁵⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 95.

⁷⁵⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 97-98.

gerekirdi. Mesela, birine bir bahşış vermek onun için salah ve aslah değerinde olduğu için vacip olsaydı, o zaman bahşışın o kişinin hakkı olması gerekirdi. Bu durumda muhatabın izin istemeksizin ve tekrar yerine iade etmeksizin o malı almasının hasen olması gerekirdi. Oysa böyle bir şeyi bu şekilde almak kötüdür ve haramdır.⁷⁵⁷

9- Yine Ebu Haşim'in ileri sürdüğü delile göre; eğer aslah vacip olsaydı, o zaman salah ve aslahın, tam anlamıyla tahakkuk ettiği bir durumda vacip olması gerekirdi. Yine kişi ihtiyacının ötesinde fazla bir mülke sahipse, mesela salah olduğu için fazlasını Zeyd'e verdiğinde aynı miktarı Bekir, Ömer ve Halid'e de vermesi gerekir. Bunların her birisine bunun verilmesi, aslında hiçbir şekilde verilmemesi anlamına gelir. Bunun fasit bir düşünce olması aslaha dair iddiaların geçersizliğini gösterir.⁷⁵⁸

10-Kadı'nın üstatlar topluluğuna (جماعة الشيوخ) atfettiği delile göre; şayet aslahı yapmak vacip olsaydı, o zaman azabı hak edenin affedilmesi, bağışlanması ve türlü nimetlerle tafaddülde bulunulması gerekirdi. Çünkü bu, daimi azapla azaplanmaktan aslahtır. Oysa Allah'ın kâfir ve fasıkları bağışlamayıp ikaba uğrattığı bir gerçektir.⁷⁵⁹

Basra Mu'tezilesinin değerlendirmelerini içeren ve temelde aslah düşüncesinin geçersizliğini ispatlamaya çalışan bu maddeler, genel anlamda ilkesel olarak tevhit ve adaleti, yöntem olarak da gaibin şahide kıyasını nazarı itibara almıştır. Bu anlamda Basra Mu'tezilesinin, Ehl-i Sünnetin ilahi kudretin

⁷⁵⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 102.

⁷⁵⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 104, 107.

⁷⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 112.

zedeleneceğine dair endişelerinden çok, şahit âlemden getirdikleri örneklerle ahlaki gerekçeleri öne çıkardıkları ve eleştirilerini rasyonel bir çerçeveye dayandırmak istedikleri söylenebilir.

2.6.2.2. Sevap İlkesi

Lütfun Allah için vacip görülmesine illet olarak gösterilen bir diğer prensip de sevap miktarıdır. Ca'fer bin Harb'e atıfla meşhur olan bu düşünceye göre, kişinin iman hususunda yaptığı şeylerde lütuf olmaması durumunda, göreceği meşakkatin fazlalığı sebebiyle alacağı sevap daha çok olur. Böyle bir durumda lütuf vacip olmaz. Ne zaman ki mükellefin lütuf olmadan istenen fiili yapmayacağı bilirse o durumda lütuf vacip olur.⁷⁶⁰

Ca'fer b. Harb'in bu düşünceden döndüğü rivayet edilse de⁷⁶¹ Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın lütfun vücubiyeti bağlamında sevap faktörüne ilgi duydukları görülmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın vasat bir görüş olarak tespit ettiği sevap faktörünün, lütfun vücubiyetiyle ilgisini daha iyi anlamak için problemin genel yapısına yakından bakmamız gerekir.

Lütfun vücubiyeti için sevap miktarını ölçü kabul etmek, temelde lütfun dini alanla sınırlı olduğu kabulünü izhar eder. Lütfun dini alanla sınırlandırılması ise vücubiyeti, kişinin mükellef tutulduğu şeyle ilişkisine göre anlamayı gerektirir. Mükellefin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getirmesi mümkün ise, onun için lütfun vacip olduğunu düşünmek teklifin temel ilkesiyle çelişir. Zira teklifle amaçlanan, kişinin en yüksek sevap derecesine ulaşmasıdır.⁷⁶² Lütufsuz bir teklifin,

⁷⁶⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 28; Yahya el-Murtaza, *Kalâid*, s. 105.

⁷⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 28.

⁷⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 160.

kişinin daha fazla meşakkat çekmesine bağlı olarak, daha fazla sevap kazanmasına imkân tanınması, prensip olarak kabul edilmesi gereken bir husustur.⁷⁶³ Kişinin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getiremeyeceğinin anlaşılması durumunda ise, sevap miktarı dikkate alınmaksızın ona lütuf verilmesi vaciptir. Zira yükümlülüklerini yerine getirmesi o lütfu bağıdır.

Başta Ebu Ali ve Ebu Haşim olmak üzere Kadı Abdülcebbar'ı en fazla meşgul eden de sevap miktarına bağlı vucubiyet düşüncesinin bıraktığı boşluktur. Bu çerçevede ele alınan problemi bir soruya dönüştürürsek şunu ifade etmemiz gerekir: Prensip olarak lütfun vacip olmadığı koşulların varlığı kabul ediliyorsa, bu koşullardan hareketle lütfun hiçbir şekilde vacip olmayacağını iddia etmeye ne engel olabilir? Sorunun muhalifler açısından tazammun ettiği anlam; lütfu kabul etmekle birlikte, sevabın çokluğuna dayanarak lütfun zorunlu olmadığı koşulların varlığını kabul edenlere, bunun tüm zamanlar için geçerli olabileceğini ikrar ettirmektir. Esas itibariyle, lütfun vucubiyetini reddedenlerce ortaya atılan argümanların Cübbâiler ve Kadı açısından en problematik yönü, teorik olarak lütufsuz bir teklifin sevap faktörüne bağlı olarak kabulü ile lütfun vacip olduğu düşüncesinin uzlaştırılmasıdır.

Sevap faktörüne bağlı olarak lütfun vucubiyetini kabul etmeyenler, problemi iman üzerinden ele almaktadırlar. Cübbâileri ve Kadı'yı çokça meşgul eden iman olgusu, konu çerçevesinde bir örneklem olarak ele alınmış ve tarafların vucubiyete ilişkin düşüncelerini test ettikleri bir zemin olmuştur. İmanın, vucubiyet problemi bağlamında nasıl işlevselleştirildiğini göstermek için yukarıda sorduğumuz soruyu biraz daha açmalıyız.

⁷⁶³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, c. 2, s. 329.

Şayet mükellef, iman hususunda yaptığı şeyi lütufsuz olarak yaparsa, lütuf ile yaptığından daha fazla sevap alacaktır. Dolayısıyla imanın bir haldeki durumu vücutbiyetin gerekçesi olurken diğer hali buna gerekçe teşkil etmez. Bu da bir taraftan lütfun vacip olmayacağını, bir taraftan da lütfun varlığı veya yokluğuna göre imandaki durumun değişeceğini gösterir.⁷⁶⁴ İşte, sevap faktörüne bağlı olarak problemin ulaştığı yeni aşama budur: Lütfun varlığı veya yokluğuna bağlı olarak kişinin iman bakımından durumu için ne söylenebilir?

Ebu Ali'ye göre, lütfun varlığı veya yokluğuna göre iman bakımından kişinin halinde bir değişimin (tagayyür) gerçekleşmesi söz konusu değildir.⁷⁶⁵ Ona göre bu durum kabul edilirse, Allah'ın sadece bir haldeki imanı istediği sonucu çıkar. Bu da, imanın bir açıdan istendiğini bir açıdan da kerih görüldüğünü gösterir ki bu doğru değildir. Zira imanın temel özelliği her iki halde de istenmesidir.⁷⁶⁶ Dolayısıyla Ebu Ali, kişinin iman bakımından hak ettiği şeyin lütfun varlığına veya yokluğuna göre değişebileceğini kabul etmemekte, bunun aksini fesat olarak görmektedir.

Ebu Ali'nin söylemek istediğini daha açık şekilde aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

“Eğer imanın iki vecih üzere gerçekleştiği ve bu iki vecihten birinde lütuf olduğu diğerinde olmadığı görülürse, (o zaman) Allah'ın onu eşref yön üzere mükellef tutup, yapmayacağını bildiği halde ona lütfetmemesi hasen değildir. Bilakis ona diğer vecih üzere teklifte bulunması ve (o fili) yapması için lütfetmesi gerekir.

⁷⁶⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 161.

⁷⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 161.

⁷⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 161.

Zira eğer ilk vecih üzere mükellef tutarsa, bu teklif hem mefsedet hükmünde olur hem de onunla hak ettiği sevabın kesilmesini gerektirir.”⁷⁶⁷

Ebu Ali, bu ifadeleriyle sevap faktörünü mutlak olarak ele almadığını, mükellefin nihai yararını gözettiğini göstermektedir. Her ne kadar mükellefin lütuf verilmeden yükümlü tutulması daha iyi ise de bunun sonuç vermediği, başka bir ifadeyle mükellefin bu şartlarda imanı tercih etmeyeceğinin bilindiği durumlarda, ona sevabın az olduğu ancak iman yönünde tercihte bulunacağının bilindiği yönün teklif edilmesi gerekir. Ona göre nasıl ki Allah’ın zait namazla yükümlü tuttuğunda, mükellef olduğu hususta veya bazılarında isyan edeceğini bildiği bir kimseyi bununla sorumlu tutması hasen değilse, imanın iki vechi hakkındaki düşünce de bunun gibidir. Çünkü o ikisi (vecih), biri mefsedet hükmünde olan iki fiil gibidir.⁷⁶⁸

Ebu Ali’yi sevap faktörünü değil mükellefin nihai yararını gözetmenin zorunlu olduğu düşüncesine götüren de daha sonra da anlatılacağı üzere, Allah’ın mükellefin ifsadına yol açan şeyleri ortadan kaldırmayı temin ettiğine dair kanaatidir.⁷⁶⁹ Sonuçta Ebu Ali, vucubiyeti mükellefin salahına olacak şeyle sınırlandırmış, Allah’ın ilminde kişinin hangi şekilde salahı yapacağı bilgisi varsa ona göre muamelede bulunmayı vacip kabul etmiştir.

Ebu Haşim meseleye farklı bir açıdan bakmıştır. Ona göre Allah’ın her iki durumda da teklifte bulunması mümkündür. Dolayısıyla sözü edilen durumda Allah için vucubiyetten bahsedilemeyeceği gibi aslında bir lütuftan da bahsedilemez. Ona göre “*Allah Teâlâ lütfettiğinde, bunun gereğini yapacağını bilse bile, mükellefe*

⁷⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 169.

⁷⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 169.

⁷⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 68.

(sevabın çok olması için) imanı, (lütfun olmadığı) diğer vecih üzere teklif edebilir. Bu lütuf şayet gerçekleşse de, kişinin mükellef olmadığı bir vecih üzere gerçekleşmiş olur. Böylece kişi, kendisine lütuf verilmeyen kimse gibi mükellef tutulmuş olur.”⁷⁷⁰

Ebu Haşim burada, Ebu Ali’den farklı olarak, Allah’ın her halukarda kişinin salahına olacak seçeneği teklif etmekle yükümlü tutulamayacağını, ilahi ilminde lütf karşılık vereceğini bildiği seçeneği değil de tersini teklif edebileceğini ifade etmiş oldu. Şayet lütuf gerçekleşmişse bile kişi onunla mükellef değildir ve hala kendisine lütfedilmeyen kimse konumundadır. Ebu Haşim’in bu tutumu, onun teklifi kabih olan kişinin durumuyla ilgili düşüncesiyle paralellik arz etmektedir.⁷⁷¹ Ebu Haşim’in ifadelerinde anlaşılmayı bekleyen iki husus bulunmaktadır: 1- İmanın kişinin salahına olmayacak bir yön üzere teklif edilmesi, 2- Lütfun kişinin mükellef olmadığı bir vecih üzere gerçekleşmesi. Ebu Haşim’in düşüncesinde muğlak kalan bu iki hususun Kadı tarafından nasıl ele alındığını sonraya bırakmak üzere onun sonuç olarak nasıl bir yargıya vardığını görelim.

Ebu Haşim’e göre Allah Teâlâ hem lütfun varlığında hem de yokluğunda kişiyi imanla mükellef tutabilir. Düşüncesini şöyle açıklar: “*Allah’ın sevap bakımından daha efdal olanı -her ne kadar o hususta kişi için lütuf olmasa da ve isyan edeceğini bilse de- teklif etmesine bir mani yoktur; (sevap) bakımından bundan daha aşağı olan hususu -onda lütuf olduğuna ve onun varlığı sayesinde itaat edeceğini bilse de- teklif etmeyebilir. Her iki vecih üzere gerçekleştiği zaman imanın durumu da böyledir.*”⁷⁷²

⁷⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 161.

⁷⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

⁷⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 170.

Açıkça görüldüğü gibi Ebu Haşim, sevap faktörüne bağlı vücubiyeti, mükellefin nihai durumunu gözetmeksizin ele almıştır. Ona göre isyan edeceği bilinse bile, kişiye sevabın daha çok olduğu lütufsuz teklif yüklenebilir. Böyle birinin, sevap miktarının az olduğu lütuflu koşullarda iman edeceğinin bilinmesi, durumu değiştirmez. Yani Allah, teklife nihai anlamda nasıl yanıt verileceğini dikkate almaksızın sevap faktörünü esas alabilir. Ebu Haşim'in bu tutumu, Eş'arîlerin Allah'ın kudretini dilediği gibi kullanabileceğine dair görüşüyle paralellik arz etmektedir. Çünkü Ebu Haşim açıkça, kişi için olumsuz bir netice doğursa da Allah'ın daha büyük sevap alma seçeneğini teklif edebileceğini ifade etmektedir.

Problemin anlaşılması güç bir yapıda olduğuna dikkat çeken Kadı Abdülcebbar, meseleyi analitik bir yolla ele almıştır. Bu bağlamda ilk yaptığı şey, iman ile lütuf arasında bir farklılık olduğu gerçeğini vuzuha kavuşturmak olmuştur.

Kadı'nın belirlediği temel ilke şudur: *“Allah'ın bir vecih üzere imana ilişkin bir şeye mani olması hasen olmadığında, lütfa mani olmasının hasen olmaması zorunlu değildir.”*⁷⁷³ Dolayısıyla Allah'ın bir vecih üzere imana mani olması hasen değilken, lütfa mani olması hasendir. Bu nedenle lütfa mani olmak, imana mani olmak gibi olmadığından, imana mani olmanın illeti, lütfa mani olmaya cari kılınamaz.

Kadı'nın aşağıdaki ifadeleri, imanın vecihleriyle lütfun vecihleri arasına koyduğu fasılanın gerekçesini açıklamaktadır: *“İki vecihten biri üzere imana mani olmak, o vecihle diğer veçhin gerçekleşmesi arasında özgürlüğün (tahliye) hâsıl olmasına etki etmek anlamına gelir. Bu nedenle Allah'ın bunu yapması hasen*

⁷⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 171. Kadı'nın ifadesi şöyledir: ان ليس يجب اذا لم يحسن منه تعالى ان يمنع من الايمان علي وجه ، ان لا يحسن منه مع منع اللطف

değildir. İki vecihten biri üzere lütfa mani olmaya gelince, bunun diğer vecih üzerinde bir etkisi olmaz. Çünkü ona imkân ve güç vermiş, o hususta ona bir lütuf vermemiştir. Dolayısıyla Allah'ın lütuf vermemesi hasendir."⁷⁷⁴

Kadı'ya göre, Allah hiçbir şekilde imana mani olmaz ve imanin olmadığı/olmayacağı bir yönü kula dayatmaz. En çok sevabı bu yolla alma imkânı olsa bile, sonuçta isyan edeceğini bildiği bu yolu kişiye dayatmak, imana engel olmak hükmünde olduğu için caiz değildir. Bu yönüyle Kadı, Ebu Haşim'den ayrılır. Çünkü Ebu Haşim, mükellef sonuçta isyan etse bile, Allah'ın yüksek sevap alma potansiyeli olan lütufsuz teklifi yükleyebileceğini düşünüyordu. Kadı'nın burada vurguladığı diğer bir şey ise, Allah'ın hiçbir vecihle imana mani olmamışken lütfa mani olabileceğidir. Zira kişiye verdiği imkân ve kudret yetileri lütfun işlevini görürler.⁷⁷⁵ Kadı'nın getirdiği zait namaz örneği meramını anlamak bakımından önemlidir. Ona göre Allah'ın, zait bir namazla mükellef tutulduğunda, bazı konularda isyan edeceğini bildiği bir kişiyi sorumlu tutması hasen olmaz. Çünkü bu namaz onun teklifinde mefsedet hükmünde olur.⁷⁷⁶

Kadı, problemin iman bağlamında dört temel ilke dikkate alınmadan anlaşılamayacağını ifade eder:

- 1- İman mükellef için salah olan bir vecih üzere gerçekleşir.

⁷⁷⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 171.

⁷⁷⁵ Kadı bunu, 'lütfa mani olmak gerçekte fiile mani olmak değildir' ifadesiyle özetler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 171.

⁷⁷⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 171.

- 2- İman meşakkat bağlamında iki vecih üzere gerçekleşir. Bu iki veçheye göre iman ve mükellefin durumu farklılık arz eder. Farklılığı besleyen de meşakkat ve yarardır.
- 3- Lütfun yokluğunda gerçekleşen iman, varlığında gerçekleşen imana göre daha çok meşakkat getirir.
- 4- Kişinin, yükümlü olduğu yön ile yükümlü olmadığı yön arasındaki ayırımı yapabilme imkânı olmalıdır.⁷⁷⁷

Kadı'ya göre imanın bir vecih üzere gerçekleşmesi durumunda kişi için salah olacağı, diğer vecih üzere gerçekleşmesi durumunda ise salah olmayacağı sabit olduğunda, salah olacak vecih üzere teklif etmek gerekir. Diğer veçhe gelince, teklif bağlamında onun bir geçerliliği yoktur. Bu nedenle o hususta lütfun varlığından bahsetmenin bir anlamı yoktur, zira teklif yok hükmündedir. Yok hükmünde olan bir teklifte lütfun varlığından söz edilemez.⁷⁷⁸ Bu, Ebu Haşim'in düşüncesinde kapalı kaldığını ifade ettiğimiz ikinci meseleydi. Buna göre Kadı, kişinin mükellef olmadığı bir vecihte lütfun olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Kadı, mükellefin nihai durumuyla ilgili kanaatini de şöyle ifade etmektedir: *“Bununla beraber, salahın olduğu ve teklifin geçerli olduğu veçhe bakmamız gerekir. Eğer onda lütuf varsa, o zaman ‘Allah’ın onu yapması gerekir’ denebilir, bu konuda bir problem yoktur. Eğer onun için bir lütuf yoksa onun vücutbiyetine kail olunamaz, bunda da şüphe yoktur.”*⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 171-172.

⁷⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 172.

⁷⁷⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 172.

Kadı, geçerli bir teklifte Allah için vucubiyetten bahsedebilmenin koşulu olarak kişinin salahını gözetmektedir. Lütfun olduğu şeyi Allah'ın yapması gerektiği konusunda bir problem yoktur. Ancak lütfun olmadığı şeyi yapmanın, büyük sevap barındırmasından hareketle, Allah için vacip olduğu iddia edilemez. Bu da Ebu Haşim düşüncesinde kapalı kaldığını ifade ettiğimiz birinci hususa Kadı'nın bakışını gösterir.

Kadı'nın konuya yaklaşımını, onun, “*bu mesele, teklif bağlamında sahih olur, lütf bağlamında sahih olmaz*” ifadesi özetlemektedir.⁷⁸⁰ Ona göre vucubiyetin ölçüsü, teklifin sıhhati ve mükellefin tutumudur. Allah kişinin lütuf olmayanı her halukarda seçeceğini bilirse o zaman lütuf vacip olmaz, çünkü lütfun varlığı bir şeyi değiştirmeyecek. Kişinin vacibi seçmeyeceğini bilirse o zaman lütuf vacip olur. Çünkü eğer Allah lütfetmezse kişi isyan edecek ve maslahat zail olacak.⁷⁸¹

Spesifik yönü ağır basan bu konu, bir taraftan Allah'ın yapmış olduğu teklifin hangi şartlar gözetilerek işlerlik kazandığını göstermeyi, öte taraftan lütfun vucubiyeti problemi bağlamında, sevap faktörünün illet olarak gösterilebilme imkânını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tartışmanın tarafları temelde vucubiyet problemi bağlamında, teklifin ilahi tasarrufun insan tikelinin vereceği yanıt esas alınarak vaz edildiğini ispat etmeyi amaçlamaktadırlar. Onlar problem ile yeni bir kategorizasyona girerek teklife dair hükümler getirmemekte, mevcut teklifin nasıl bir düşünsel arka plandan hareketle insana lütuf ile yüklendiğini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu temellendirmeye bir örnek, Ebu Ali'nin getirdiği Kadı'nın da tekrarladığı ‘şeytanın çağrısı’ problemidir. Bu örnekte, “şeytanın çağrısı, ‘şayet

⁷⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 172.

⁷⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 175.

olmasaydı, salaha ererdi' denilebilecek kimseyi ifsat etmesi mümkün değildir.” yargısına varılmıştır.⁷⁸² Dolayısıyla şeytanın çağrısı ancak, bu çağrı olmasa da fesada yönelecek kişi için ifsat edici olabilir. Bu sonuç yargı, Allah'ın yapmış olduğu teklifin, insanın başarıma potansiyelleri dikkate alınarak vaz edildiğinin tipik bir örneğini oluşturur.⁷⁸³

Sonuç olarak, mevcut haliyle teklifin, insanın başarıma potansiyelleri düşünülerek vaz edildiğini göstermeye çalışan Kadı, lütfun vücubiyetinin de Allah'ın ezeli ilminde mükellefin istenen davranışlara teşebbüs etme ihtimali esas alınarak cari olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda, lütfun olmadığı ancak meşakkati sebebiyle sevabın çok olduğu şeklinde ifade edebileceğimiz sevap ilkesi, arızî bir çözüm olup, mükellefin bu durumu, teklifin gereğini yapmasına bağlı olarak değerlendirilir. Lütufsuz teklif, mükellef eğer başaracaksa vacip görülebilir. Bununla birlikte esas olan lütuf ile desteklenen tekliftir. Zira sevabı az da olsa lütuf, teklifin başarılmasına kuvvetli bir motiv oluşturur ve mükellefin salah olanı seçmesine güçlü bir gerekçe teşkil eder.

2.6.2.3. Lütuf İlkesi

Basra Mu'tezilileri, vücubiyetin illeti olarak aslah ilkesini mutlak anlamıyla öne süren Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini kabul etmediler ve aslahı, dünyevi alanı dışarıda bırakacak şekilde yorumladılar.⁷⁸⁴ Kadı'ya göre aslah, dini alanla

⁷⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 169, 177.

⁷⁸³ Daha sonra müstakil bir başlıkla bu konu tahlil edilecektir.

⁷⁸⁴ Râzî, *el-Muhassâl*, s. 201; Basra Mu'tezilesinin bu bağlamda Allah için zorunlu gördüğü hususlar: temkin, lütuflar, hak edene sevap verilmesi, elemlere ivaz verilmesidir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 653; Kadî Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Tavâli'ül-envâr min metâli'il inzâr*, Tah. Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1991, s. 203.

sınırlıdır.⁷⁸⁵ Kadı dini konudaki aslahı, *mükellefi yükümlü olduğu aklî vacibatı yerine getirmeye yakın kılan şeyin yapılması*” olarak tarif eder.⁷⁸⁶ Kadı’nın tarifinin, lütfu ifade ettiği görülmektedir. Kadı’ya göre, Allah için vucubiyet arz eden dini alandır ve bunun kavramsal karşılığı da lütuftur.⁷⁸⁷ Dolayısıyla dini alana, diğer ifadesiyle teklife ilişkin hususlarda aslahı, Basralıların tercihiyle lütfu yapmak dışında bir şey Allah için vacip görülemez. Buna göre vucubiyetin illeti, teklifin bulunduğu konuda kişi için lütuf olmasıdır.⁷⁸⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere, teklifin bizatihi kendisi vacip değildir. Allah Teâlâ tafaddul olarak teklifi başlatmış, teklifin yürürlüğe girmesinden sonra insana dair fiillerini bizatihi kendisi kayıt altına almıştır. Allah’ın teklifi gözeterek fiillerini sınırlandırma bağlayıcılığına girmesi, Mu’tezili metafiziğin lütuf bağlamındaki vaciplik isnadının gerekçesini oluşturur.⁷⁸⁹

Lütfun vucubiyetinin teklif esas alınarak kabul edilmesi,⁷⁹⁰ Mu’tezili düşüncenin adalet ilkesine bağlı olarak ulaşılan tabii bir sonuçtur. Ancak Kadı Abdülcebbar’ın lütfun vacip oluşunu nasıl temellendirdiği, Mu’tezile’nin ahlak felsefesi bağlamında nerede konumlandığı merak edilmektedir. Özellikle Allah

⁷⁸⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 360; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 66.

⁷⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72.

⁷⁸⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 35; Krş., Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 288; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 70; Şehristanî, *el-Milel ve’n-nihel*, c. 1, s. 95.

⁷⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 30; Lütuf cildinin muhakkıkının da ifade ettiği gibi, lütuf aslaha mukabil olarak kullanılmıştır. Zira Allah’ın fiilleri salah-aslaha değil, lütfu uygun olarak gerçekleşir. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 22.

⁷⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 65; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 47

⁷⁹⁰ Aklî ve şer’î bir sorumluluk yüklediğinde lütfun gerekliliğine anlam veren teklif, yok hükmündedir. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Kitabü’t-temhîd*, Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, İskenderiye, 1990, s. 189.

için konulan vucubiyet hükmünün Mu'tezile'nin tenzih doktrini ile teklif bağlamında nasıl uzlaştırılacağı problemi, konuya duyulan merakı arttırmaktadır.

Kadı'nın bu çerçevede, doğrudan lütfun vucubiyeti ve bunun ispatıyla uğraşmayıp, merkeze mefsedet kavramını ve onun türevlerini alması dikkatimizi çekmektedir. Lütfun zıddı olan mefsedet kavramını temel alarak lütfun vucubiyetini ele alması, konunun özel yapısı dikkate alındığında oldukça anlamlıdır. Mantık ve Felsefenin sıkça başvurduğu hulfî kıyasın Kelama uyarlanmış halini andıran bu temellendirme,⁷⁹¹ Kadı'nın kelim yöntemiyle de uyumludur.

Kadı'nın, “*mefsedetin kötü olduğunu göstermek, lütfun vucubiyetini gösteren (şeyin) yerini tutar*”⁷⁹² ilkesinden hareketle başvurduğu bu yöntemi biz de temel olarak lütuf ilkesini ele alacağız. Fiilleri maslahat olan Allah'ın neyi yapmayacağını ve neyi yapmaması gerektiğinin en dış çerçevesini belirleyen anlam, *istifsat* kavramıyla karşılık bulur. İstifsat kavramı ve içkin olduğu anlamlar Kadı'nın probleme dair taslağının zeminini oluşturur.

⁷⁹¹ Hulfî kıyas, ispatı istenen iddianın zıddının yanlışlanması üzerine kurulu bir akıl yürütmedir. Hulfî kıyasın Kadı'nın konuyu ele alışıında temel alındığını kesin bir dille ifade etmeyişimizin sebebi, bu kıyas türünde gördüğümüz üç hususun Kadı'nın yaklaşımında farklılık arz etmesidir. 1- Hulfî kıyas, zıddının yanlışlığı ispatlandıktan sonra, kendisi ispatlanmadan bırakılan bir kıyastır. 2- Tam kıyasta büyük öncülün doğruluğunda şüphe duyulduğunda hulfî kıyasa başvurulur. 3- Hulfî kıyas, daha çok “değilleme” yoluna girip, ilmi çabayı tam kıyasa nispetle ikinci plana itmektedir. Bkz., Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİFY., 5.baskı, Ankara, 1986, s. 143; İ. Latif Hacıbenoğlu-Hülya Altunya-Yunus Emre Akbay-Saliha Keleş, “İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013 Güz, sayı: 16, ss: 41-61., Buna göre, Kadı'nın zıddının yanlışlığıyla yetinmeyip iddianın kendisini daha sonra ele alması (1); büyük öncül olarak kabul edilebilecek “Allah teklife muhatap olan her mükellefe yardım etmelidir” önermesinden şüphe duymaması (2); ve iddiasını cedeleye dayandırmayıp büyük oranda ilmi bir çabayla kanıtlamaya çalışması (3), sözünü ettiğimiz farklılıkları oluşturmaktadır.

⁷⁹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 168.

Mükellefin taati bırakıp günah yolunu seçeceği bilindiği halde onun için hususi bir eyleme girilmemesi olarak tarif edilen istifsat,⁷⁹³ mükellefin o sayede fesadı seçmesinin gerçekleşmiş olmasıyla gerçek anlamını bulur. Fesada çağırılrsa veya fesatla emredilse bile, mükellef bunlardan etkilenerek eyleme girişmediği sürece, fesada çağrı, istifsat olarak nitelendirilmez.⁷⁹⁴

*İlcâ, haml*⁷⁹⁵ ve *ızdırar* gibi *muhtar* oluşu zedeleyen eylemlerle fesada çağırmak mefsedettir ve mükellef bu şartlar altında yaptığı eylemlerde, herhangi bir yergiyi veya azabı hak etmez.⁷⁹⁶

Buna göre teklif, kişinin inkârıyla sonuçlandığı için mefsedet olarak görülemez.⁷⁹⁷ Teklifin mefsedet olması, sözünü ettiğimiz baskı türleriyle gerçekleşmesine bağlıdır. O halde mefsedet, fesadı tercih etmeye neden olan sebeptir, yoksa salaha veya fesada imkân bulmak değildir.⁷⁹⁸ İmkân, bizatihi küfre götüren bir yol değil,⁷⁹⁹ kişinin taat ve maslahat olanı seçmesinin yegâne yolu olan

⁷⁹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 123.

⁷⁹⁴ Mesela, arapça bilmeyen birini arap diliyle fesada çağırmak istifsat sayılmaz. Anlamını bilmemesi, yapılan fesat çağrısını yabancı nezdinde iyilik için yapılan çağrıdan farksız kılar. Bu nedenle istifsat, mükellefin kendisine bu yönde yapılan çağrıyı bilmesine bağlıdır. Fesat için yapılan çağrıyı ve onun kaynağını bilmediği, buna göre bir tutum takınmadığı sürece, sadece çağrı düzeyinde kalan bir etki istifsat olmaz. Bu nedenle Kadı'ya göre istifsat, eylemin sonucuna taalluk eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 124.

⁷⁹⁵ Kadı *haml* terimini, tahliyenin karşıtı olarak ve ilcânın müteradîfi olacak şekilde 'vacibin vücubiyetini düşüren ve failini övgüyü hak etmekten çıkaran' bir nitelik olarak ele alır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 178; Aynı bağlamdaki kullanımları için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, s. 163; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 255.

⁷⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 125.

⁷⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 125. Bu konu daha sonra "inkârı bilinene teklif" başlığı altında ele alınacaktır.

⁷⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 45, 126.

⁷⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 128.

teklifin geçerlilik şartıdır.⁸⁰⁰ Dolayısıyla temkin, velev ki ifsat için kullanılsın, özü itibarıyla mefsedet değildir.⁸⁰¹

Kötü bir fiil olarak istifsad, fesadı tercih etme iradesidir bu nedenle de Allah için düşünülemez.⁸⁰² Allah, kişinin, sayesinde küfrü ve günahı seçtiği şeyi yapmaz ve dayatmaz.⁸⁰³ Aynı şekilde, birine yaptığında diğerinin küfre düşeceğini bildiği bir sorumluluğu da yüklemesin.⁸⁰⁴ Yaptığında, mükellefin kötü olanı seçeceğini bildiği şey mefsedet hükmünü alır.⁸⁰⁵ Oysa Allah mefsedet ve istifsad nitelemesini gerektirecek bütün fiillerden münezzehtir.⁸⁰⁶

⁸⁰⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 126.

⁸⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 208-209.

⁸⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 131.

⁸⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 135.

⁸⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 137, 139.

⁸⁰⁵ Allah'ın fesadı istemediğinin nasıl gösterileceği ile ilgili Kadı ile hocaları arasında ihtilaf bulunmaktadır. İstidlal yöntemlerinde görülen bu farklılık kısaca şöyle ifade edilebilir: Ebu Haşim'e göre yaptığında kişinin küfre düşeceğini bildiği şeyin fesat kabul edilmesi doğru bir gerekçe değildir, dolayısıyla Ebu Ali'nin dayandığı bu görüşün şahit âlemde karşılığı yoktur. Ona göre şahit âlemde de karşılığı olan şöyle bir örnek fesadı istemenin gerekçesini açıklayabilir: Çocuğuna ilim öğrenmesini emreden bir baba, çocuğunun malını korumak ve evine bakmakla meşgul olması sebebiyle ilmi bırakacağını kuvvetle bilir ya da zannederse, babanın çocuğu bu hal üzere bırakması -ilim hedefi bağlamında- onun fesadını istediğine delil olur. Babanın kabihi irade eden olmamak için malını harcaması ya da evini tahrip etmesi gerekir. Kadı ise istifsadın, gerçekleştiğinde, mükellefin onun sayesinde taat yolunu bırakıp günahı ve küfrü tercih ettiği şey olarak kabul eder. Böyle bir fiili yapmak, mükellefin kötüye yönelmesinde teşvik edici (tergîb) ve yönlendirici (bais) işlev görmesi sebebiyle kötüdür. Bunu yapanın mükelleften böyle bir şeyi istemesi veya istememesi birdir. Bu bağlamda Allah mükellef için onu kötüye yönlendirecek bir fiili yaptığında ancak müstefsit olarak nitelendirilebilir. Allah'ın müstefsit olmamak için kişiyi kötüye yaklaştıran böyle bir fiili yapmaması yeterlidir. Ebu Haşim'in zorunlu gördüğü tasarrufa girmesi gereksizdir. Kadı Abdülcebbar bu tutumuyla Ebu Ali'nin görüşünü benimsemiş olmaktadır. Bununla birlikte Cübbâiler ve Kadı Allah'ın, hiçbir şekilde mükellefin kötüyü tercih etmesini veya ona yönelmesini gerektirecek bir fiili yapmadığı konusunda müttefiktirler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 140-141.

⁸⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 141.

Allah'ın kötünün gerçekleşeceğine dair bilgisi, O'nu kötüyü isteyen yapmaz.⁸⁰⁷

Kötü olanı iyi olana tercih etmesini sağlayacak bir etkide bulunmadığı sürece, iyilik ve kötülüğe dair verdiği temkin istifad olarak kabul edilemez.⁸⁰⁸ Zira bu durum, teklif ile amaçladığı şeyle çeliştiğini ve teklifinden döndüğünü gösterir.⁸⁰⁹ Kadı'nın failin fesadı ve küfrü irade ettiğine delalet saydığı şartların hiç birisi Allah için düşünülemez.⁸¹⁰

⁸⁰⁷ Kadı burada bir analojiye gidiyor. Buna göre birisine kötülük yapmayı inkâr eden birisi bu kötülüğü yapmadığında dövülüp kınanacağını bilirse mecburen bu kötülüğü yapacaktır. Onun kötülük yapması bunu istediğini ortaya koymaz. Ama kişi zarara uğrayacağını bilse bile böyle yapmakla büyük bir sevaba ulaşacağını bilirse bu zararı göze alabilir. Aynı şey Allah için de geçerlidir. Allah da meydana gelen bütün kötülükleri biliyor. O'nun bu bilgisi kötülükler istediğini göstermez. Nasıl ki kötülük yapmayı inkâr eden ve bunun için her türlü zararı göze alan biri, sonuçta bununla büyük bir sevabı umuyor ve alacağı sevap, onun maruz kaldığı her türlü zararı açıklıyorsa, Allah da kişi zarara maruz kaldığında onun bu durumunu istediği için ya da zararından memnun kaldığı için değil, bilakis o zarara göğüs gerdiğinde ulaşacağı büyük sevabı bildiği için ona müdâhil olmuyor. Yoksa bu tutum Allah'ın zararı istediği şeklinde yorumlanamaz. Ancak gerçekleşeceği bilinen fiilden sonra gerçekleşen diğer bütün fiiller için böyle bir kural konamaz. Böyle olursa Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği fiilden sonra gerçekleşen diğer fiili de istemesi gerekir. Bu son yargı Mücbire'ye aittir. Onlar Allah'ın gerçekleşmesini istediği fiilin gerçekleşmesi bir önceki fiile bağlıysa o ilk fiili de istemesi gerektiğini düşünüyorlar. Bu düşüncesiyle Mücbire, Allah'ın mükellefin mutlaka seçeceğini bildiği kötülüğü de irade eden olması gerektiğini, dolayısıyla kişinin bunu zorunlu olarak seçtiğini vurgulamak istiyorlardı. Buna göre Allah'ın mürîd olması, kulun da bunu seçmesini icbar eder. Kadı bu yargıyı şahit âlemden getirdiği örneklerle çürütmeye çalışır. Ona göre zina eden birinden yıkanmasını istemek zinanın istendiğini; gasıptan emaneti istemek, gaspın amaçlandığını; kötülük yapandan özür istemek de kötülüğün talep edildiğini göstermez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 148.

⁸⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 150.

⁸⁰⁹ Birinin çocuğuna bir iş hususunda emir vermesinden sonra nehyde bulunması hem emrettiği şeyden döndüğüne işaret kabul edilir, hem de çocuğun söz konusu emre itaat etmesini engeller. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 153.

⁸¹⁰ Kadı, failin fesadı ve küfrü irade ettiğine delalet eden bir takım şartlara değinir. Şöyle özetlenebilir: 1- Mükellefin fiili gerçekleştirmeden önce salaha ve fesada imkân bulması ve sayesinde fesadı seçtiği fiil olmazsa, salahı seçeceğinin biliniyor olması gerekir. Öyle ki fail sağladığı şeyin mükellefin fesadı seçeceğini bildiği halde bunu ona temin eder. 2- Failin fiilin bu niteliklerini ve mükellefin o sayede küfrü ve fesadı kesinlikle seçeceğini biliyor olması gerekir. 3- Mükellifin (Allah) teklif ile yarar elde

Buraya kadar mefsedet ve istifsad kavramlarına dair özetleyerek vermeye çalıştığımız bilgiler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, lütfun vücubiyetinin anlaşılması için Kadı'nın açıklanmasını zorunlu gördüğü bir mukaddime niteliğindeydi. Ancak bir şeyin vacip olduğu iddiasının, zıddının kötü veya mefsedet olmasıyla açıklanamayacağına dair güçlü itirazlar⁸¹¹ Kadı'yı vücubiyeti, illeti kendinden menkul delillerle ispatlamaya sevk etmiştir. Kadı, bu eleştirileri tamamen yersiz görmemekle birlikte, konu bağlamında geliştirdiği kelam yönteminin basite alınamayacağını da Ebu Haşim'e attettiği şu ifadelerle göstermeye çalışır: *“Açıktır ki istediği ve mükellef tuttuğu şeyi seçmesini sağlayacak şeyden men etmek, mükellef tuttuğu şeye ve ona dair temkine mani olmak gibidir.”*⁸¹² Dolayısıyla diyor Kadı, Allah'ın teklif bağlamında mükellef tuttuğu şeye engel (men') olması hasen olmadığına göre, mükellefin seçimi için engel olarak değerlendirilebilecek herhangi bir şeyi yapması da hasen değildir.⁸¹³ Kadı bu düşüncesiyle, mefsedet ve türevlerinin niçin ve hangi koşullarda kötü olabileceğine dair getirdiği açıklamaların, temelde Allah'ın mükellefin teklifi için halel olarak kabul edilebilecek bir eyleme girişmediğinin ispatı olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiş oldu.

Lütfun Allah için vacip görülmesinin illeti olarak teklifin nasıl bir bağlam içinde anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Kadı ile hocaları arasında geçen tartışma daha çok örnekler üzerinden yürütülmektedir. Ebu Ali bin

etmeye ve zararı gidermeye dönük bir amacının olmaması gerekir. 4- Teklifinin diğer vakitlerdeki halinin, mükellefin yararını amaçlama bağlamında, başlangıçtaki hali gibi olması gerekir. Böylece, yükümlü tuttuğu şeyin tamamını belli bir halde istemiş olur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 144; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 229.

⁸¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 154.

⁸¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 155.

⁸¹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 155.

Hallâd, (ö. IV. yüzyıl h. X. m.)⁸¹⁴ Ebu Abdullah el-Basrî ve Ebu Haşim arasında geçen tartışmada, konuyu dağıtmamak için, Kadı'nın da tercih ettiği görüş olan Ebu Haşim'in getirdiği örneğe bakmak yeterli olacaktır.⁸¹⁵

Ebu Haşim'in getirdiği örnek şöyledir: *“Başkasını yemeğe davet eden bir davetçinin amacı, davetine icabet edilmesidir. Davetçi yumuşak davranıp başa kakmadığında, davetine icabetin tercih edileceğini bildiği halde bunu yapmazsa, yemeğin yenmesini engelleyici konumda olur. Dolayısıyla, fiili seçmesini sağlayacak şeye mani olmak, teklif ettiği ve istediği o fiilin kendisine mani olmak gibidir. Bu nedenle Allah'ın, kişinin kendisiyle inanmayacağı şeyi yapması kabih olup sayesinde iman ettiği şeyi yapması vacip olmalıdır.”*⁸¹⁶

Ebu Haşim'in getirdiği örnek, lütfu merkeze almakla birlikte onu da çevreleyerek, teklifin düşünsel evrenini belirleyen bir çerçeve sunmaktadır. Ebu Haşim'in getirdiği davet örneği; amaç, araç, yöntem, yöntemin niteliğini belirleme, sınırlılıklar ve sonuç yargıdan oluşmaktadır. Buna göre amaç, yemek yedirmek; araç, yemek daveti; yöntem, yumuşak davranmak; yöntemin niteliğini belirleyen

⁸¹⁴ Ebu Ali İbn Hallad Muhammed b. Hallad el-Basrî, Basra ekolünden Ebu Haşim'in öğrencisi Mu'tezili kelimcilerdendir. Kaynaklar *el-Usûl ve's-Şurûh*, adlı eserini zikretmektedir. Bkz., İbn Nedim, *Fihrist*, s. 222; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 88.

⁸¹⁵ Ebu Ali bin Hallad'ın örneği şöyledir. Zeyd'in halinden, Amr'dan yararlanmasına katkı sağlayacak bir şey istediği bilindiğinde, Amr'ın bu isteğe mani olması, Zeyd'in yararlanmasına mani olması hükmünde olmuş olur. Ebu Abdullah'ın örneği de şöyledir: Bizden birinin, tarlasını sulayan birine engel olması kabihtir. Kabih oluşun illeti, yararlanmasına mani olması değil, tasarrufta bulunmasına mani olmasıdır. Dolayısıyla engel oluşun kötü olması, hakkının zayi edilmesini içerir. Ancak Kadı, Ebu Abdullah'ın örneğini kabul etmemektedir. Çünkü lütuf, hakkın sahibine verilmesi mefhumundan farklıdır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 155-156.

⁸¹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 155; Aynı örneğin farklı versiyonları için bkz., Abdülcebar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 521; Yahya el Murtazâ, *el-Kalâid*, s. 105; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 362; Abdülcebbar, *Muhtasâr fî usûli'd-dîn*, s. 259.

enstrüman, bilgi; sınırlılıklar, davet edilenin tercih edebilen olması; sonuç yargı da gerekliliktir.

Ebu Haşim'in örneğini teklif bağlamında düşündüğümüzde, amaç yararlandırmaktır. Bunun maslahat veya sevap derecesine ulaşmasını sağlamak şeklinde ifade edilmesi aynı amacın başka versiyonlarını verir. Araç, tekliftir. Teklifin dışında bu amaca ulaşma imkânı yoktur. Metot, yumuşak davranmaktır (lütuf). Lütuf, davete icabete güçlü bir gerekçe oluşturur. Lütufsuzluk, çoğu zaman icabetin en büyük engelleyenidir. Mükellef bununla, kendisine yapılan teklifin hangi niyetle cari olduğunu görebilir. Metodun niteliğini belirleyen enstrüman, ilahi bilgidir. Hangi koşullarda teklife olumlu yanıt verileceğini belirleyen ilahi bilginin edindiği veriler, en başta metodun seyrine yön vermede işlevsel olacaktır. Sınırlılık, mükellefin seçme özgürlüğüyle donatılmış olmasıdır. Seçme özgürlüğü, mükellefin davete icabet etmeye veya etmemeye, koşulları gözeterek karar vermesine imkân veren en büyük yetisidir. Bu yetiyi dikkate almak, bir taraftan davet sahibinin davetinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına mani olur, diğer taraftan amacın gerçekleşmesi için zorunlu olarak nazarı itibara alacağı bir faktör olur. Sonuç yargı da vacip oluştur. Mademki mükellif kendisi için yararlandırmak gibi bir amaç belirlemiştir, bu amacın gereğine göre davranması ahlaki bir görev telakki edilir. Görev edinen kendisi olduğu için, vacip oluş da temelde O'nun kendisi için belirlediği bir sınırlılığı ifade eder, yoksa harici bir görevlendirmeden bahsedilemez.

Kadı Abdülcebbar, lütuf merkezli teklif unsurlarını içeren yapısı nedeniyle, Ebu Haşim'in örneğini doğru bir örnek olarak kabul etmektedir.⁸¹⁷ Bununla birlikte teklif sahibi (Allah) için vacip oluşun anlamı üzerindeki belirsizliklerin kaldırılması önem

⁸¹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 157.

arz etmektedir. Bunun için vacip oluş yönünü ifade eden, ‘icabeti sağlayıcı pozitif ortamı temin etme’nin, başka bir ifadeyle, ‘engelleyici konumda olmaktan çıkma’nın Allah açısından ne anlama geldiğinin belirtilmesi zorunludur.

Vacip oluş yönünü ifade etmede belirleyici olan ve daha önce de değindiğimiz, men’ kavramının anlam evrenidir. Kadı’ya göre men’, “*kişinin seçimde bulunmasını sağlayan şeyi yapmamaktır. Bunu sağlayan şeye mani olmak, seçtiği şeye mani olmak gibidir.*”⁸¹⁸ Dolayısıyla mani’ olmanın anlamı, fiilin nihai aşaması olan hudustan değil, fiilin hudusuna zemin oluşturan ‘sağlayıcılar’ aşamasından başlar. Ebu Haşim’in örneğini esas alarak ifade ettiğimizde, sadece kapıyı kapalı tutmak değil, yemek davetine icabetin tercih edilmesini sağlayacak yumuşaklığı göstermemek de mani’ hükmünü haiz olduğundan bundan sakınmak gerekir.⁸¹⁹ Allah tekliften vazgeçmediği sürece -ki böyle bir şey sadece insanlar için geçerli olabilir- bunun gereği olarak lütufta bulunması gerekir.⁸²⁰

Mükellefin teklife ancak lütufla olumlu yanıt vereceğinin bilindiği durumlarda lütfu esirgemek, mükellifin amacıyla çeliştiğini gösterir.⁸²¹ Dolayısıyla lütf, ilahi hikmetin bir gereği olarak vaciptir. Kadı’ya göre şayet lütf Allah için vacip olmasaydı, bunu mükellefe vacip kılması da hasen olmazdı. O halde vucubiyet biri mükellife (Allah) diğeri de mükellefe (insan) taalluk eden iki yönlü bir yükümlülüğü

⁸¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 158.

⁸¹⁹ Kadı bu çerçevede lütfu temkine benzetir. Temkin olmadığında mükellefin amaçlanan fiillere girişmesi mümkün olmadığı gibi, çoğu durumlarda lütf da böyledir. Özellikle mükellefin lütf olmadan teklife olumlu yaklaşmayacağının bilindiği durumlarda lütfu esirgemek, amaç esas alındığında teklifi yok hükmüne koyar. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 158; İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 2, s. 361.

⁸²⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 159.

⁸²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 159; Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 719.

ilzam eder. Mükellefin yükümlülüğü, zararı kendinden uzaklaştırması; mükellifin yükümlülüğü de teklife ilişkin hususlarda zarar bağlamındaki şeyleri ondan gidermesidir.⁸²² Kadı burada lütfu, azabı dikkate alarak zarar ile ilişkilendirmektedir. Ona göre lütufta bulunulmazsa kişi mükellef olduğu şeyi seçmeyecek, bunu seçmediğinde de azabı hak edecektir. Bu da dini bir hususta zararı gidermekle eşdeğerdir. O halde seçimi gerçekleştirmesini sağlayacak lütufta bulunmak Allah için vaciptir.⁸²³

O halde başta da ifade edildiği gibi, Kadı'ya göre mefsedetın kötü oluşu lütfun vacip oluşuyla doğrudan irtibatlıdır. Ona göre şayet mefsedetın varlığı fesadı, yokluğu da iman ve salahın varlığını ihtiva ediyorsa, o zaman onun kötü olduğunu gösteren şey lütfun vacip olduğunu gösteren şeyin yerini tutar. Çünkü lütuf sadece onun kaldırılmasıyla hâsıl olur.⁸²⁴ Zira mefsedet lütfun zıddıdır ve kişinin sayesinde kötüyü seçmeye ya da vacipten kaçmaya imkân bulduğu şeydir.⁸²⁵

⁸²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 163.

⁸²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 164. Kadı, lütfun vücutiyetini, gerçekleşmesi başka bir fiilin gerçekleşmesine bağlı olan fiille özdeşleştirerek açıklar. “*Başkasından istediğimiz şeyin, bir sebep olmadıkça gerçekleşmeyeceğini bildiğimizde o sebebi istememiz; başkasından istediğimiz bir hayrın istek olmadıkça gerçekleşmeyeceğini bildiğimizde onu istememiz; namazı kılmasını istediğimiz birinden taharet olmadıkça bunu gerçekleştirmeyeceğini bildiğimizde tahareti istememiz vaciptir. Buna göre seçmesini ve yapmasını sağlayacak şeyi yapmak, fiilin kendisi esas alındığında, bazı unsurların (cüz') diğerine bağlı olması, muradın iradeye bağlı olması gibidir.*” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 164. Bu nedenle mükellefin kendisiyle vacibi seçtiği, o olmazsa seçmeyeceği şeyin de vacip olması gerekir. Kadı bununla temkini aynı bağlamda görür. Ona göre teklif ettiğinde nasıl ki imkân vermesi ve engellerini kaldırması vacip ise, aynı şekilde kendisinden istenen şeyin gerçekleşmesi başka bir şeyi seçmesine bağlı ise bunu yapması da vaciptir. İşte lütfun konumu budur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 56.

⁸²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 168.

⁸²⁵ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, c. 2, s. 724; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 780.

Kadı'nın lütfun vucubiyetine dair açıklamalarından onun probleme ahlaki açıdan yaklaştığı sonucu çıkmaktadır. Probleme ahlaki açıdan baktığını, zikretmeye değer bulduğumuz üç hususla sınırlandırarak ortaya koymak mümkündür.

Lütfun teklifle ilişkilendirilmesi: İnsana yüklenen sorumluluklar donanımlarına, bu ikisi de ödül ve ceza istihkakına ölçüt kabul edilmiştir. Lütuf ise istihkak öncesi muhtemel bütün mazeretlerin önünü kesmeyi amaçlayan bir destek sunar. Burada lütuf, mükellefin varoluşsal kaygısına tercüman olarak ahlaki bir ilkeye dayandırılmıştır.

Vucubiyetin ontolojik zorunlulukla ifade edilmemesi: Vucubiyet, harici bir faktöre bağlanmayıp bizatihi Allah'ın kendisi için belirlemiş olduğu bir hüküm olarak görülmüştür.⁸²⁶ Ontolojik farklılığın kapatılamaz açısını dikkate alan Kadı için insanın, vucubiyetin kaynağı olamayacağı açıktır. Böylece lütuf, Allah'ın mutlak zorunlulukla değil, ihtiyari iradeyle gerçekleştirdiği bir fiil olarak kabul edilmiştir.

Lütuftan kaçınmanın oluşturduğu Allah tasavvuru: İhtiyaç duyandan lütfu esirgemek mefset, bunu yapan da müstefsit olarak nitelendirilmiştir. Sonuçta kötü (kabih) kavramıyla karşılık bulan bu fiillerin Allah'tan sadır olmayacağı açıktır. Zıddının (lütuf) iyi ile karşılık bulduğu bu yaklaşım, kullandığı kavramlar ve tasavvur ettiği içerik göz önüne alındığında, ahlaki bir yaklaşımdır.

⁸²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 30.

2.6.3. Lütfun Vücubiyetinin Genel Çerçevesi

2.6.3.1. Lütfun Olmaması

Kadı Abdülcebbar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Cübbâî geleneği takip ederek lütfun Allah için vacip olduğu görüşünü savunmuştu. Ancak burada bizi ilgilendiren; vücubiyetin mükellef esas alındığında mutlak olarak görülüp görülemeyeceği, daha açık bir ifadeyle, lütfu olmayan bir mükellefin olup olmadığıdır.

Kadı'ya göre bu konuda iki muhalif görüş bulunmaktadır. Birisi, kendisine lütuf verilmeyen hiçbir mükellefin olmadığını ifade etmekte, diğeri de lütfu verilmeyen kimsenin teklifinin kötü olduğunu düşünmektedir.⁸²⁷ İsim vermeden zikrettiği bu görüşleri kabul etmeyen Kadı, kendi düşüncesini şöyle açıklar: *“Zeyd’in halinden, her hâlukârda yükümlülüklerini yerine getireceğini veya her hâlukârda isyan edeceğini bilmek imkânsız değildir. Böylece o, kendisine lütuf verilmeyen kimse gibi olur.”*⁸²⁸ Kadı bu ifadesiyle, ilahi bilginin, objesini mutlak anlamda kuşattığından hareketle lütfun varlığını ele almaktadır. Burada Kadı, mükellefin tutumuna binaen, lütfun verilip verilemeyeceğinin belirlenebileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla o, her ne kadar kendisine lütuf verilmeyen bir mükellefin olabileceğini teorik olarak kabul ediyorsa da bunu ilahi ilme dayandırarak, aslında, Allah katında ‘şayet lütuf verilseydi ne olurdu’ sorusunun doğru bir şekilde verilmiş cevabına dayandığını kabul etmektedir. O zaman lütuf mutlak anlamda verilmiş, ancak sınırlı (mukayyet) anlamda verilmemiş diyebiliriz.

⁸²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 81.

⁸²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 81.

Kadı'ya göre, muhaliflerin görüşlerini sem'î bir delile dayandırmadıkları sürece iddiaları kesinlik kazanmaz.⁸²⁹ Bununla birlikte, kendi iddiasını Kur'ân'dan getirdiği bir ayetle delillendirmeye çalışır: “*Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi, mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi...*”⁸³⁰ Kadı'ya göre bazı fiillerde mefsedet olduğunu bazılarında da olmadığını gösteren bu ayet, aynı zamanda mükelleflerin pek çok fiilinin, gerçekleştiğinde mefsedet olacağının bilindiğini göstermektedir. Lütuf da aynen böyledir.⁸³¹ Dolayısıyla bazı fiiller gerçekleştiğinde mefsedet olacağı nasıl ki biliniyor ve bu bilgiye göre Allah bazı eylemlerden imtina ediyorsa, lütuf verildiğinde de nasıl davranılacağı bilinebilir ve bu nedenle vermekten imtina edinilebilir.

2.6.3.2. Lütfun Kötü Olması

Lütfun kötü olması ile kastedilen, gerçekleşmesi Allah açısından caiz olmayan şeydir. Tartışma, Ebu Haşim'in ortaya attığı iki soru üzerinden yürütülmektedir. Birinci soru şöyledir: Lütfu Allah tarafından yapılması caiz olmayan bir şey olduğunda mükellefin durumuyla ilgili nasıl bir hüküm verilebilir?

Ebu Haşim'e göre, mesela Allah Teâlâ'nın Zeyd'in durumuna bakarak zulüm, yalan veya teklif-i mâlâ yutâk olmadığı müddetçe iman etmeyeceğini bilmesi durumunda, ona böyle bir teklifte bulunması hasendir ve onun durumu kendisine lütuf verilmemiş kimsenin durumu gibi olur.⁸³² Öyle görünüyor ki Ebu Haşim bu düşüncesiyle, böyle bir teklifin olabileceğini ilkesel olarak kabul etmekte, ancak caiz

⁸²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 81.

⁸³⁰ Şûrâ, 42/27.

⁸³¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 82.

⁸³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

olmayan bir hususa taalluk etmesi sebebiyle mükellefi kendisine lütfedilmemiş kimse konumunda görmektedir.

Diğer soru, lütfu başkası için mefsedet olan kimsenin durumuyla ilgilidir. Mesela, mükellefe bir çocuk verildiğinde iman edeceği, ancak onun dışındakilerin inkâr edeceği bilindiğinde böyle bir teklifin hasenliği hakkında ne söylenebilir?⁸³³ Ebu Haşim bunu kesinlikle hasen görmez. Ona göre başkası için ifsatla sonuçlanacak böyle bir lütfun mükellefe verilmesi hasen değildir.⁸³⁴

Ebu Abdullah el-Basrî, her iki soruya da olumsuz yanıt verir. Ona göre Allah birinci durumdaki kişiyi mükellef tutmaz. Zira söz konusu olan, yapılması hasen olmayan bir lütuftur ve mükellef de kendisine lütuf verilmeyen kimse konumunda olmaz.⁸³⁵ Mükellef için lütuf olan bir hususun başkası için mefsedet olmasına gelince, Ebu Abdullah'a göre bunu da Allah için gereklilik arz eden bir durum olarak kabul etmek mümkün değildir. Zira mefsedet olması onu lütuf olmaktan çıkarır.⁸³⁶ O halde Ebu Abdullah, mefsedet ile kabihi lütuf bağlamında aynı görmekte ve bu iki sıfatı haiz olan lütfu hasen görmemektedir.

Kadı'ya göre, lütfu başkası için fesat olan birine teklifte bulunmak hasen değildir. Böyle biri kendisine lütuf verilmeyen kimse gibi de olmaz.⁸³⁷ Bununla birlikte lütfu

⁸³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

⁸³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

⁸³⁵ Ebu Abdullah el-Basrî bu çerçevede kabihi mefsedet gibi görmektedir. Ona göre, kendisine sınırsız nimet verilmedikçe iman etmeyeceği halinden bilinen kimsenin mükellef tutulması da hasen değildir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

⁸³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 83.

⁸³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 84.

olmadığı bilinen birine yapılan teklifin hasen olması da mümkündür. Kadı burada lütuf ile teklifi birbirinden ayırmaktadır.

Mükellefin halinden, meydana gelmesi mümkün olan bir şey gerçekleşmedikçe iman etmeyeceği bilinirse, bunun gerçekleşmemesi teklifi hasen olmaktan çıkarmaz.⁸³⁸ Lütü, sonu olmayan bir şeyin gerçekleşmesine bağlı olan birine gelince, böyle birine teklifte bulunmak hasen değildir ve o kendisine lütuf verilmeyen gibi olur.⁸³⁹

Lütü mefsetet olanın hali, lütü zulüm ve teklif-i mâlâ yutâk vs. olanın hali gibidir. Allah Teâlâ, bunu yapmaya kadirdir ancak kabih olduğu için yapmaz.⁸⁴⁰ Yoksa hudus kapsamına girmesi mümkün olmadığı için değildir. Böyle bir lütuf olmasa da teklifin kötü olması gerekir. Zira yükümlülükleri konusunda mükellefi – imkânı olduğu halde- illetlerini gideremeyeceği bir şeye sevk etmektedir.

2.6.3.3. Lütfun Teklife İlet Olması

Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında geçen tartışmanın temel problematiği, lütfun teklifi hasen yapan bir sebep olup olmadığıdır. Problemin özü, teklifin hasen oluşunda lütfun gerekliliğinin asgari oranını belirlemektir.

Ebu Ali'ye göre, lütuf teklifin hasenliği için bir sebeptir. Şayet Allah lütufta bulunmazsa, bu (durum), yükümlü tuttuğu şeyi mükelleften istemediğine delalet

⁸³⁸ Böyle bir durumda anlaşılır ki o şeyin gerçekleşmemesi mükelleften değil, teklifin sahibinden kaynaklanır.

⁸³⁹ Çünkü meydana gelmesi mümkün olmayan bir şeye taalluk etmektedir. Başka bir ifadeyle, sayesinde imanı seçeceği şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Böyle olduğunda teklifin hasen olmaması gerekir.

⁸⁴⁰ Kadı'nın bu görüşü, Nazzam'ın Allah'ın kabih olana kadir olmakla vasıflandırılmayacağına dair düşüncesinden ayrıldığını gösterir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn* c. 2, s. 249.

eder. Bunu istemediğinde de kişi mükellef olmadığı gibi ona mükellef sıfatını vermesi de hasen değildir. Aynı şekilde lütufta bulunmadığı zaman kişiyi mükellef kılması veya ona böyle bir nitelik vermesi hasen değildir.⁸⁴¹

Ebu Ali, teklifin hasen olmasında lütfu zorunlu kabul etmekte ve onu temkin ve bildirme (*ibane*) ile eşdeğer kabul etmektedir.⁸⁴² Bu ikisi, teklifin sıhhati için ne kadar gerekliyse lütuf da o kadar gereklidir.

Ebu Haşim'e göre, teklif esas alındığında, lütuf ile temkin arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Lütuf ve temkin hakkında şunu ifade eder: "*Teklif hasen şartları üzere gerçekleştiğinde o ikisini (lütuf ve temkin) zorunlu kılar. Bununla birlikte teklif o ikisiyle veya biriyle hasen olur.*"⁸⁴³ Ebu Haşim, lütfu teklifin hasenliği için zorunlu bir şart olarak kabul etmemektedir. Ancak teklifin kendisi, temkin ve lütfun varlığı için zorunlu bir sebep olabilir. Teklifin hasen olması için bunlardan birinin varlığı yeterlidir. Bildirme (*ibâne*) de bunlar gibidir.

Ebu Haşim'e göre, teklife muhatap olan kişinin, itaat ettiğinde kendisine sevap verileceğini, imkân ve lütufta bulunulacağını bilmesi gerekir. Kadı'ya göre Ebu Haşim bu düşüncesiyle sevap, temkin ve lütuf gibi şeylerin meydana gelmesini değil, bunlara dair bilgiyi teklifin hasen oluşuna sebep gibi görür.⁸⁴⁴

Kadı Abdülcebbar, Ebu Haşim'in bu düşüncesinden hareketle, lütfun teklifin hasen oluşu için zorunlu olmadığını zaman faktörüyle ispatlamaktadır. Kadı'ya göre

⁸⁴¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

⁸⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

⁸⁴³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 85.

⁸⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 86.

lütuf tekliften sonra gerçekleşir. Tekliften sonra gerçekleşen bir şeyin onun hasenliği için sebep olması mümkün değildir.⁸⁴⁵

Kadı, taati de bu kapsamda değerlendirir. Ona göre taatin hasen veya vacip olmasında lütfun bir yeri yoktur. Çünkü lütuf, iradenin fiilden önce gelmesi gibi taatten önce gelir.⁸⁴⁶ Lütuf ile taat arasında dolaylı bir ilişki vardır. Buna göre lütuf verilmeden kişinin taatte bulunması mümkünse de bundan yola çıkarak lütfu ihtiyaç duyulmayacağı iddia edilemez.⁸⁴⁷

Sonuç itibariyle Ebu Ali, lütfun olmadığı bir teklifi hasen görmediği için doğal olarak, teklifin hasen olmasında lütfu bir illet olarak takdim etmektedir. Ebu Haşim ve Kadı ise lütfun herkes için mutlak olarak zorunlu olmadığını düşündüklerinden onu teklifin hasen olması için zorunlu bir sebep kabul etmemektedirler. Onlara göre, aynı şekilde lütuf taatin hasenliği için de zorunlu bir sebep olarak görülemez.

2.7. LÜTFUN SEM' İLE İSPATI

Buraya kadar, lütfun varlığına ve vücubiyetine dair ele alınan konularda kelamın kuramsal/akli yapısı esas alınmıştı. Burada ise Kur'ân'dan delillerle, lütuf ve vücubiyeti ispatlanmaya çalışılacaktır. Kelamın önemli bir kaynağı olarak sem' ile istidlalde bulunmak, Kadı Abdülcebbar için lütuf teorisine dair geliştirdiği bütün fikirlerin iddia olmaktan çıkıp ispat edileceği bir alan oluşturmaktadır. Şimdi, Kadı'nın delil olarak getirdiği ayetlere bakabiliriz.

⁸⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 86.

⁸⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 87.

⁸⁴⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 87.

“Allah’ın üzerinizdeki lütuf (fadl) ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız.”⁸⁴⁸

Ayet, pek çok insanın Allah’ın fazlı ve rahmeti sayesinde şeytana uymadığını, aksi halde uyacağını ifade etmektedir. Kadı’ya göre buradaki fazl ve rahmet hali, lütfun muadili bir anlamı ifade eder.⁸⁴⁹ Ayette geçen “illa” (إلا) istisna edatı, mükellefler içinde bazılarının lütfu ihtiyaç duymayacağını kanıttır. Yani Allah’ın rahmeti olmasa bile, az sayıdaki bazı insanların şeytana tabi olmayabileceğini ifade etmektedir.⁸⁵⁰ Kadı’ya göre ayetin zahiri, şayet fazl ve rahmet olmasaydı, insanların şeytana mutlaka uyacağını delili olarak görülemez. Bilakis ayetin, hallerinden her halukarda isyan edeceği bilinen kişileri gösterdiği ifade edilebilir. Bu sayede onlar günahattan dönmüşlerdir. Fazl ve rahmet burada lütuf konumundadır.⁸⁵¹

Peki, bu ayet lütfun vücutiyetine delil gösterilebilir mi? Kadı’ya göre ayet, lütfun vacip olduğuna delil gösterilemez, sadece Allah’ın lütfu bulunduğuna delil olabilir. Buna göre ayetin zahiri, mükellefler içinde şeytana uyacakların olduğunu,

⁸⁴⁸ Nisâ, 4/83.

⁸⁴⁹ Ayette kast edilenin lütuf mu temkin mi olduğu yönünde bir belirsizliğin olduğu açıktır. Yani, Allah rahmet ve fazl ile onlara verdiği temkini kast etmiş olamaz mı? Kadı’ya göre burada temkin kast edilmiş olamaz. Çünkü temkin ile şeytana tabi olmak da bundan kaçınmak da mümkündür. Oysa ayet açıkça fazl ve rahmet sayesinde şeytana tabi olunmadığını göstermektedir. Buna ancak lütuf layık olabilir. Kaldı ki ayette “pek azı hariç” (إلا قليلا) istisnayı göstermektedir. Oysa temkinde istisna yoktur. Yani bir kısım insanlara verilip bir kısmına verilmemesi düşünülemez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 183.

⁸⁵⁰ Bilindiği gibi mükelleflerin lütuf bağlamında hallerinde farklılıklar bulunmaktadır. Bazıları lütuf olmadan itaati seçer, bazıları her durumda isyanı seçer, bazıları da lütuf sayesinde taati seçer, lütuf olmazsa seçmez. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

⁸⁵¹ Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, c. 1. s. 200; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

Allah'ın da lütuf ile onların şeytana tabi olmamalarına gerekçe teşkil edecek şeyi yaptığını göstermektedir.⁸⁵² Kadı bu durumu şöyle ifade eder:

Allah Teâlâ', fazlı ve rahmetiyle, insanları helâke ve felakete sürükleyen şeytana tabi olmaktan uzaklaşacağı şeyi yaptığında, (bu durum) anlam yönüyle, O'nun tarafından meydana gelen bütün fiillerin, bu anlamı içkin olduğunu ve O'nun da bunu yaptığını gösterir."⁸⁵³ Kadı'nın 'bu anlam' dediği şey, Allah'ın teklife ilişkin bütün hususlarda lütufta bulunduğu düşüncesidir.⁸⁵⁴ Buna karşı, *Ashab-ı lütuf*, Allah'ın insanlar için gerekli bütün lütufları yaptığı düşüncesini reddetmiş ve aşağıdaki ayeti delil getirmişlerdir:

*"Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık. Evlerinin kapılarını ve üzerine yaslanacakları koltukları da (hep gümüşten yapardık). Ve onları zinetlere boğardık."*⁸⁵⁵

Onların bu ayet bağlamındaki temel iddiaları şudur: Allah'ın makdurunda, yaptığında, kâfirlerin iman edeceği ve şeytana tabi olmaktan vazgeçecekleri lütuflar vardır, ancak bunu yapmamıştır. Çünkü ayetten anlaşılacağı üzere, Allah onların 'imanda tek bir ümmet' (أمة واحدة في الإيمان) olmalarını istememiştir.⁸⁵⁶ Ancak Kadı'ya göre onlar ayeti yanlış anlamışlardır. Çünkü Allah, zikrettiği şeyleri yapmayarak insanların 'küfürde bir ümmet' (أمة واحدة في الكفر) olmalarını istememiştir. Kadı, bunu

⁸⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

⁸⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 185.

⁸⁵⁴ Kadı'yı bu açıklamayı yapmaya sevk eden, kendisine yöneltilen bir sorudur. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

⁸⁵⁵ Zuhurf, 43/33-34.

⁸⁵⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 185.

şöyle yorumlar: “Bu, Allah’ın onu yapmadığına ve tersi olan lütfu yaptığına hükmettiğimiz mefsedettir.”⁸⁵⁷ Ayetin zahiri, Allah’ın, insanların inkâr edecekleri ve ifsat olacakları şeyi yapmadığını göstermektedir.⁸⁵⁸ Kadı’nın bu çerçevede delil olarak getirdiği bir ayet de şöyledir:

“Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi, mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O dilediğini belli bir ölçüye göre indiriyor. Şüphesiz ki O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür.”⁸⁵⁹

Ayet, bir taraftan Allah’ın rızkı insanları ifsat etmeden, ıslah olacakları bir miktarda verdiğini gösterirken, diğer taraftan böyle bir tasarrufa gitmesini gerektiren illeti de ilahi bilgiyle açıklamaktadır. “O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür” ifadesi, Allah’ın mükelleflerin hallerinden haberdar olduğunu, onların verecekleri tepkilerin ezelden malum olduğunu ve bu bilginin, onlara verilen rızkın oranında yönlendirici olduğunu gösterir. Kadı buradan hareketle, “Allah’ın mükellefe dair tedbirinin bu çerçevede olması gerekir” yargısına varır.⁸⁶⁰ Ona göre ayet aynı zamanda, *ashab-ı lütuf*’un ‘Allah yaptığı taktirde, kâfirlerin çoğunun iman edeceği şeyi yapmamıştır’ şeklindeki kanaatlerini de çürütmektedir.⁸⁶¹ Kadı’nın bu düşüncesine delil olarak getirdiği ayet şöyledir:

“Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları, âyetlerimizi anlamaktan uzak tutacağım. Onlar ki, bütün âyetlerimizi görseler de onlara iman etmezler. Doğru yolu görseler de o yolu tutup gitmezler. Eğer sapıklık yolunu görürlerse tutar onu

⁸⁵⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 185.

⁸⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân ani’l-metâin*, s. 378.

⁸⁵⁹ Şurâ, 42/27.

⁸⁶⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 186.

⁸⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 186.

*izlerler. Çünkü onlar âyetlerimizi inkâr etmeyi âdet edinmişler ve onlardan hep gafîl olagelmışlerdir.”*⁸⁶²

Onların ayetlerden uzaklaştırılmalarının sebebi, Allah’ın ayetleri kendilerine gösterilse bile bunun bir fayda vermeyeceğinin, onların hiçbir şeyle iman etmeyeceklerinin ve hiçbir şekilde doğru yola gelmeyeceklerinin bilinmesidir. Ayet aynı zamanda, şayet bunların bazısının, sayesinde iman edeceği bir şey olsaydı Allah’ın bunu göstereceğine ve onları haktan uzaklaştırmayacağına da delildir.⁸⁶³

Aşağıdaki ayet Allah’ın, ‘sayesinde insanların iman etmeyeceği şey’i yapmadığını göstermektedir:

*“Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de kendileriyle konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah’ın diledikleri hariç, yine de inanacak değillerdi, fakat çocukları bunu bilmezler.”*⁸⁶⁴

Bu ayet de gösteriyor ki, Allah eğer yapsaydı, insanların iman etmeyecekleri şeyi yapmamıştır. Başka bir ifadeyle, şayet bununla ve diğerleriyle iman edecek olsalardı Allah kuşkusuz yapardı.

Lütfun vacip olmadığını iddia edenler, ayette geçen “Allah’ın diledikleri hariç” ifadesinden yola çıkarak, Allah Teâlâ bu istisna ile onların iman etmelerini sağlayacak fiilleri dilemeyi irade etmiştir. Bu da onların iman etmelerini sağlayacak

⁸⁶² A’raf, 7/146.

⁸⁶³ Kadı, bu durumu şöyle ifade eder: “Bu, şayet iman etselerdi (ayetleri) onlara göstereceğine delil olduğu gibi, (ayetlerini) o sayede iman eden bütün mü’minlere gösterdiğine ve azgınlık yolundan iyilik yoluna döndürdüğüne de delildir.” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 186.

⁸⁶⁴ En’am, 6/111.

şeyi yaratmanın Allah için vacip olmadığını gösterir sonucuna varmışlardır. Ancak Kadı, böyle bir sonucun ayetin bağlamıyla çeliştiği kanaatindedir. Ona göre ayetin, bağlamıyla çelişmeyecek şekilde yorumlanması, ilcâ konusunda üstatlarının (şuyûhuna) verdiği bilgilerin esas alınmasıyla mümkündür.⁸⁶⁵ Kadı, ayeti ilcâ bağlamında şu şekilde değerlendirir:

“Allah Teâlâ, seçimlerini (esas alacak) bir vecih üzere lütuf olsaydı, onlar için bunu yapacağını beyan etmiştir. Ancak, onların baskı/yükleme (haml) ve zorlamayı (ilcâ) dilemek dışında hiçbir şeyle iman etmeyeceklerini bilmektedir. Böyle bir şey sayesinde iman etmek, teklifin zevalini gerektirdiği ve onu istihkak yönü üzere sevap almaktan mahrum ettiği için gerçekleşmez”⁸⁶⁶

Görüldüğü gibi Kadı için “dileme” ifadesi, mükelleflerin iman etmelerini sağlayacak şeyin baskı ve zorlama ile yapılma ihtimaline vurgu yapmaktadır. Ancak böyle bir zorlama gerçekleşmez. Zira teklifi geçersiz kılmaktadır.⁸⁶⁷

Başka bir ayet de şöyledir: *“O'na bir melek indirilmeli değil miydi?” dediler. Eğer bir melek indirseydik, iş bitirilmiş olurdu, sonra kendilerine hiç göz açtırılmazdı. Eğer biz Peygamberi, bir melek yapsaydık, onu yine de bir adam şeklinde yapardık...⁸⁶⁸* Bu ayet de gösteriyor ki Allah Teâla, mükellef oldukları hususta kullarının salaha ulaşmaları ekseninde tedbir almaktadır. İnkâr edenler, meleklerin inmesi şartıyla inanabileceklerini söylerken Allah Teâlâ, böyle bir

⁸⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 120 vd.

⁸⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 187.

⁸⁶⁷ *“Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması, fayda sağlamaz.”* En'am, 6/158. Ayet imana zorlanmış olan kimsenin bu imandan fayda görmeyeceğini göstermektedir.

⁸⁶⁸ En'am, 6/8-9.

durumun onlar için fesat olacağını, zira şimdi kabul etmedikleri gibi daha sonra da kabul etmeyeceklerini beyan etmektedir. Dolayısıyla ayet, inandıkları takdirde Allah'ın onların taleplerini yerine getireceğine dair bir delildir.⁸⁶⁹

Kadı'nın bu bağlamda delil getirdiği bir ayet de şöyledir: *“Görmüyorlar mı her yıl bir veya iki kez fitneye tutulduklarını? Yine de tövbe etmiyor, ibret almıyorlar.”*⁸⁷⁰ Kadı'ya göre, ayette açıkça görüldüğü üzere Allah, mükellefleri maslahatları (tövbe ve ibret) için sınamaktadır.⁸⁷¹

Aşağıdaki ayet, inkâr edenlerin tutumlarının Allah'ın ezeli ilminde malum olduğuna işaret etmektedir:

*“Andolsun ki, sen, kitap verilmiş olanlara her türlü delili de getirsen yine senin kablene uymazlar...”*⁸⁷² Kadı'ya göre Hz. Peygambere teselli bağlamında gelen bu ayet, onun gönderildiği insanlar içinde, hallerinden, hiçbir şekilde inanmayacak olanların bulunduğu bilindiğini ifade etmektedir.⁸⁷³ Aynı çerçevede değerlendirilebilecek bir ayet de şöyledir:

*“Oğlana gelince, anne-babası mü'min kimselerdi. Onun bunları azgınlık ve küfür ile sarmasından korktuk.”*⁸⁷⁴ Ayet, anne babanın küfe düşme ihtimali sebebiyle çocuğun canının alındığını beyan etmekte, dolayısıyla ebeveynin maslahatının gözetildiğini göstermektedir.⁸⁷⁵ Başka bir ayet de şöyledir:

⁸⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 188.

⁸⁷⁰ Tevbe, 9/126.

⁸⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 188.

⁸⁷² Bakara, 2/145.

⁸⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 188.

⁸⁷⁴ Kehf, 18/48.

⁸⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 189.

*“Sen bundan önce, ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.”*⁸⁷⁶ Ayet, Hz. Peygamberin insanların şüpheyeye düşmemeleri için okuma ve yazmadan sakındırıldığını ifade etmektedir.⁸⁷⁷ Aşağıdaki ayet de aynı bağlamda değerlendirilebilir:

*“Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen, gerçeği kavramayan sağır ve dilsizlerdir. Eğer Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi, kendilerine gerçeği işittirirdi. Oysa eğer gerçeği işittirse bile yine burun kıvrarak yüz çevirirlerdi.”*⁸⁷⁸

Burada da ayet, Allah böyle insanların kabul edeceklerini bilseydi, onlara işittireceğini ifade etmektedir. Oysa Allah onların kabul etmeyeceklerini bilmektedir.⁸⁷⁹

*“Allah’ın size karşı fazlı ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiçbiri asla temize çıkamazdı; fakat Allah, dilediğini temize çıkarır. Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir.”*⁸⁸⁰

Lütfun varlığını sarıh şekilde ifade eden bu ayet de insanların Allah’ın fazlı ve rahmeti sayesinde tezkiyeyi seçtiklerini ifade etmektedir. Ancak Kadı’ya göre ayetle kast edilen temkin değildir. Çünkü temkin olmadan fiil gerçekleşmez. O halde kast edilen, Allah’ın lütfu ve yardımı (maûnet) olmasaydı, hiç kimsenin tezkiye olmayacağıdır.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ Ankebût, 29/48.

⁸⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 189.

⁸⁷⁸ Enfâl, 22-23.

⁸⁷⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 190. Aynı bağlamda gelen başka bir ayet de şöyledir: *“Biz onlara acıyıp da başlarındaki sıkıntıyı açsaydık, yine azgınlıklarında bocalamaya devam ederlerdi.”* Mü’minun, 23/75. Bu ayette de Allah onlara acımamakta ve onlardan sıkıntıyı kaldırmamaktadır, zira böyle yapsa bile onların azgınlıklarına devam edeceklerini bilmektedir.

⁸⁸⁰ Nur, 27/21.

⁸⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 189.

Lütfun vacip olmadığını düşünenler de bazı ayetleri delil olarak getirmişlerdir. Ancak onlarla Kadı arasında ayetlerin yorumlanmasıyla ilgili farklılıklar görülmektedir.

*“Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi...”*⁸⁸²

Muhaliplere göre bu ayet, Allah’ın insanları hidayet üzere toplamayı dilemediğine delildir. Ancak Kadı’ya göre ayette, Allah’ın dilediği takdirde onları ilcâ ile hidayet üzere toplayabileceği ancak bunu yapmadığı vurgulanmaktadır.⁸⁸³

*“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa hepsi toptan iman ederlerdi.”*⁸⁸⁴ Kadı’ya göre bu ayetle kast edilen de Allah’ın ikrah yoluyla dilemesidir. Çünkü ayetin devamı bunu açıkça göstermektedir. *“O halde insanları hep mü’min olsunlar diye sen mi zorlayacaksın?”* Şayet ayetle kast edilen ikrah olmasaydı, o zaman bu sözün bir anlamı olmazdı.⁸⁸⁵

*“Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik.”*⁸⁸⁶ Kadı’ya göre bir önceki ayette, ahirette inkâr edenlerin hallerinden haber verilmektedir.⁸⁸⁷ Onlar gördükleri şeyler sebebiyle tekrar dönmeyi talep etmektedirler. Dolayısıyla bu ayetle, günahkârların azaptan kurtulmaya dair taleplerine ilahi iradenin çerçevesi bağlamında bir karşılık verilmiştir. Çünkü ayet bu şekilde yorumlanmazsa, ne önceki ayetle bir bağlantısı kalır ne de ona verilen cevabın yerine geçer.⁸⁸⁸ Kadı, bunun

⁸⁸² En’âm, 6/111.

⁸⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 205.

⁸⁸⁴ Yunus, 10/99.

⁸⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 205.

⁸⁸⁶ Secde, 32/13.

⁸⁸⁷ *“Suçlu günahkârları, Rableri huzurunda başları öne eğilmiş olarak: “Rabbimiz, gördük ve işittik; şimdi bizi (bir kere daha dünyaya) geri çevir, salih bir amelde bulunalım, artık biz gerçekten kesin bilgiyle inananlarız” (diye yalvaracakları zamanı) bir görsen.”* Secde, 32/12.

⁸⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 206.

dışında birçok ayetin lütfun varlığına delil olabileceğini değişik yerlerde ifade etmektedir.⁸⁸⁹

Lütfun vacip olmadığını düşünenler, son ayetlerde de görüldüğü üzere, Allah'ın makdurunda, inkâr edenlerin iman etmesini sağlayacak şeyin olduğu, ancak bunu yapmadığı görüşündedirler. Kadı ise, Allah'ın her halukarda inkâr edenlerin iman etmesini sağlayacak şeyi yapmasının ancak *ilcâ* veya *ikrah* yoluyla mümkün olduğu, fakat Allah'ın böyle bir yola başvurmadığı kanaatindedir.

Lütfun varlığını Kur'ân'dan yola çıkarak ispat etmek, esas itibariyle Allah'ın lütuf yoluyla yaptığı yardımın vahiy diliyle tespitini ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan, sözünü ettiğimiz yardımın yapıldığına Kur'ân ile istişhadda bulunmaktır. Aslında böyle bir çaba, daha önce akli temeller üzerine bina edilerek kuramsal arka planı oluşturulan lütfun varlığını tespitten farksızdır. Aralarındaki en önemli fark, bağlayıcılık oranlarıdır. Akıl ile lütfun varlığını tespit etmenin, sem' ile tespit etmek düzeyinde bağlayıcı olduğu düşünülemez. Kadı Abdülcebbar da lütfun varlığının tartışıldığı birçok yerde sem'î delilin bağlayıcılığına vurgu yapmıştır.

Gerek akli gerekse sem'î temellendirme ile lütfun varlığını ve son tahlilde vücubiyetini tespit etmek ne kadar önemliyse bunun insanda neye tekabül ettiği ve nasıl hissedildiği de o kadar önemlidir. Aklın ve naklin gerçekleştiğini işaret ettiği ilahi yardımın, her bir insan tekinde nasıl bir dönüşüm faaliyetine öncülük ettiğini en iyi şekilde bizatihi bunu yaşayan insan bilmektedir. Taat esnasında hissettiği yardım, hidayet ve tevfikten, günah esnasında hissettiği terk edilmişlik, şaşkınlık ve şüpheye

⁸⁸⁹ Bunun için bkz., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 471. (Kehf, 18/13-14.); c. 2. s. 480. (Meryem, 19/6.); c. 2. s. 541. (Neml, 27/62.); c. 2. s. 565. (Ahzab, 33/43.); c. 2. s. 593. (39/22.); c. 2. s. 606. (Şurâ, 42/ 27.); c. 2. s. 649. (Haşr, 59/3.)

kadar teklife taalluk eden bütün fiillerinde insanın karşılaştığı ve yaşadığı durumlar, esas itibariyle lütfun varlığının her bir fertteki karşılığını ifade etmektedir. İnsanın kendi fiillerinde daha sarıh bir şekilde müşahede edebileceği ilahi yardım, lütuf teorisinin akli ve nakli istidlal ile tespit etmeye çalıştığı teorik alanın tecrübi karşılığıdır.

III. BÖLÜM

LÜTUF TEORİSİYLE TEMELLENİRİLEN KONULAR

Temel ilkeleri ve kavramsal çerçevesiyle spesifik yönü ağır basan lütuf teorisi, güncel meselelerin çözümlenmesinde anahtar rol oynamıştır. Problemlerin çözümünde taşıyıcı olma potansiyeli Kadı tarafından o günün aktüelitesine uygun olarak test edilen lütuf teorisi, bir anlamda kendini gerçekleştirebilme fırsatı bulmuştur. Kadı'nın büyük oranda Mutezilî geleneğe bağlı kalarak açıkladığı teorinin bu yönüyle işlevsel bir nitelikte olduğu görülmüştür.

Kadı Abdülcebbar yaşadığı dönemin problemlerine dikkat çekmiş ve onları çözmeye çalışmıştır. Lütuf teorisiyle temellendirmeye çalıştığı bu problemlerin çoğu günümüzde de aktüel niteliğini korumaktadır. Bizim Kadı'dan hareketle öne çıkardığımız konular kötülük problemi, şer'iyyât, nübüvvet ve bilgi konularıdır. Kadı'nın lütuf teorisi bağlamında temellendirdiği ve bizim tali alanlara hitap ettiği ve esaslı bir yer teşkil etmediği için ele almadığımız bazı hususlar, işlediğimiz konulara bağlı olarak anlaşılabilir niteliktedir.

Lütuf teorisinin özünü oluşturan ve Allah'ın insana irade ve ihtiyarını zedelemekten yardım ettiği düşüncesini merkeze alan bir bakış açısının çözmek zorunda olduğu problemlerin başında kötülük problemi gelmektedir. Zira evrendeki kötülük olgusu ele aldığımız teorinin aksi izlenimler verecek şekilde insanı meşgul etmektedir. Kötülüğten hareketle başlayan ve çoğu zaman Allah'a yönelen negatif yüklü soruların teşekkül ettirdiği yaklaşımlar Kadı tarafından ele alınmıştır. Kadı'nın acı (elem) bağlamında ele aldığı konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kötülük

probleminin genel çerçevesi verilmiş sonra Kadı'nın acıyı lütuf ekseninde nasıl çözümlediği gösterilmeye çalışılmıştır.

3.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

3.1.1. Kötülük Probleminin Genel Çerçevesi

Lütuf teorisi ile temellendirilen konuların başında kötülük problemi gelmektedir. Allah ile insan arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir anlama teşebbüsü olan lütuf teorisi, yine bu ilişki temelinde kadim bir problem olarak ortaya çıkan kötülük probleminin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Kadı Abdülcebbar'ın kötülük problemi bağlamında getirdiği izahların ne anlama geldiğini, daha açık ifadeyle problemin hangi veçhesiyle ilgili olduğunu görebilmek için, bu alanda daha önce ortaya çıkmış eğilimleri hatırlamamız gerekir. Ana hatlarıyla ele alacağımız arka planla, Kadı'nın kötülük problemine dair getirdiği izahların neye tekabül ettiğini, kelâm'ın toplumsal bağlamı dikkate alan yapısını göz önünde bulundurarak göstermeye çalışacağız.

Kötülük problemi, kötülüğün var olduğu gerçeğinin, bu alemin kudret, hikmet ve iyilik açısından mükemmel olan bir yaratıcısı ve idare edicisi olamayacağına inanmak için iyi ve hatta zorlayıcı bir sebep temin ettiği iddiasından ortaya çıkmıştır.⁸⁹⁰ Evrendeki kötülüklerden yola çıkarak Tanrı ve fiilleri hakkında hüküm bildirmeye varan eğilimler, iki grupta değerlendirilebilir. Tanrı'nın fiillerine, sıfatlarına ve son tahlilde varlığına dair menfi tutum geliştirenler ile buna karşı duran teodise savunucuları.

⁸⁹⁰ William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", Çev. Fehrullah Terkan, *AÜİFD*, 53: 1 (2012), ss: 183-198, s. 183.

Teistler açısından baktığımızda kötülük probleminden yola çıkarak Tanrı hakkında olumsuz yargılara varanları, iki sınıfta değerlendirmek mümkündür. Birincisi, kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını sorgulayan ve ateolojik argümanlar sunan eğilimlerdir. Bu bağlamda Epiküros'un kötülüklerin varlığından yola çıkarak Tanrı ile varlık arasına koyduğu mesafe, Hume ile birlikte sistemli bir yapıya dönüşmüştür. Hume'un ifadeleriyle meşhur olan dilemma, Tanrı'nın iyi, güçlü ve mutlak bilgi sahibi olduğu şeklindeki teistik hükümler arasında bir çelişki olduğu düşüncesine dayanmaktaydı. Modern dönemde başını J. Mackie ve A. Flew'in çektiği ateolojik argümanlar, Tanrı'nın varlığını kötülük probleminden hareketle reddetmeyi amaçlamıştır.⁸⁹¹ Kötülük probleminde teistler açısından problemli görülen ikinci sınıfı düalist akımlar oluşturmaktadır. Temelde birbirine indirgenemeyen iki karşıt ilkenin varlığına dayanan düalizm,⁸⁹² çift kutuplu bir Tanrı tasarımı öngörmüştür. Mecusilik, Maniheizm ya da Sabîlik gibi düalist akımların ortaya çıkmasının belirleyici nedenlerinden biri de kötülük problemidir.⁸⁹³ Bu yönüyle Tanrı'yı kötülüklerden uzaklaştırma iddiasındaki düalistik düşünce, teistler açısından yeni sorunların kaynağı olmuştur.

Teistlerin gerek Tanrı'nın varlığı düşüncesini hedef alan ateistik argümanlara, gerekse sıfatlarına ve fiillerine yönelen düalist akımlara karşı çok yönlü bir mücadeleye giriştikleri söylenebilir. Teodise üst başlığında ifadesini bulan ve kötülük ile Tanrı'nın varlığını telif etme amacına yönelen teistik tezlerin homojen bir

⁸⁹¹ Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yay., Ankara, 2007, s. 165.

⁸⁹² M. Sait Reçber, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı: 2, 2000, ss:203-208.

⁸⁹³ Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 1 (2008), ss: 77-106, s. 80.

yapı arz etmediği görülmektedir. Son tahlilde Tanrı'nın insana dair muamelesini haklı çıkarma iddiasıyla yapılan teodise teşebbüsleri,⁸⁹⁴ bu şekilde var oluşa makul bir izah getirme çabası güder.

Kötülüğe dair iddialar ile teodise çabalarının malum tartışma zemini, kötülük sınıflandırmalarıdır. Teodise savunucuları tarafından, Tanrı'nın kötülüklerden sorumlu olmadığını belirtmek için yapılan bu tasnifin⁸⁹⁵ başka versiyonları olmakla birlikte,⁸⁹⁶ meşhur sınıflandırma; ahlaki kötülük ve tabii kötülük şeklindedir.

Ahlaki kötülüklerin kaynağı insanın seçimidir.⁸⁹⁷ İnsanın irade ve kudret sahibi bir varlık olarak gerçekleştirdiği eylemlerle hâsıl olan kötülükler, kendi tercihlerinin eseri olduğu için kanıksanmış, bu nedenle de Allah'ın fiillerini sorgulayacak bir boyuta vardırılarak kötülük problemiyle çok fazla ilişkilendirilmemiştir. İnsan tabiatının eksik yapıda olmasından hareketle ahlaki kötülüğü tabii kötülük içinde mütalaa etme tartışmaları⁸⁹⁸ bulunsa da genel kanı, ahlaki kötülüğün insanla ilişkilendirilmesidir.

Tabii kötülük ise hastalıklar, depremler, volkanlar, zararlı hayvanlar ve kuraklıklar gibi insanın bir dahli olmadan gerçekleşen acılar türünden fiillerdir. Metafiziksel kötülük olarak da ifade edilen bu türün özelliği, fail olarak insanın dışında gerçekleşmesidir. Kötülük probleminin esas tartışma yaratan kısmı olan tabii

⁸⁹⁴ John Milton, *Paradise Lost*, edited by A. W. Verity, M.A., Cambridge: at the University Press, 1910, kitap I, s. 10.

⁸⁹⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları. 7.baskı, s. 157.

⁸⁹⁶ Medkür, *el-Mü'cemu'l-Felsefi*, s. 102; Muhammed İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, s. 97.

⁸⁹⁷ Immanuel Kant, *Religion Within The Boundary Of Pure Reason*, translated by J. W. Semple, Edinburgh, s. 31, 45.

⁸⁹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

kötülükler, tarihte pek çok teodise çalışmasının gerekçesini oluşturmuştur. Tabii kötülüğün ne denli bir problem olduğunu göstermek için getirilen ve çoğu klasikleşen örnekler,⁸⁹⁹ teodise çabalarını zorlayan argümanlar gibi takdim edilmiştir. Bireylerin ve toplumların hayatında derin etki yaratan olaylar demeti, insanın hem duygusal hem de rasyonel yönüne hitap ederek işlenmiş ve Tanrı'ya inanmanın makul olmadığı düşüncesi kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Kötülük problemine dair Batı'da⁹⁰⁰ ve İslâm düşünce geleneğinde⁹⁰¹ ortaya çıkan eğilimleri incelemek

⁸⁹⁹ Voltaire'nin 1755 yılında gerçekleşen Lizbon depremi yorumu; Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler'i; Bkz., Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İz Yay., 3.baskı, İstanbul, 2001, s. 206.

⁹⁰⁰ Kötülük problemine çözüm getirme arayışlarının felsefe tarihinde antik Yunan'a kadar giden bir geçmişe sahip olması, bu alanda ciddi bir düşünsel müktesebatın oluşmasını sağlamıştır. Felsefe tarihinin bilinen ilk teodise girişiminde bulunan Platon, evrenin Tanrı tarafından idealara bakılarak meydana getirildiğini, dolayısıyla iyi olduğunu ve mümkün dünyalar içinde en mükemmeli olduğunu söylemişti. Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi (*Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*), s. 218., Stoa teodisesinin temel fikri, tekil olanın kusurluluğunun bütünü mükemmeliyetine hizmet ettiği düşüncesi idi ve bu yaklaşım, sonraki bütün teodise denemeleri için bir model haline gelmişti. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, İz Yay., Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 267., Plotinus, kötülüğün kaynağı olarak maddeyi görmüştü. Plotinus, *Dokuzluklar (Enneades)*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel, İstanbul, 2006, s. 247-248., Spinoza kötülüğü, yaratıkların kökensel sınırlılığına dayandırmış, dünyayı Tanrı'nın yarattığı en iyi plan olarak takdim etmişti. Werner, *Kötülük Problemi*, s. 35., Teodise kavramının felsefe literatüründe şöhret bulmasını sağlayan Leibniz ise, Tanrı'nın mümkün en iyi dünyayı yarattığını savunmuştu. Her türlü kötülüğe rağmen ilahi adaletin tecelli ettiğini düşünen Leibniz'in düşünceleri Spinoza'ya göre daha kapsamlı ve esnek yapıdaydı. Werner, *Kötülük Problemi*, s. 38., Modern dönemde Richard Swinburne ve Alvin Plantinga'nın başını çektiği teodise çabaları, "özgür irade" söylemi ekseninde analitik metodun en güçlü versiyonlarını sergilemiştir.

⁹⁰¹ Kötülük problemine karşı batı düşüncesinde geliştirilen fikirlerin bir benzeri İslâm düşüncesinde de görülmüştür. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, Farabi, âlemdeki mevcut tedbir ve düzenden bahsetmiş, onda adaletsizliğin (cevr) olmadığını kabul etmiştir. Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, Dârü'l-Meşrik, Tah. Muhsin Mehdi, Beyrut, 2.baskı, 1991, s. 45, 65., İbn Sina'ya göre kötülük yokluktur. Fakat her türlü yokluk değildir. İbn Sina kötülüğü bizzat ve bilaraz kötülük diye ayırır. Bizzat kötülük, yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil'araz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği

çalışmamız bağlamında bizi doğrudan ilgilendirmedeği için problemin düşünürümüz ile ilgili veçhesine bakmak istiyoruz.

Yukarıda da ifade edildiği üzere kötülük probleminden hareketle yapılan eleştiriler kaynağı itibariyle, ya doğrudan Allah'ın varlığı düşüncesini hedef alanlar tarafından yapılmıştır, ya da düalist akımlar tarafından gerçekleştirilmiştir. İşte, Kadı Abdülcebbar'ın esas muhatap aldığı kitle bu düalist akımın bağlılarıdır. Kadı, elem problemini büyük oranda düalist akımların iddialarına cevap oluşturacak şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında Tenâsuh Ehli, Bekriye, Cebriye ve Mu'tezili düşünürlerin görüşlerini de tahlil etmiştir. Elem problemi bağlamında Kadı'nın ele aldığı konunun daha iyi anlaşılması için düalist akımların o günün şartlarında toplumsal ve düşünsel bakımdan oluşturdukları yekûna kısaca göz atmamız gerektiği kanaatindeyiz.

Mu'tezili düşüncenin ortaya çıkmasının en önemli dış amillerinden biri Hicri ikinci yüzyılın başlarında İslâm toplumuna dahil olan yabancı akımlardır.⁹⁰² Başta, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdekçilik olmak üzere daha çok Fars bölgesinde Müslümanların fetih sahasına giren akımlar, düalist karakterli bir dini inanca sahiplerdi.⁹⁰³ Onların öğretilerinin, kelami tartışmalar üzerinde önemli etkileri

engelleyendir. İbn Sina'ya göre her şeyin kendi yetkinliğinden eksikliğine ve kendisinde bulunması gereken bir şeyi yitirmesine “kötülük” denir. Bu bağlamda sanki elem ve üzüntüler, her ne kadar bunların anlamları yokluklar olmayıp mevcut olsalar da, yokluklara ve eksikliğe tabidir. İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-şifâ (MetafizikII)*, s. 162, 165., İbnî sina kötülüğü izafileştirmiş ve bir şeye göre kötü olanın başka bir şeye göre mükemmel olabileceğini ifade etmiştir. Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, s. 306; Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 2003, İstanbul, s. 301-302.

⁹⁰² Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1933, s. 299.

⁹⁰³ Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 99-109; Ebu Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Meârif*, Tah. Servet Akâşe, 4.baskı, Dârü'l-Meârif, Kahire, s. 652.

olmuştur.⁹⁰⁴ Câbirî'nin de ifade ettiği gibi Maniheizm gibi dış kökenli saldırılara karşı özellikle Kelâmın giriştiği büyük çaba,⁹⁰⁵ Mu'tezili alimler eliyle yürütülmekteydi.⁹⁰⁶

Hiç şüphesiz, düalist akımlara karşı başta Mâtürîdî ve Eş'arî olmak üzere pek çok düşünürün mücadelesinden söz edilebilir.⁹⁰⁷ Geniş bir coğrafyaya yayılan ve farklı klikler içeren yapısıyla düalist akımların İslâm düşüncesi için oluşturduğu tehdit, sadece bir düşüncenin veya bir düşünürün gayretiyle bertaraf edilebilecek kadar basit değildir. Bununla birlikte Mu'tezililerin bu sürecin öncüleri olduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bağlamda Güney İran ve Irak'ta egemen olan ve mutedil Şîî kanadı temsil eden Büveyhîlerin gerek siyasal gerekse düşünsel anlamda en büyük muhalifleri arasında yer alan düalist eğilimli akımlar,⁹⁰⁸ dönemin en büyük kelimcilerinden Kadı Abdülcebbar'ı da meşgul etmiştir. Kelâmın toplumsal bağlamı dikkate alan yapısının en güzel örneklerinden birini teşkil eden Kadı'nın çabaları, düalist akımlara karşı çok yönlü olarak gerçekleşmiştir. Tevhid ve nübüvvet inancından başlayarak pek çok konunun gündeme geldiği tartışma platformunda⁹⁰⁹ ilgimizi kötülük problemi bağlamında geliştirdiği izahlar çekmektedir.

Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler, İslâmi kaynaklarda genel olarak düalizm/Senevîye ismiyle

⁹⁰⁴ T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., 4.baskı, İstanbul, 2004, s. 29.

⁹⁰⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 116.

⁹⁰⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 173.

⁹⁰⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 232.

⁹⁰⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 312.

⁹⁰⁹ Hiç şüphesiz Kadı'nın düalist akımlarla giriştiği mücadele en başta tevhid ilkesi ekseninde olmuştur. İslâm dışı fırkaları ele aldığı 5.ciltte (*el-Firaku gayrû'l-İslâmiyye*) politeist

anılırlar.⁹¹⁰ Senevî düşünceye göre bütün elemeler kabih, bütün lezzetler de hasendir. Birini yaratanın diğerini yaratması mümkün değildir.⁹¹¹ Dolayısıyla Allah kötülüğü ve şerri yaratmaz.⁹¹²

Günümüzde ruh göçü veya reenkarnasyon inancı olarak bilinen Tenâsuh düşüncesi ise ruhun bir bedenden başka bir bedene intikal ettiği inancıdır. Ahireti, ölümden sonra dirilmeyi inkâr eden tenasühçüler,⁹¹³ bir beden içinde günah işleyen bir kimsenin, bu günahının cezasını başka bir bedende çekeceği iddiasındadırlar.⁹¹⁴

Kadı Abdülcebbar, kötülük problemi örneği olarak elemelerle ilgili düşüncelerini Seneviye, Tenasuh inancı gibi İslâm dışı fırkalar ile İslâmî fırkaların bu yöndeki inançlarının eleştirisi üzerine bina etmektedir. Bu nedenle Kadı'nın elem problemini nasıl ele aldığını yakından görmemiz gerekir.

3.1.2. Kadı Abdülcebbar'da Kötülük Problemi Örneği Olarak Acılar

(Âlâm)

İnsanlık tarihinin en uzak dönemlerinden beri acıya (elem) bir anlam kazandırma çabası olmuştur.⁹¹⁵ Keskin bir kötülük figürü olarak kabul edilen elemeler⁹¹⁶ kötülük problemine dair bütün tartışmaların ana temasını teşkil etmektedir.

İnsanların çekmiş olduğu elemelerin nasıl anlamlandırılacağı üzerine yapılan tartışmalarda Seneviye, acıların ve kederlerin (gam) tabii kaçınmaya/tiksinme neden

⁹¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA*, c. 36, İstanbul, 2009, ss: 521-522.

⁹¹¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 483.

⁹¹² Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*, s. 241.

⁹¹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-fırak*, s. 270; Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, s. 152.

⁹¹⁴ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 483.

⁹¹⁵ David le Breton, *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, Sel Yay., İstanbul, 2005, s. 74.

⁹¹⁶ Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 95.

olmaları sebebiyle,⁹¹⁷ özü itibariyle kötü olduğu kanısına varmıştır.⁹¹⁸ Tenasüh ehli ve Bekriye ise, elemin ancak günah ya da vacibin ihlaline karşı verilen bir hak olmakla hasen olabileceğine, bunun dışındaki bütün durumlarda kabih olduğuna kail olmuştur.⁹¹⁹ Sahib b. Abbad'a göre, elemin kötü olmaktan çıkması, yarar içermesi ve hak edilmesine bağlıdır. Cebriye ise elemin hasen oluşunu failine bağlamış ve Allah'tan gelen elemeleri hasen kabul etmiş, insanların fiili olan elemeleri ise kabih olarak görmüştür.⁹²⁰ Ebu Ali'ye göre maslahat veya ibret olmaksızın sadece ivaz için bile elemin verilmesi hasendir.⁹²¹

Genelde Mu'tezile'nin özelde ise Kadı'nın elem problemiyle varmak istediği temel nokta, Allah'ın yaptığı elemelerin hasen olduğu ve adaletiyle çelişmediği düşüncesini ispat etmektir.⁹²² Son tahlilde Allah'tan gelen elemelerin kötü olmayıp lütuf olduğu düşüncesine varan Kadı'nın, muarızlar tarafından ileri sürülen iddiaları çürütmeden ispata girişmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle yukarıda özellikle Seneviye ve Tenasuhçular tarafından elem problemi bağlamında zikredilen görüşlerin ürettiği soruların Kadı açısından yanıtlanması zorunlu görünmektedir. Bu sorular şöyle sıralanabilir:

1- Elemin gerçekliği var mıdır?

2- Elem kötü müdür? Kötü olmasının şartları nelerdir?

⁹¹⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 485.

⁹¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 213.

⁹¹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 213.

⁹²⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 213; Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 485.

⁹²¹ Kadı, Ebu Ali'nin bu görüşten rucû ettiğine dair rivayetlerin olduğunu ifade etmektedir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 214.

⁹²² Mahsum Aytepe, "Kelamcıların Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi: "Elem Problemi Örneği", *Kelam Araştırmaları*, 12:2 (2014), ss. 363-374, s. 365.

3- Eleme iyi saymanın şartları nelerdir?

4- Allah elem verir mi?

5- Allah elemeleri niçin yapar?

Kadı, Allah'ın fiili olan elemelerin lütuf olduğu düşüncesine varmadan önce problemi olgusal olarak ele almıştır. Failine bakmaksızın herkes için geçerli olabilecek bir zeminde elem probleminin ele alınmasıyla varılacak doğru bir kanaatin, Allah'ın fiili olan elemeleri anlamaya kapı aralayacağı kesindir. Allah'ın fiili olan elemelerin iyi-kötü kategorilerinden hangisine girdiğine dair objektif verilerin temin edileceği bu tahlil sürecinden sonra, onların lütuf oluş yönleri ele alınabilir. Elemelerin lütuf ile temellendirildiği bu sürecin Mu'tezili doktrin açısından anlamı, kötülük probleminin ana teması olarak elemelerin ilahi adalet düşüncesi ile uzlaştırılmasıdır.

Elemelerle ilgili yapılacak bütün tahliller elemelerin mevcut olduğu düşüncesinin tespitinden sonra anlam kazanır. Bu nedenle elem probleminin kökeninde, varlığına ilişkin yaklaşım belirleyici olmaktadır. Kadı'nın bu konudaki düşüncesini tespit ettikten sonra bizi bekleyen diğer sorulara geçebiliriz.

Kadı'ya göre elemelerin varlığına dair vereceğimiz hüküm için en önemli araç idraktır (algı). Bir şeyin varlığının tespiti için başvurulacak en son ve en kesin nitelik olan idrak,⁹²³ insanların duyumsadığı acıların tefrik edilmesi, mahallinin gösterilmesi, yaşamsallığının kontrol edilmesi gibi hayati hususlarda, en önemli göstergelerden biridir.⁹²⁴ Elemin varlığının şartı, onu duyumsamak veya

⁹²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 217.

⁹²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 217.

hissetmektir.⁹²⁵ Buna göre Kadı bir şeyi idrak etmenin o şeyi ve ona bağlı olanı bilmek için bir araç olduğu kanaatindedir.⁹²⁶ Acının gerçekliği hususunda Kadı, İslâm kelamcılarının genel kanaatini paylaşmaktadır.⁹²⁷

Kadı'nın sisteminde elemelerin gerçekliği, elem problemini çözmenin zorunlu ilk basamağını oluşturmaktadır. Şimdi elemeleri kötü yapan niteliklere geçebiliriz.

3.1.3. Acıyı (*Elem*) Kötü Yapan Durumlar

3.1.3.1. Acının Zulüm olması

Daha önce de ifade edildiği gibi Seneviye, elemin özü itibariyle kabih olduğunu bu nedenle de Allah'a nispet edilemeyeceğini iddia ediyordu. Senevi düalitesinin elem için başka bir ilah ihdas etmesi,⁹²⁸ Kadı'yı elemin hangi koşullarda kötü sayılabileceğini belirlemeye sevk etmiştir. Bu çerçevede Kadı, elemin reel varlığını kabul etmekle birlikte, onun mutlak anlamda kötü olduğu düşüncesini reddetmiştir.⁹²⁹

Kadı'nın bu konudaki düşüncesi açıktır: “*Elemeler de diğer fiiller gibi, bazen kabih bazen de hasen olurlar. Hasen olduğunda, hasen oluşunu sağlayan bir vecih vardır ve hangi failden olursa olsun o vecih üzere gerçekleştiğinde hasen olur, kabih de böyledir.*”⁹³⁰ Kadı'ya göre elemelerin bazı yönlerden hasen olduğunda hiçbir kuşku yoktur. Boğulmakta olan birini gören kişinin onu kurtarmak için şiddetli bir şekilde çekmesi esnasında verdiği acı nasıl ki kötü olarak değerlendirilemeyecekse bütün

⁹²⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 223.

⁹²⁶ “ان ادراك الشيء هو الطريق للعلم به و بما يتبعه” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 225.

⁹²⁷ Râzî, *el-Muhassal*, s. 99.

⁹²⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 483.

⁹²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 256-257.

⁹³⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 484.

acılar da acı olması itibariyle kötü olarak nitelenemez.⁹³¹ Maddi bir kazanç veya eğitim için yolculuk meşakkatine katlanıp uykusuz kalmak veya meşhur örnekle, şifa arayışında hacamat ve kan aldirmek da bu kabilden olup hasen görülmektedir.⁹³² Nitekim lezzete kavuşmak, elem verici olmaktan çıkıp hasen niteliğini almaya imkân tanıdığı gibi, büyük bir yarara erişmek de eleme hasen niteliğini verebilir. O halde elem bazen hasen olabilir, lezzet de kabih olabilir.⁹³³ Buna göre bir şeyin kabih oluşuna, tiksinti verici (نفور الطبع) özelliğine bakılarak hüküm verilemez. Kabih oluş, bazı yönlerden zemmin hak edilmesini gerektiren şeyi ifade eder.⁹³⁴

Peki, elem hangi durumda kabih olur? Kadı'ya göre elemi kabih yapan iki nitelikten biri zulümdür, diğeri de abestir.⁹³⁵ Zulüm bir yarar barındırmayan, daha büyük bir zararı gidermeyen, hak edilmeyen veya bu vecihlerden birinin gerçekleşeceğine dair bir zan içermeyen her türlü zarara verilen addır.⁹³⁶ İster elem

⁹³¹ Kadı, başka örnekler de zikreder. Ona göre bütün acıların kötü olduğu inancı; çocuğuna şefkatli olan bir babanın onu ihmal edip şehveti ve hevâsıyla baş başa bırakmasını onun iyiliğini isteyen; onun yüce mertebelere ulaşması için, terbiye etmesini, düzeltmesini ve şehvi yollarını kesmesini de kötülüğünü isteyen olarak görmeyi gerektirir. Zira birinci durumda çocuk hiçbir acıyla karşılaşmazken, diğesinde sıkıntı ve meşakkat vardır. Aynı şekilde, zehirli olduğu bilinen bir yemekten alıkoymak da kötü olmalıdır. Büyük günah işleyen birini kınamak da bu kınama onu üzdüğü ve acı verdiği için kötü olmalıdır. Bir malı gasp eden hırsızdan çaldığını geri istemek onu üzdüğü için kötü olmalıdır... Bütün bu durumlarda (çocuğun terbiye edilmesinde, lezzetli yemeğin zehir sebebiyle verilmemesinde, günah işleyen birini kınamada, hırsızdan çaldığını istemede) hâsıl olan acının kötü olduğuna hükmetmediğimize göre acıların bazı yönlerden hasen olduğuna hükmetmek zorunludur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 259-260.

⁹³² Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 484.

⁹³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 260.

⁹³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 261.

⁹³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 270.

⁹³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 270; Ancak Kadı, zannı yarar ve daha büyük bir zararı giderme yönüyle ilişkilendirmiştir. Çünkü yararın temini veya zararın def'i konusunda zan, bilgi ile aynı işlevi görebilmektedir. Nitekim çocuğunu okula zorla gönderen babanın yaptığı şey, uzun vadede

olsun isterse gam veya bu ikisine yol açan bir şey olsun, bu şartlarda gerçekleşen fiilin zulüm olmaktan başka bir niteliği olmaz.⁹³⁷

Bu nitelikleri haiz bir fiilin kabih olduğu zorunlu olarak bilinir.⁹³⁸ Çünkü hiç kimse böyle bir fiilin kötü olduğu bilgisini kendisinden uzaklaştıramaz, tıpkı duyu alanına giren bir şeye dair bilgiyi kendisinden uzaklaştıramadığı gibi. Bu da böyle bir bilginin başından beri akılda (من بداية القول) zorunlu olarak var olduğunu gösterir.⁹³⁹ Bu doğru olduğuna göre diyor Kadı, kabih olanların akılda terkip edilmiş zorunlu ilkelerden olması gerekir. Bu ilkeler, aynı zamanda yarar veya zararı gidermek türünden bir niteliği olmayan yalanın, zorunlu olarak kabih olduğu düşüncesini besler.⁹⁴⁰ Zulmün kötü olduğuna dair sahip olduğumuz zorunlu bilgiler kategorik bir nitelik arz eder. Zulme konu olan tikel olaylarda ihtilafın olması bu niteliğini etkilemez.⁹⁴¹ Bu çerçevede Kadı'ya göre zulmün kabih oluşu sem'e bağlı değildir. Sem' varit olmadan önce de zulmün kabih olduğu bilgisine insanlar sahipti.⁹⁴²

çocuğunun geleceğiyle ilgili bir tahmine dayanmaktadır. Böyle bir zan babanın yaptığı şeyi zulüm olmaktan çıkarır. İstihkakı zannetmeye gelince o, bilginin yerine geçmez. Çünkü hak ettiğini (istihkak) zan ederek başkasına elem veren kişi, kabih olan zulmü işlemekten emin olamaz. O halde zulüm oluş, sözünü ettiğimiz bütün bu niteliklerin fiilden soyutlanmasıyla hasıl olur. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 345- 483.

⁹³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 270.

⁹³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 272.

⁹³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 272.

⁹⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 272.

⁹⁴¹ Kadı'nın bu düşüncesi muhtemel bir sorunun cevabını oluşturmaktadır. Soruya göre, zulmün kabih olduğu bilgisi zorunlu kabul edilirse, insanlar arasında zulüm noktasında herhangi bir ihtilafın çıkmaması gerekir. Çünkü zulüm niteliği apaçık olan bir fiilin insanlar arasında ihtilafa sebep olması düşünülemez. Kadı, aklen zorunlu olarak bilinen bilginin zulmün kabihliği bilgisi olduğunu, ancak detaylarda farklı kanaatlerin olabileceğini ifade ederek bu soruyu yanıtlar. Tümel olarak zulmün kabih olduğu bilgisinde muvafık olan insanlar, tikel olaylara sıra geldiğinde hangisinin zulüm olduğu

Elem ile zulüm arasında önemli farklar bulunmaktadır. Kadı'ya göre, şayet elem özü ve cinsi itibarıyla kötü olsaydı, elem cinsinden olan lezzetin de kötü olması gerekirdi ki bu durumda failin kabihliğinin failiyle bir ilgisi kalmamış olurdu.⁹⁴³ Oysa kabih olan şeylerde durum failin maksadına göre değişebilmektedir. Dolayısıyla elem ontolojik olarak kabih kabul edilirse, mesela doyduktan sonraki durum ile doymadan önceki durumun cins benzerliği sebebiyle aynı olması gerekir. Birini kabih kabul etmek diğerini de kabih görmeyi gerektirir. Zulme gelince, zulmün sırf zulüm olması sebebiyle kötü olması gerekir. Şayet zulüm bir illet sebebiyle kötü olsaydı, bu illetin olmamasıyla zulmün kötü olmaması gerekirdi. Bu düşünceye göre böyle bir illet zail olduğunda ya da zıddı bulunduğu, zulmün hasen oluşunu caiz görmek gerekir. Mademki böyle bir yaklaşım geçersizdir o zaman geriye tek seçenek kalır o da şudur: zulüm ancak zulüm oluşu sebebiyle kabih olur.⁹⁴⁴

Dolayısıyla Kadı, elemin ontolojik olarak kabih olamayacağını, zait niteliklere bağlı olarak kabih olmaktan çıkabileceğini ifade etmektedir. Zulüm ise herhangi bir illete dayanmaksızın ontolojik olarak kabihtir. Zait nitelikler zulmü kabih olmaktan çıkarmaz. Buna göre kabihlik elem için arızı, zulüm için asli bir niteliktir.

üzerinde sahip oldukları, bilgi, tecrübe ve geleneğe göre farklı kanaatler geliştirebilirler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 274.

⁹⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 278.

⁹⁴³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 262.

⁹⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 262-263.

3.1.3.2. Acının Abes Olması

Elemi kabih yapan diğer nitelik abes olmasıdır. Abes, yapılan şeyde herhangi bir amaç gütmemektir.⁹⁴⁵ Daha açık bir ifadeyle abes, failinin makul bir vecih olmaksızın niyetlendiği her fiildir.⁹⁴⁶ Misliyle ivaz olmaksızın failin yaptığı her türlü fiildir. Tıpkı bir kişinin kolay yoldan elde etmesi mümkün iken tehlikeli bir yolla bir dirhem karşılığında bir dirhem kazanmak için çabalaması gibidir.⁹⁴⁷ Kadı'nın verdiği bu anlamlar abesin genel kullanımına uygundur.⁹⁴⁸

Kişinin karşılığını vermek kaydıyla başkasını dövmesi kabihtir. Ancak bu eylemin kabih olmasının sebebi zulüm değildir, zira karşılığını vermiştir. Burada kabihliğin sebebi abes olmasıdır. Aynı şekilde başkasını denizin suyunu bir yanından alıp diğer yanına dökmesi için ücret karşılığında tutmak da kabihtir. Ücretin ödenmesi onu zulüm olmaktan çıkarır, ancak abes olmaktan çıkarmaz.⁹⁴⁹

Daha önce de ifade edildiği gibi her zulüm olan şey kabihtir. Ancak her kabih olanın mutlaka zulüm olması gerekmez. Çünkü kabih olan bir şeyin birçok niteliği olabilir. Bazen zulüm sebebiyle bazen de abes niteliğiyle kabih olur.⁹⁵⁰

⁹⁴⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 142.

⁹⁴⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 201.

⁹⁴⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 514-515.

⁹⁴⁸ Gazaliye göre abes, failin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının olmamasıdır. Gazzalî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, terc: Osman Demir, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s.139; İbn Bacceye göre eylemin belirlenen gayeye yönelik olmamasıdır. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., Aksaray, 2003, s. 428; Hume, *Din Üstüne*, s. 16; Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemi, Kevser Yay., İstanbul, 2005, s. 25.

⁹⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 280.

⁹⁵⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 281.

Buna göre şayet Allah Teâlâ, herhangi bir ibret olmaksızın elem vermiş olsaydı, kabih olurdu. Ancak zulüm olduğu için değil, zira karşılık (ivaz) vermesi onu zulüm olmaktan çıkarır. Bunun sebebi abes olmasıdır.⁹⁵¹

3.1.4. Acının Lütuf Değeri Kazanması

Acının (elem) lütuf değeri kazanması elem fiilinin taşınması gereken bir takım niteliklerin varlığına bağlıdır. Kadı açısından izahı zorunlu olan bu nitelikler, elemi lütuf yapan en temel nitelik olan hasenliğin gerçekleşme koşullarını temin eder. Bu nedenle konunun iki aşamada ele alınması gerekmektedir. Birinci kısımda elem fiilini hasen yapan nitelikler izah edilecek, daha sonra elemin nasıl lütuf değeri kazandığı gösterilecektir.

1-Elemin Hasen Olması

Elem, lütuf değeri kazanmadan önce hasen olmalıdır. Hasenlik fiilin lütuf oluşunun zorunlu şartıdır. Bu durumda elemin (veya zararın) hangi şartlarda hasen sayılabileceğini tespit etmek gerekir. Kadı'ya göre, elemin abes ve zulüm olmaktan çıkarak hasen olması dört şekilde mümkündür. Buna göre elem;

- a- Bir yarar elde etmek için yapılmışsa,
- b- Daha büyük bir zararı gidermek için yapılmışsa,
- c- Hak edilmişse,
- d- Bu yönlerden birinin gerçekleştiği zannedilerek yapılmışsa kabih olmaktan çıkar.⁹⁵²

⁹⁵¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 280.

⁹⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 282.

Kadı'nın elemin kabih olmaması için zorunlu gördüğü bu vecihler düşünsel bir arka plana dayanmaktadır. Buna göre, bir fiilin belli şartlar ihtiva ettiğinde kabih niteliğini kazanması, varlığının bir illete mebni olması şeklinde anlaşılabilir. Kabih oluş için yukarıda verilen şartlar, kubhun fiilin arızı bir değeri olduğunu, hüsnün de asli bir değeri olduğunu gösterir. Kadı, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*“Hasen, hasen oluşunu gerektiren bir vecih sebebiyle hasen olmuş değildir. Kabihe gelince o, kabihtliğini gerektiren bir veçhin varlığı sebebiyle kabih olmuştur. Bu da bize gösteriyor ki varlığı dışında haseni işaret eden bir vecih yoktur... Dolayısıyla hasen oluş, nefyi içerir (tazammun) eder; kabih oluş ise ispatı içerir.”*⁹⁵³

Buna göre hasenliğin varlığı, kabih yönlerden sıyrıldığında; kabihtliğin varlığı da kubhu gerektiren yönler mevcut olduğunda söz konusu olur. Bu bağlamda, zarar ve kabih olarak görülen elemelerin bu niteliğinden sıyrılması için onda hasen oluşa imkân veren niteliklerin ispat edilmesi gerekir. Kadı bu şekilde elemin kabih olmaması için zorunlu gördüğü vecihleri izah ederek, onun epistemolojik dayanaklarını tespit etmektedir. Şimdi, Kadı'nın tespit ettiği maddelere geçebiliriz.

a- Elde edilen yarar, zararı hasen yapar

Elde edilen yarar, zararı kabih olmaktan çıkarır. Mesela, kişinin elbisesini değerinde satması hasendir, ancak değerinin altında bir bedelle satması hasen değildir.⁹⁵⁴ Elbisenin satışına hasen ya da kabih hükmünü vermemizde belirleyici olan, karşılığında elde edilen yararın miktarıdır. Elem de böyledir. Elemin fazlasıyla

⁹⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 283.

⁹⁵⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 283.

karşılacak bir yarar onu kötü olmaktan çıkarır. Dikkat edilmesi gereken husus, elde edilen yararın zararı giderici nitelikte olduğunun bilinmesidir.⁹⁵⁵

Kadı'ya göre zarara tahammülü hasen yapan yararın dört şeklinden bahsedilebilir.

- 1- Elde edilen yarar elemin verdiği zarardan az olur. Böyle bir durumda, eleme katlanmak hasen olmaz, zulüm olur.
- 2- Elde edilen yarar zarara denk olur. Bu durumda elem kabih olur. Ancak kabihliğin sebebi zulüm değil, abes oluşudur. Zira kişinin çektiği sıkıntı, mülkiyetine aldığı şeyin verdiği şeye mukabil olduğu koşullarda gerçekleşiyorsa, yaptığı şey faydasız ve abestir.
- 3- Elde edilen yarar elemin verdiği zarardan fazla olur. Ancak yararın miktarı, insanların üzerinde ihtilaf etmelerine kapı aralayacak bir mahiyet arz eder. Yararın herkes için apaçık olmadığı böyle bir durumda eleme tahammül etmenin hasen olması mümkündür.
- 4- Elde edilen yarar, elemin verdiği zarardan fazla olur. Bununla birlikte böyle bir yararın, elemin verdiği zararı fazlasıyla karşıladığı hususunda hiçbir insanın şüphe etmeyeceği kadar açıklık söz konusudur.⁹⁵⁶

⁹⁵⁵ Kadı'ya göre yararın bu şartlarda elemin kabih olmaktan çıkarması için kişinin bunu bilmesi veya tahmin etmesi gerekir. Yarar gerçekleştiği halde bunu bilmiyor veya tahmin etmiyorsa o zaman zulüm olduğundan emin olamaz. Ona göre bir şeyin zulüm olduğunu bilmek ile onun böyle olduğundan emin olmamak arasında kabih olanı yapmak noktasında bir farklılık yoktur. Eğer yararın varlığıyla kabihlik yönü kaybolmuyor da ancak yararın gerçekleştiği bilgisiyle kayboluyorsa, o zaman hasen oluşu yararın bizzat kendisine değil de ona dair bilgiye bağlamak gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 285.

⁹⁵⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 294-295.

O halde Kadı'ya göre elemin kabih olup olmadığını anlamak için, onu 'yarar' ölçütüyle test etmek gerekir.

b- Daha büyük bir zararı gidermek, elemi hasen yapar

Büyük bir zarardan az bir zararla kurtulmak hasendir. Mesela, yırtıcı hayvandan korkarak dikenlere koşmak, yangından kurtulmak için meşakkat olacak şekilde kaçmak hasendir. Bunun gibi şiddetli soğuktan, kar yağışından, zalimin tehdidinden kaçmak veya hastalıktan kurtulmak için ağır ilaçlar kullanmak da böyledir.⁹⁵⁷ Bütün bu durumlarda katlanılan zararı hasen yapan şey, daha büyük bir zarardan kurtulma çabasıdır. Kadı, Allah'ı bilmeye götüren nazarın vücubiyetini de bu ilkeye dayandırır. Zira kişi nazarla davetçilerin haber verdiği büyük korkudan kurtulur. Kadı'ya göre bu şartlarda gerçekleşen bütün fiillerin hasen oluşu aklen zorunlu olarak bilinir.⁹⁵⁸

Daha büyük bir zararı giderme fonksiyonu olan küçük bir zararın hasen olabilmesi, zarara katlanan kişinin katlandığı fiilin niteliğini bilmesine bağlıdır.⁹⁵⁹ Yeterli bilgiye sahip olmaması durumunda tahminde bulunması (*zan*), tahminin belli emarelere dayanması şartıyla hasen görülebilir.⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 297.

⁹⁵⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 297.

⁹⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 297.

⁹⁶⁰ Kadı büyük bir zararı gidermek için katlanılan zarara dair zannın, bilginin yerine geçerek hasen olabilmesi için bir emarenin olması gerektiğini ifade ediyor. Ona göre mesela hastalandığında kullanacağı ilaçlar her ne kadar kesin bir şekilde iyileştireceğinin garantisini vermese de örfen/adeten veya bir takım emareler dolayısıyla bunu iyileştirebileceğine kanaat getirerek ilacın verdiği eleme katlanması hasendir. Ancak çektiği zarar ile büyük zararın giderileceğine dair hiçbir işaretin veya emarenin olmadığı durumlarda zannın hasen olduğuna hükmetmek doğru değildir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 300.

Burada şöyle bir itiraz gelebilir. Küçük zarara katlanılmasının sebebi, daha büyük bir zararı gidermek değil, daha büyük bir yarara ulaşmaktır. O yarar da büyük zararın giderilmesiyle ulaşılan sevinçtir. Ancak Kadı'ya göre iki durum arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Ona göre bunu söylemekle büyük zararın var olan üzüntüyü giderdiği için hasen olduğunu söylemek arasında bir fark yoktur. Çünkü büyük zararın varlığıyla üzüntü var olmuş ise, zevaliyle de yok olmuş olur. Böyle bir şey geçersiz olduğuna göre, daha büyük bir zararı giderdiği için küçük zarara katlanmanın hasen olduğu anlaşılır. Dikkate alınması gereken de kişinin tasavvuruna, bilgisine ve korkusuna konu olan büyük zarardan kurtulma düşüncesi olmalıdır. Burada sadece, sevincin buna bağlı olarak oluştuğu söylenebilir. Yoksa üzüntünün giderilmesi veya sevincin oluşması asıl illet olamaz.⁹⁶¹

c- Hak etmişlik (istihkak), zararı hasen yapar

Elemin istihkak bağlamında hasen olarak görülebileceği üç durum vardır ki bunlar: azap (*ikâb*), yerme (*zemm*) ve ayıplama' (*levm*)dır. Bunların dışında istihkaka konu olabilecek bir elem türü yoktur.⁹⁶² Buna göre birini, yaptığı kötülükten veya işlediği günahdan dolayı kınamak, velev ki bu kınama onun üzülmesine, eziyet görmesine ve kalben müteessir olmasına sebep olsa bile hasendir. Bu elemi başkasına çektirmenin sebebi, ne bir yarar ne de bilinen veya zannedilen bir zararın giderilmesidir, sadece istihkaktır.⁹⁶³

İstihkak sebebiyle çekilen elem ile yararın elde edilmesi veya zararın def edilmesi sebebiyle katlanılan elem arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Şöyle ki,

⁹⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 298.

⁹⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 303.

⁹⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 304.

yarar veya zararın def'inde esas olan kişinin kendi seçimine dayanarak eleme katlanmasıdır. İstihkakta ise elem –işlenen fiil sebebiyle- başkasına yapılmaktadır. Çünkü istihkak sebebiyle hasen olan elemin özelliği, kişinin kendisine değil bunu başkasına yaptığında hasen olmasıdır.⁹⁶⁴

d- İki yönden (yarar, zararı def') birinin bulunduğu zannedildiğinde elem hasen olur

Kadı'ya göre, yarar veya zararı def' konusunda zan, çoğu zaman bilginin yerini tutar. Mesela, kişinin peşinen (معجل) alacağı bir yarar için malını elden çıkarması hasen olduğu gibi, sonra (مؤجل) alacağı bir yarar için malını elden çıkarması da hasendir. Birinci durumda elde edilecek yarar yakinen bilindiği halde, sonraki durumda sadece zannedilebilir.⁹⁶⁵

Kadı'ya göre burada esas alınması gereken zannedilen (*maznûn*) değil, zandır. Çünkü zannedilenin her zaman doğru bilgiye tekabül etmesi mümkün olmaz. Yanlış da çıkabilir doğru da çıkabilir. Ancak elemi kişi için katlanılır kılan zannıdır ve bunun onun için bir gerçekliği vardır. Kişinin meşakkati göze almasının hasenliği hususunda onun zannı muteber kabul edilecek olursa, zannettiği şeyin gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi arasında bir fark kalmaz.⁹⁶⁶ Yararı celb ve zararı def' dolayısıyla hasen olduğuna hükmettiğimiz bir zarar için geçerli olan şeyin aynısı, bu

⁹⁶⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 304.

⁹⁶⁵ Aslında çoğu durumlarda yaptığımız harcamalara, menfaat taleplerimize veya zararı savuşturmalarımıza zan eşlik etmektedir. Bununla birlikte bunlar hasendir. Bu bağlamda ticari faaliyetler için giriştiğimizi meşakkatler veya ilim elde etmek için başvurduğumuz çetin yollar, uzun vadede bize yarar getireceğine dair tahminlerimizle ancak katlanılır hale gelir ve hasen niteliği kazanır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 306.

⁹⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 307.

ikisini kuşatan başka bir ifadeyle bu ikisinin gerçekleşeceğine dair zihnimizde beliren zannın aynısı için de geçerli olabilir.⁹⁶⁷

Ebu Ali, yarar veya zararın def'i konusundaki zannı kabul etmemektedir. Ona göre bunun hasen olmasını sağlayan şey aslında zan değil yarardır. Çünkü yarar elde etmeye veya zararı gidermeye dair yaptığı tahminler kişide bir sevinç oluşturmaktadır ki bu sevinç bir yarardır. Ancak Kadı'ya göre sevinç, yarar veya zararı def' zannından başka bir şey değildir. Sevinçten dolayı elemi hasen olduğunu söylemekle zandan dolayı hasen olduğunu söylemek arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla sevinç ve zan, elem söz konusu olduğunda aynı anlamı ifade eder.⁹⁶⁸ Mademki diyor Kadı, elde edeceği menfaatin büyük olacağına dair zannı sebebiyle kişinin sevinci artıyor, az olacağına dair zannı sebebiyle de sevinci azalıyorsa, ulaşacağımız sonuç, sevincin, zannın varlığıyla var olduğu, yokluğuyla da zail olduğundan başkası olamaz.⁹⁶⁹

Kadı, yararı celp ve zararı def' konusundaki zannın yedi temel özelliğinden bahseder. Buna göre; 1- Zannın biliniyor olması gerekir. Zannedenin zannettiği şeyi bilmemesi hasen olmasına engeldir. 2- Zannın gerçekleşeceğine dair bir işaretin olması gerekir. Hiçbir emarenin olmadığı bir zan sebebiyle eleme katlanmak, zannın varlığı ile yokluğu arasında bir fark bırakmaz. Böyle bir zan, hükümsüz bir melankoliden (السوداوي) farksızdır. 3- Zannın bir zararla veya daha büyük bir zararın giderilmesiyle ilişkili olması gerekir. Böyle bir durumda zan bilginin yerini tutar. 4-

⁹⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 315.

⁹⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 316.

⁹⁶⁹ Kadı'ya göre Ebu Alinin bu görüşe varmasının sebebi, onun sevincin zandan farklı bir cins olduğuna dair kanısıdır. Zan ile sevincin farklı cinsler olması, birbirlerinin yerine geçmelerine engel olmaktadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 316.

Zannedilen şeye dair bilginin gerçekleşen ya da gerçekleşecek durumda olmayacak derecede kayıp olması gerekir. Aksi halde zannın bir hükmü kalmaz. 5- Zannedilenin eleme tahammül aşamasına ulaştırabilecek nitelikte olması gerekir. Zanneden için tahammüle katlanmaya değmeyecek derecede zayıf olan bir zan dikkate alınmaz. 6- Zannın ilişkili olduğu şeyle erişilebilir bir ilişkisinin olması gerekir. Zira başkasıyla ilişkisi böyle bir zannın dikkate alınmasına engeldir. 7- Zannın, ‘şayet bilseydi hasen olurdu’ diyeceğimiz şeyin üzerinde bir tür ziyadeliğinin olması gerekir. Zira yararın zarardan daha düşük veya müsavi olduğu durumlarda gerçekleşecek şey sadece zulüm olur.⁹⁷⁰ Buna göre Kadı, yarar elde etmek için katlanmaya değer bulduğumuz elemlerde yararın miktar olarak elemenden fazla olmasını şart koştuğumuz gibi zanda da şart koşmalıyız kanaatindedir.

İstihkakın zannedilmesine gelince, bu konuda Kadı ile hocaları arasında görüş ayrılığı vardır. Elemi hak ettiği düşünülerek başkasına yapılan ikâb, zem ve levme türünden elemelerin hasen oluşuyla ilgili ihtilafta Ebu Ali’nin tutumu menfidir. Ona göre, zanna dayanarak başkasının elemi hak ettiğine kani olmak hasen olamaz. Bununla birlikte Ebu Ali, böyle bir elemnin yarar dolayısıyla hasen olabileceğini kabul eder.⁹⁷¹ Mesela, birini gerçekte hak etmediği halde hak ettiğini zannederek zemmetmek, zemmeden için hasendir, çünkü bu onun için bir maslahat yerine geçer. Bu şartlarda zemmedilen için zemm hasendir, çünkü bu kınama onu benzeri bir şeyi

⁹⁷⁰ Yarara ulaşmada bilginin zanna göre bir üstünlüğü söz konusudur. Nitekim peşin elde edilen yararın daha sonra elde edilecek yarardan avantajlı olduğu bilinmektedir. Aynen bunun gibi zanda da bir ziyade düşüncesinin olması öncelikli olmalıdır. Nasıl ki daha sonra elde edileceği bilinen bir yararın peşin elde edilecek bir yararın yerine geçirilmesine bir mani yoksa zannın da bilginin yerine ikame edilmesine bir mani yoktur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 318.

⁹⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 319.

yapmaktan alıkoyar.⁹⁷² Buna göre Ebu Ali, hak ettiği düşüncesiyle başkasına yapılan elemin hasen oluş illeti olarak zannı değil, yararı kabul etmiştir.⁹⁷³

Ebu Haşim'e göre hak ettiğini zannederek başkasına elem verecek bir fiili yapmak hasendir.⁹⁷⁴ Ona göre zemmi hak ettiğini bildiğimiz birini, bunu hak ettiğine dair elimizde kesin bir delil olmasa da zemmetmemiz hasendir. Başkasına kötülük yapan birini, -o kişinin yaptığı kötülük sebebiyle özür dilemesi veya yaptığı kötülüğü örtmesi mümkün olsa da- zemmetmemiz hasendir. Çünkü şayet böyle biri zemmedilmezse aklen hiç kimseyi zemmetmek mümkün olmaz.⁹⁷⁵ Ebu Haşim, Ebu Ali'nin 'yarar' illetine dayanarak kişiye elem verilebileceği zannının hasen olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre kişinin kendisine dönük bir yarar sebebiyle başkasına zarar vermesi hasen değildir.⁹⁷⁶

Kadı'ya göre zannın elem için hasen görülebileceği sadece iki yerden bahsedilebilir: yarar elde etmek ve zararı gidermek. İstihkak konusunda zannın hasen

⁹⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 319.

⁹⁷³ Kadı, Ebu Ali'den bu konuda rivayet edilen iki farklı düşüncenin olduğunu ifade eder. Ebu Ali, bir görüşünde aslında zemmi hak etmediği halde hak ettiği zannıyla yapılan zemmin, hakiki anlamda zem olduğunu düşünmektedir. Diğer görüşünde ise, bunun azarlama (عذل) ve te'dip olduğunu düşünmektedir. Ancak Ebu Ali, her iki durumda da zanna dayanarak elemin tahakkuk ettiği düşüncesini hasen görmemektedir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 319.

⁹⁷⁴ Kadı, Ebu Haşim'e ait bu görüşün onun "*el-Ebvâb*" ve "*el-Bağdâdiyyât*" adlı eserlerinde geçtiğini ifade etmektedir. Ancak söz konusu kitaplar günümüze ulaşmamıştır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 320.

⁹⁷⁵ Ebu Haşim'e göre, birine hak ettiği zannıyla elem vermenin hasen olabilmesinin tek koşulu, Allah'ın yaptığı şey sebebiyle böyle birinin bağışlandığını bilmektir. Bağışlandığını bildiğimiz birini zannımıza dayanarak eleme müstahak kılamayız. Ancak böyle bir bağışlanmanın olduğuna dair elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır. O halde ilke olarak yaptığı kötülük sebebiyle birine elem verecek bir kınamada bulunmak hasendir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 320.

⁹⁷⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 320.

olduğu söylenemez.⁹⁷⁷ Kadının en önemli gerekçesi, verdiğimiz istihkak hükmü için elimizde bağlayıcı bir bilginin olmamasıdır. Bu bağlamda Kadı, Tenâsuh ehlinin böyle bir zandan yola çıkarak elemin hak edildiği düşüncesine vardıklarını, ancak onların da vardıkları bu hüküm için ne tafsili ne de icmali bir delile sahip olmadıklarını ifade etmektedir.⁹⁷⁸

Sonuçta, Ebu Ali'nin zannı hiçbir vecih için hasen görmemesine, Ebu Haşim'in de bütün vecihler için hasen görmesine karşın Kadı'nın yarar elde etmek ve zararı def' için hasen görerek orta bir yol tutturduğu görülmektedir.

2 Elemin Lütuf Değeri Kazanması

Allah'ın fiili olan elemelerin lütuf değeri kazanması, her şeyden önce Allah'tan bir takım elemelerin sadır olduğu düşüncesinin kabulünden sonra anlam kazanır. En azından Seneviye açısından kabul edilemeyecek olan böyle bir düşüncenin ortaya konulmasından ve Allah'ın fiili olan elemelerin temel niteliklerinin belirlenmesinden sonra, lütuf ile ilişkisine geçilebilir. İlahi fiillerden bir kısmının bizim için elem olacak şekilde tecelli etmesinin sebebini ifade eden lütuf oluş, ancak sözünü ettiğimiz problemlerin izahından sonra yeterince anlaşılabilir.

Kadı Abdülcebbar, Senevi düalitesinin lezzeti gerçekleştiren birinin elemi gerçekleştirmesinin doğru olmadığına, ikisinin farklılığının faillerin farklılığına delalet ettiğine yönelik düşüncesini dikkate alarak, problemi öncelikle ilahi kudret bağlamında ele almaktadır. Bu bağlamda Kadı, ilahi kudretin, hem insanların

⁹⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 315.

⁹⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 315., Kadı ayrıca, -daha önce de ifade edildiği üzere- istihkak sebebiyle hasen olan elemin en büyük özelliğinin başkasına yapılan bir fiil olmasını gerekçe gösterir. Zira kişinin istihkak bağlamında kendisine elem çekirtmesi hasen değildir. Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 315.

makduru olan elemeleri hem de bir sebebe bağılı olmadan yapmaları imkânsız olan şeyleri sebepsiz olarak yapabilmeyi içine alan geniş çerçevesine dikkat çekmiştir. Sebebini bilemediğimiz fiilleri Allah'tan başkasına atfedemeyeceğimiz gerçeği, bu şekildeki bütün elemeleri ve cezaları Allah'ın kudretine bağlamamız gerektiğini zorunlu kılar.⁹⁷⁹ Ayrıca lezzetin elem cinsinden olması,⁹⁸⁰ Allah'ın her ikisine kadir olduğu gerçeğinden başkasını ifade etmez.⁹⁸¹

Allah'ın yaptığı elemeler daha önce de ifade edildiği üzere hiçbir şekilde zulüm ve abes olacak şekilde gerçekleşmez.⁹⁸² Peki, elemin hasen oluş değeri hususunda belirlediğimiz dört nitelik, (*yarar, def'i zarar, istihkak ve bunların gerçekleşeceğine dair zan*) Allah'ın fiili olan elemelerle nasıl ilişkilendirilebilir? Kadı'nın bu hususta belirlediği ilkeler şöyledir:

⁹⁷⁹ Kadı'ya genel olarak meydana gelen, yani ne bilinen bir etkiyle ne de cisimlerin etkisiyle meydana gelmiş olan hastalık, sıkıntı vs. şeylerin Allah'ın fiili olması gerekir. Ona göre renkleri yapmak ve bizden uzakta olanı hareket ettirmek bizim için ne kadar imkânsız ise, hususi yollarla gerçekleşmesi imkânsız olan daha bir çok şey vardır ki bunların fail olarak Allah'a atfedilmesi gerekir. Kadı, bu tür fiilleri insanların fiilleriyle şöyle kıyaslar: “*Elemeler, insanların fiillerinden olduğunda, ancak i'timâd'tan (dayanımsal) ve zayıflıktan tevellüt ederek gerçekleşir. Çoğu durumlarda o (elem)in bu yolla gerçekleşmediğini, Allah'ın fiilinden olduğunu da biliriz. Bu (durum), herhangi bir güç sahibinin kastı olmaksızın veya onlara dayanmaksızın meydana gelen hastalıklar, sıkıntılar ve insan için serbest olan diğer şeyler için de geçerli yoldur. Buna dair çok sayıda ayet varit olmuş, orada Allah insanları bununla sınavacağını beyan etmiştir.*” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 322.

⁹⁸⁰ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, s. 167.

⁹⁸¹ Kadı'nın bu konudaki düşüncesi şöyledir: “*Allah'ın kulun kendisiyle lezzet duyduğu şeye kadir oluşu doğru olduğuna göre onun kendisiyle acı çekilen şeye de kadir olması gerekir. Zira cinsleri birdir ve kendisiyle lezzet duyulan ve acı çekilen lezzet ve tiksintiye (en-nifâr) ancak Allah kadirdir. Aynı şekilde elemelerin sadece kötü (kabih) olduğu şeklindeki görüşün geçersiz olduğunu da açıklamıştık. Bu geçersiz olduğuna göre, (Allah'ın) ona da kadir olması gerekir. Şayet onun kötü oluşu kesin olsaydı (bile), bu (Allah'ın) ona kadir oluşunu geçersiz kılmazdı, sadece Allah'ın ona fail olması kesinleşmemiş olurdu.*” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 322.

⁹⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 323.

- 1- Zatı itibariyle bilen olmasından dolayı Allah için zan caiz değildir. Çünkü bilinmesi mümkün olan hiçbir bilinen yoktur ki onu bütün yönleriyle bilmiş olmasın.⁹⁸³
- 2- Allah zararı gidermek için elemeleri yapmaz. Zira bu yol, ancak giderilen elem, giderenin fiilinden olmadığı ve ihtiyarı ile onu gidermeye imkân bulamadığı zaman hasen olur ki böylece zarara katlanmakla onu gidermiş olur. Oysa Allah'ın yaptığı şeylerde bu yolun doğru olmadığını biliyoruz. Dolayısıyla o nedenle elem vermesi hasen değildir.⁹⁸⁴
- 3- Allah, elemeleri yarar ve istihkak için yapar.⁹⁸⁵ Sadece istihkak için elem verdiği düşüncesi Tenâsuh ehline aittir.⁹⁸⁶ Oysa Allah istihkak için elem

⁹⁸³ Kadı'ya göre bu durum “*tıpkı bizden birinin yapmaya ve yapmamaya imkân bulduğu bir zararı gidermek için kendisine zarar vermesinin iyi olmaması gibidir.*” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 323.

⁹⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 323.

⁹⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 329; Abdülcebbar, *Muhtasar fî Usûli 'Dîn*, s. 255.

⁹⁸⁶ Kadı, Tenâsuh ehlinin elemelerin sadece istihkak sebebiyle gerçekleştiğine dair düşüncelerini şöyle özetlemektedir: “*Elemelerin sadece istihkak için iyi olabileceğine dair itikatlarından dolayı bu topluluk (Tenâsuh ehli) yanılmıştır. Onlar Allah tarafından meydana gelen elemeleri hasen yapacak bir vecih bulma arayışına girdiler, zira onlara göre Allah kötü olanı yapmaz. Bütün elemelerin azabı hak edeceğine dair görüşleri onları buna zorlamıştır. Acı çekenlerin içinde mükellef niteliği olmayanların da olduğunu düşündüler. Bu nedenle günahın, kişi bu surette değilken gerçekleştiğini, sonra da bu surete geçtiğini (nesh) düşündüler. Bundan dolayı tenasühe kail oldular ve bu düşünceleri de onları diri mükellefin, o şahıs olmadığına, ancak onun, şahıslarda ve heykellerde intikal eden, bir mana olduğuna inanmaya sevk etti. Onlar, insanın ve canlının hakikatine ilişkin hususlarda hata ettiler. Bu da onları lezzetlerin de elemeler gibi istihkak bağlamında iyi olduğuna inanmaya yönlendirdi. Bu görüşleri de onları sevap ve cezanın dünyada hasıl olduğuna inanmaya sevk etti. Bununla birlikte meâdı ve ahireti dünyadan farklılık arz etmeleri sebebiyle reddettiler.*” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 332.

verebildiği gibi yarar vermek için de elem verebilir.⁹⁸⁷ Bunun şahit âlemdeki örneği, kişinin ilim öğrenmek için katlandığı sıkıntılardır.⁹⁸⁸

Allah'ın elemeleri niçin yarattığına dair Kadı'nın varmış olduğu iki illetten (*yarar ve istihkak*) biri olan yarar illeti, aslında elemelerin lütuf oluşunun kavramsal olarak çatısı konumundadır. Özellikle yararın niteliğine dair tartışmalar, sonuçta Kadı'yı elemelerin lütuf olarak verildiği düşüncesine ulaştırır. Tartışmalara dair vereceğimiz özet bilgi, Kadı'nın ulaştığı sonucu anlamak bakımından zorunlu görünmektedir.

Tartışmanın temelinde, istihkakın dışında yarar için elem vermenin hasen olup olmadığı yatmaktadır. Kadı, elemin hasenliğini sadece istihkaka bağlamanın Senevi düşüncüyü onaylamak anlamına geldiği bilinciyle⁹⁸⁹ probleme yaklaşmakta ve elemin yarar, dolayısıyla da lütuf sebebiyle verilebilmesinin teorik alt yapısını hazırlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Kadı, Seneviyenin yegâne şart olarak ileri sürdüğü istihkak illetini sorgulayarak ve cevapsız bıraktığı problemleri gündeme getirerek sözü lütuf illetine getirir.

Kadı'ya göre Allah Teâlâ, istihkak için elem verdiği gibi, yarar için de elem verebilir. Elemin yarar için hasen yapan illet, ivazdır.⁹⁹⁰ Dolayısıyla Allah, yarar demek olan ivaz verebilmek için elem verebilir. Nasıl ki birinin ilim vb. bir şey için kendisini yorması hasen ise ivaz için verilen elem de bunun gibi hasendir.⁹⁹¹

⁹⁸⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 486.

⁹⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337.

⁹⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337.

⁹⁹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337; Bağdadî, *Usuli 'd-dîn*, s. 264.

⁹⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337.

Ancak ivaz illetini geçersiz kılabilcek iki önemli sorun görünmektedir. Birincisi sevap faktörüdür. Sevaba ilişkin sorun şöyle ifade edilebilir: Şayet Allah'ın kişinin ivaza ulaşabilmesi için elem vermesi hasen olursa, o zaman sevaba ulaşabilmesi için teklif etmesi, imanı ve itaati ona yaptırması da caiz olur.⁹⁹² Kadı, ivaz ile sevap arasındaki benzerlikten yola çıkılarak ortaya atılan iddiayı kabul etmez. Ona göre ivazın özelliklerinden biri, elemi yapan veya yapma konumunda olan kimseye, yaptığı şeye karşılık olarak ödemesi gereken bir bedelin tahakkuk etmesidir. Bunun şahit âlemdeki örneği, başkasının elbisesini yırtan birinin buna karşı (elbisesi yırtılana) vermek zorunda olduğu bedeldir. Oysa sevapta böyle bir şey söz konusu değildir. Zira sevap methe, ta'zime ve şükre layık bir şeyden dolayı hak edilir.⁹⁹³ Böylece Kadı, sevap faktöründen hareketle ivazdan dolayı elem verilemeyeceği düşüncesini çürütmüş olmaktadır.

İvazdan dolayı elemin verilebileceği düşüncesi için problem teşkil eden ikinci sorun, kudrete ilişkindir. Şöyle ifade edilmektedir: “*Şahit âlemde, yarar için eleme tahammülün hasen olması, ancak, ona ulaşmanın bu elem dışında mümkün olmadığı durumlar için geçerli olabilir.*”⁹⁹⁴ Bu ifadenin temel iddiası şudur: Şahit âlemde bir yarar için eleme katlanmanın hasen olması, bu elem dışında o yarara ulaşmanın imkânsız olmasına bağlıdır. Daha baştan yarar elde etmek mümkün ise makul olan bunun yapılmasıdır. Dolayısıyla Allah da elem çektirmeden kişiye ivaz ile somutlaştırılan yararı vermeye kadirdir. O zaman Allah için hasen olan, elem çektirmeden en başında ivazı vermesidir. Doğrusu Kadı, şahit âlemden getirilen bu örneği ve buradan hareketle Allah'ın fiili olan elemlere dair yapılan çıkarsamayı

⁹⁹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337.

⁹⁹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 337.

⁹⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 338.

kabul etmektedir. Kadı, problemin de işaret ettiği gibi, yarara ulaşmanın meşakkatsiz ve sıkıntısız gerçekleşebildiği durumlarda elem çekmenin kabih olduğu düşüncesini paylaşmaktadır.⁹⁹⁵ Dolayısıyla Allah da kişiye ulaştırmak istediği ivazı elem çektirmeden vermeye kadir olduğu halde bunu yapmazsa, hasen olanı yapmamış olur.⁹⁹⁶ Kudret faktörüne bağlı olarak öne sürülen ve Kadı'nın da ikrar ettiği problem açıkça, Allah'ın bu şartlarda yaptığı elemlere abes hükmünü vermektedir. Zira Allah, ivazı en başta vermeye kadir olduğu halde bunu yapmamış, elem vermiştir.

Kudret faktörüyle ilişkili olarak ivazın, abes oluşu gidermediği düşüncesi şöyle bir itirazı gündeme getirmektedir: Kişi, ücretle tuttuğu birine meşakkatli bir iş yaptırmak istediğinde, işin sonunda ona vereceği ücreti baştan vermeye kadir olduğu halde bunu yapmazsa, kabih işlemiş olmaz.⁹⁹⁷ Dolayısıyla kadir oluş, vereceği ücreti peşinen vermesini gerekli kılmaz. Bunun aynısı Allah için geçerlidir. Allah da elem çektirmeden ivaz vermeye kadir olsa da bu durum, elemden sonra verilen bir ivazı hasen olmaktan çıkarmaz. Ancak bu iddianın cevaplamak zorunda olduğu bir soru bulunmaktadır. Buna göre, şahit âlemde verilen işçi örneğinde, işverenin yaptırdığı iş sayesinde yararlanması söz konusudur. İşveren yaptırdığı iş sayesinde bir yarar elde edeceği için ücreti başta vermeye kadir olsa da, sonunda vermesinin kabih olduğu iddia edilemez. Oysa Allah, verdiği elem ile herhangi bir kazanç elde ediyor değildir.

⁹⁹⁵ Kadı'ya göre bizden birinin yarar için tahammül ettiği meşakkat, yorgunluk ve diğer şeylere bunlar olmadan da ulaşması mümkün olursa, bunları çekmesi kabih olur. Babanın çocuğunu güzel bir terbiyeyle yetiştirmesi onu maruz bıraktığı şeyler ile mümkün oluyorsa, bunu yapması hasendir. Ancak sıkıntıya gerek olmadığı halde böyle bir yola başvurma hasen değildir. Bu çerçevede bizden birinin çocuğunun ilme ulaşması az bir meşakkat ile mümkün olduğu halde büyük bir meşakkat yüklemesi kabihtir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 338.

⁹⁹⁶ Bağdadî, *Usulî'd-dîn*, s. 264.

⁹⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 338.

Mademki Allah'ın bütün maksadı yararın kişiye ulaştırılmasıdır, buna rağmen vereceği ivazı elem şartına bağlayarak başta vermemesi abes değil midir?⁹⁹⁸ Soru oldukça makuldür ve ihtiva ettiği anlam Kadı nezdinde de geçerlidir. Verdiği elem nedeniyle hiçbir yarar elde etmeyen Allah'ın ivaz için ille de elemi şart koşması, elemin abesliğini ortadan kaldırmaz. İşte burası, ivaz için elem verilmesinin hasen olduğu düşüncesinin tıkanıdığı noktadır.

Bu aşamada ivazla ilgili söylenebilecek tek şey, sadece elemi zulüm olmaktan çıkardığıdır. Ama elem halen abesliğini sürdürmektedir. İşte ivaz bağlamında tıkanan bu sürecin Kadı açısından tek açıklaması, Allah'ın verdiği elemelerin lütuf ve maslahat olmasıdır. Lütuf ve maslahat oluş elemi abes olmaktan çıkarır. Kadı, bunu şöyle ifade eder: *“Allah'ın yaptığı elemelerin ivaz için olması, onu zulüm olmaktan çıkarır ve elem çekene dönük olarak hasen yapar. Maslahat ve lütuf için olması ise, onu (elem) teklife yönelik olarak hasen yapar ve abes olmaktan çıkarır.”*⁹⁹⁹ Açıkça görüldüğü üzere Kadı, ivazı elemeleri zulüm olmaktan çıkaran, maslahat ve lütfu da abes olmaktan çıkaran bir faktör olarak değerlendirmektedir. O halde daha önce ifade edilen ve Allah'ın fiillerinin zulüm ve abes gibi iki kabih nitelikten beri olduğunu beyan eden Kadı için bunları elemeler bağlamında nefyedecek iki temel nitelik, ivaz ve lütuf oluşlarıdır.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 339.

⁹⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 339.

¹⁰⁰⁰ Kadı, Cebriyenin, insanın maliki olması dolayısıyla Allah'ın ivaz vermeden de elem verebileceği düşüncesini şiddetle reddeder. Ona göre böyle bir durumda elemin zulüm niteliğinin kaybolduğu iddia edilemez. Zira zulüm oluş, failerin değişmesiyle değişen bir hususiyet değildir. Sıfatları, özelliği ve gücü ne olursa olsun herhangi bir failin bedel olmaksızın verdiği elemin zulüm olmaktan başka bir sıfatla tavsif edilmesine imkân yoktur. Dolayısıyla bizi yaratan ve nimetlendiren olması Allah'ın

Ebu Ali, Allah'ın elem vermeden ivazı başta vermesini hasen görmez.¹⁰⁰¹ Başka bir ifadeyle, ivaz ancak verdiği elemden sonra hasen olabilir. Ebu Ali'nin bu düşünceye ulaşmasının sebebi, ivazı sevap bağlamında değerlendirmesidir. Allah sevap nedeniyle kişiyi mükellef tutar, zira teklif olmadan bunu vermesi hasen olmaz. Aynen bunun gibi Allah'ın verdiği elem, ivaz sebebiyle hasen olur.¹⁰⁰² Dolayısıyla, nasıl ki sevabı baştan vermesi hasen değilse, ivazı da baştan vermesi hasen değildir. Ebu Ali, elemden sonra ivazın verilmesi gerektiğine kail olduğu için ona göre abesliği gerektiren bir durum söz konusu değildir. Kudret sahibi de olsa, kişinin alacağı ivaz çekeceği eleme bağlıdır ve abes oluşu gerektiren bir durum söz konusu değildir. Buna karşın Kadı, elemin bir karşılık olmadan baştan verilebileceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla elemin baştan verilmesi hasen olduğuna göre, hasenliğin, verdiği elemle kendisine yönelik hiç bir amaç gütmeyen kudret sahibinin nezdinde sürdürülebilmesi gerekir. Bunun için ziyade bir şart gerekir ki o şart da maslahat ve lütuftur.

Elemin hasen sayılabilmesi için ivazın yeterli olmadığı konusunda Ebu Haşim'in düşüncesi, Kadı'nın düşüncesi ile örtüşmektedir. Ancak onun ivazın yanında önerdiği ikinci kavram ibrettir (*i'tibâr*).¹⁰⁰³ Dolayısıyla Ebu Haşim, elemin abes olmaktan çıkaran bir illet olarak Kadı'nın önerdiği lütuf kavramı yerine ibret kavramını kullanmıştır. Ebu Haşim'e göre elemin abes ve zulüm olmaktan çıkaran iki nitelik ivaz ve ibrettir.

ivazsız verdiği elemelerin hasen olmasını zorunlu kılmaz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 345; Krş., Bağdadî, *Usulî'd-dîn*, s. 265.

¹⁰⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 339.

¹⁰⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 339.

¹⁰⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 339.

Burada dikkat çeken iki soru bulunmaktadır. Birincisi Ebu Haşim'in önerisi olan ibret ile Kadı'nın önerisi olan lütuf arasındaki ilgi nedir? İkincisi, Kadı açısından baktığımızda öncelikli olan ivaz mıdır yoksa lütuf mudur? Hemen cevap verecek olursak; birincisi, ibret ile lütuf arasında Kadı açısından herhangi bir anlam farkı bulunmamaktadır. Zira Kadı, Ebu Haşim'e atıfta bulunmadan yaptığı açıklamalarda da her iki kavramı birbirinin müteradifi olacak şekilde beraber kullanmakta ve onları ivazın karşısında konumlandırmaktadır.¹⁰⁰⁴ İkincisi, lütuf ivaza göre kesinlikle öncelikli unsurdur. Lütfun öncelikli unsur olmasının sebebi, teklife yönelik olarak vucubiyet arz eden niteliğidir. Kadı bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*“Allah elemeleri, ivaz olduğu için değil, maslahat olduğu için verir, her ne kadar (maslahat oluşunun, ivaz oluşunu) ihtiva etmesi gerekse de. Bu türden elemeleri vermek teklife dönük nitelikleri sebebiyle Allah için vaciptir. Nitekim güç ve temkin vermesi de (bu bağlamda) vaciptir. Bunları vacip olduğu için verdiği gibi, elemeleri de vermesi gerekir.”*¹⁰⁰⁵

Kadı'nın ifadelerinden, bunları tek bir ilkeye ircâ etmek gerektiğinde, esas alınacak illetin lütuf olması gerektiği sonucu çıkar. Yine de ivazın gerekliliğiyle ilgili bir kapalılığın olduğu açıktır. Elemler bağlamında lütfu, teklife yönelik vucup ifade ettiği için önceleyen Kadı'nın, ivazın gerekliliğini hangi düzeyde anladığını tespit etmek gerekir. Kadı'nın aşağıya aldığımız soru ve cevaptan müteşekkil ifadeleri, bu yöndeki kapalılığı nispeten açmaktadır.

Soru: *“Allah, ‘lütuf olduğunda, ivazdan dolayı elemeleri verir’ demekle, ‘ivazı ihtiva etmesi şartıyla, i’tibâr ve lütuf nedeniyle elemeleri verir’ demek arasında ne*

¹⁰⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 340, 341,

¹⁰⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 340.

fark vardır? Bunların her birisi (elemin) hasen olması için gerekli değil midir? Bunlardan hangisi diğerine göre ayrıcalıklıdır? Niçin i'tibârın öncelikli olduğuna kail oldunuz?”¹⁰⁰⁶

Soruyu önemsememizin sebebi, barındırdığı kabullerin Kadı tarafından onaylanmasıdır. Bu bağlamda Kadı, soruda da ifade edildiği üzere, ivazın asıl, lütuf ve i'tibarın tali bir illet olduğu düşüncesi ile lütuf ve i'tibârın asıl, ivazın tali birer illet olduğu düşüncesini ayırmakta ve ikincisini tercih etmektedir. Kadı'nın lütuf ve i'tibâr öncelikli esas kabul eden yaklaşımını, cevap sadedinde aşağıda serdettiği ifadelerinde görmek mümkündür.

Cevap: *“Vacibin özelliği, kendisine vacip olanın, bunu vacip olduğu için yapmasıdır. Bu açıdan yapmadığı zaman hasen olmaz... Bu doğru olduğuna göre, vacip olan ‘Allah, elemeleri ibret ve lütuf olduğu için yapar’ denmesidir, zira bu yön O’nun için vaciptir. Her ne kadar kabihlik yönlerinin gerçekleşmesini ondan nefyetmek gerekli olsa da... Ancak (kabihlik yönlerinin) kaybolması, ille de ivazın varlığını gerekli kılıyorsa, Allah’ın fiilinin onu da ihtiva etmesi gerekir. Bu da gösteriyor ki şayet ivazı vermediği halde ibret için yaparsa, bunu teklif bağlamında vacip olduğu için yapmış olur, her ne kadar zulme giren bir husus oluşu nedeniyle kabih olsa da... Şayet sadece ivaz nedeniyle yaparsa, teklif bağlamında kendisi için vacip olan bir şeyi yapmamış olur ve yaptığı şey kabih olur. Böylece, iki vecihten birinin diğerine göre ayrıcalıklı olduğu ve vucubiyet yönünün hasenlik yönünden*

¹⁰⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 340.

*ayrılmayan (غير منفصل) bir yön olduğu doğrulanmış oldu. (Bununla birlikte) her ikisinin, vucubiyet yönünün tekâmülü için beraber olması gerekir.*¹⁰⁰⁷

Yaptığımız bu uzun alıntıda Kadı'nın ibret ve lütuf oluşu merkeze aldığı, bununla birlikte ivaz sebebiyle yapılan elemi de tamamen görmezden gelmediği görülmektedir. İbret ve lütuf oluşun illeti, teklife yönelik vucub ifade etmesidir. İvazın gerekli olmasının illeti, kabih yönlerin elemden giderilmesi gerektiği ilkesidir. Tercih aşamasında kaldığımızda öne çıkaracağımız illetin vucubiyet olduğunu anımsatan Kadı, kabihlik yönünün giderilmesi gerektiğini de son tahlilde hatırlatmaktadır. O halde, ibret ve lütuf, esasa taalluk eden niteliği sebebiyle elemin vucubiyeti için olmazsa olmaz konumundayken; ivaz, fûrua taalluk eden niteliği sebebiyle elemin hasenliği için olmazsa olmaz konumundadır.

Kadı'ya göre, lütuf oluşu bakımından başka bir şeyin elemelerin yerine ikame edilmesine bir engel yoktur. Allah Teâlâ, elemeler arasında kişiyi muhayyer bırakabilir.¹⁰⁰⁸ Onun böyle bir sonuca ulaşmasında üçlü kefaretlere dair yaptığı kıyas etkili olmuştur. Mükellef için vacip olan kefaretlardan herhangi biri maslahat oluşu bakımından diğerinin yerine geçer. Buna göre lütuf oluş bakımından hastalık verdiği zaman, miktar bakımından onun yerine geçen bir şeyi (ما ينوب منابه) yapması, O'nun abesle iştigal eden (عابث) biri olmasını zorunlu kılmaz.¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla Kadı, elemeler arasında tebdilin gerçekleşebileceğini prensip olarak kabul etmektedir.

Elemelerin lütuf olarak değerlendirilmesi, lütfun Allah için vacip olduğu düşüncesiyle birlikte ele alındığında, izahı gerektiren bir durum olacağı açıktır. Zira

¹⁰⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 340-341.

¹⁰⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 344.

¹⁰⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 345.

Kadı'nın ifadeleri,¹⁰¹⁰ bizi Allah'ın elemeleri yapması gerektiği sonucuna ulaştırmaktadır. İnsan için elemelerin zorunlu olduğu düşüncesine ulaşmak, lütuf teorisinin insanı merkeze alan yapısı dikkate alındığında, şu soruya vereceğimiz cevabı önemli kılmaktadır: Elemelerin insanı iyiye ulaştırma fonksiyonu nedir? Esas itibariyle elemin insanla lütuf bağlamında bulunduğu düşüncesini kritik eden bu soruya vereceğimiz yanıtın, Kadı'nın düşüncelerini anlamaya önemli bir katkısı olacaktır.

Edmund Burke, ilahi takdirin insan bedeni üzerinde gerçekleştirdiği düzenlemenin olağanüstü niteliğine acı duygusu bağlamında dikkat çekmiştir. Ona göre dinlenme ve hareketsizlik hali, içimizdeki tembelliği memnun etse de hayatlarımızı bir memnuniyet vasatında geçirebilmemiz için bizi, bir uğraşa yönelmeye zorlayacak bir sıkıntıya ve rahatsızlığa neden olur.¹⁰¹¹ Doğası itibariyle organların gevşemesinin, yalnızca organların görevlerini yapmamalarına yol açmakla kalmayacağını, doğal ve gerekli salgılama işlemlerinin sürdürülmesi için ihtiyaç duyulan dokuların kasılma kuvvetini de azaltacağını ifade eden Burke'nin, acının hayati önemine yaptığı vurgu şöyledir: “İmdi, nasıl uygun egzersiz bünyenin daha kaba kaslı organları için gerekliyse ve nasıl egzersiz olmadan bu organlar gevşeyip hastalanırsa, aynı kural sözünü ettiğim daha hassas organlar için de geçerlidir. Bu organları çalışır durumda tutmak için, uygun bir ölçüde sarsılıp zorlanmaları

¹⁰¹⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 486.

¹⁰¹¹ Burke, uyuşukluk ve hareketsizliğin çok korkunç kasılmalara karşı sinirleri yeterince desteklemediği ve güçlendirmedeği böyle durumların melankoli, keder, umutsuzluk ve intihara daha fazla sebebiyet verdiğini hatırlatır. Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, Çev. M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yay., Ankara, 2008, s. 138.

gerekir.”¹⁰¹² Düşünürün ifadeleri, acının sadece psikolojik bütünlüğün sağlanması açısından değil, fizyolojik varlığın sürdürülebilmesi açısından da yaşamsal bir gereklilik olduğunu göstermektedir. Aynı doğrultuda David Hume, kederin insanları sevindirici tutkulardan çok daha fazla dize getirdiğine dikkat çekerken,¹⁰¹³ Spinoza, acının sağlığa karşı kazandırdığı duyarlılığın boyutlarına değinir.¹⁰¹⁴ Kierkegaard’ın İbrahim’i de iman sınavında çektiklerinden dolayı yücedir.¹⁰¹⁵

İkbal de Burke gibi bir acı türü olan dert ve mihnetin yaşamsal faaliyetler açısından zorunlu olduğu kanaatindedir. Ona göre dert ve mihnetin muharrik kuvvetinin, zatın tekâmülündeki yeri tam olarak anlaşılmamıştır. O bu çerçevede dert ve mihnetin, zatı helak ve inhilale (dağılma) götüren yapısına karşı muhkemleştiren fonksiyonuna değinir.¹⁰¹⁶

Elemlerin insanın fizyolojik ve psikolojik varlığı üzerindeki etkisi, elbette günümüz modern insan bilimlerinin verileriyle yeni bir boyut kazanacaktır. Ancak elemlerin insanın var oluşunu anlamlandıran bir boyuta taşınarak yorumlanması felsefi bilginin ilgi alanına girer. Bu bağlamda Mu’tezile kelamı, elemleri tevhid ve adalet merkezli felsefi anlayışı doğrultusunda, insanın nihai başarısı için varlığı zorunlu bir unsur olarak kabul etmiştir. Mu’tezile’nin elemleri lütuf ile temellendirmesi, özü itibarıyla Kur’ân’ın ‘imtihan’ tasavvuruna dayanmaktadır.

¹⁰¹² Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, 138-139.

¹⁰¹³ Hume, *Din Üstüne*, s.18.

¹⁰¹⁴ Werner, *Kötülük Problemi*, s. 32.

¹⁰¹⁵ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, 4.baskı, 2008, İstanbul, s. 10.

¹⁰¹⁶ İkbal, *İslâm’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 105.

Allah'ın insana ulaştıracağı yararlar için Mu'tezile'nin vesile olarak kabul ettiği elemelerin¹⁰¹⁷ lütuf olması, elemelerin hasen olmasını sağlayan illete dair ulaşmakta zorlandığımız bilgileri karşılama ihtiyacını gidermektedir.¹⁰¹⁸ Başka bir ifadeyle, muhatap olduğumuz; ancak yaşamımızın bütünlüğü içinde neye tekabül ettiğini bilemediğimiz acıların Allah açısından değerlendirmesi lütuf olmalarıdır.

Mu'tezile'nin elemeleri ilahî hikmetin bir gereği olarak lütuf kabul etmesi, Metin Özdemir'in de ifade ettiği gibi onların ilahi adalet konusundaki düşüncelerinin yara almaması için başvurdukları bir sığınak olsa da, özellikle çocukların ve hayvanların maruz kaldıkları elemelere getirdikleri açıklamalar tartışmaya açıktır.¹⁰¹⁹

3.1.5. Kötülük Probleminde Lütuf Olduğu Tartışmalı Konular

Kötülük probleminin, bilimsel bir çerçevede ele alındığı Antik Yunan'dan günümüze kadar çok farklı açılardan ele alındığı muhakkaktır. Hangi dönemde ne tür problemlerin öne çıktığını; felsefenin ve kelamın kötülük problemi bağlamında ne tür sorulara yoğunlaştıklarını tespit etmek müstakil bir araştırmayı gerekli kılarsa da belli konuların, ilişkili olan bilim dallarının tamamını ilgilendirdiğini ifade etmek zor olmasa gerektir.

Tabiattan insan yaşamına kadar çok farklı alanlarda çeşitlilik sergileyen problemlerin tabii kötülükler bağlamında ürettiği soru şöyle özetlenebilir: Her şeye kadir olan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah'ın, evrende meydana gelen ve bize kötülük olarak görünen olaylarla ilişkisi nedir? Kötülük probleminin genel

¹⁰¹⁷ Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, s. 81.

¹⁰¹⁸ Adil Avva, *el-Mu'tezile ve 'l-fikri 'l-hür*, neşr., el-Ehalî, Dimaşk, ts., s. 321.

¹⁰¹⁹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001, s. 93.

Mu'tezile'nin çocuklara ve hayvanlara verilen elemelerle ilgili görüşler ve Ehl-i Sünnet ile girdikleri tartışmalar için bkz., Özdemir, *a.g.e.*, 88-98.

çerçevesini özetleyen bu sorunun, Kelama özelde de çalışmamıza uyarlanabilecek versiyonunu şöyle ifade edebiliriz: Her şeye kadir olan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan Allah'ın, teklife muhatap kıldığı insana verdiği elemelerin ve koyduğu engellerin insanın yaratılış amacı ile ilgisi nedir? İnsanın doğrudan muhatap olduğu ve çoğu zaman kötü olanı tercih etmesiyle neticelenen sıkıntıların Allah'ın fiilleri olması, O'nun sözünü ettiğimiz vasıflarını da dikkate aldığımızda nasıl yorumlanmalıdır?

Çalışmamıza esas aldığımız sorular, Allah'ın insana doğrudan taalluk eden fiillerini konu edinmektedir. İnsanın kötü olarak telakki ettiği fiillerin, adalet ve kudret başta olmak üzere diğer ilahi sıfatlarla uzlaştırılması imkânını sorgulayan sorunun, Kadı tarafından nasıl anlaşıldığı önemlidir. Kadı'nın bu çerçevede geniş bir alanı kuşatan açıklamalarını dört temel başlık altında ele almak, genel eğilimini anlamak bakımından yeterli görünmektedir. Bunlar: hastalıklar, şeytanın çağrısı (vesvese), şehvetin fazlalığı ve inkâr edeceği bilinene tekliftir. Bu hususlar aynı zamanda, başta da ifade ettiğimiz kötülük problemine ilgi duyan disiplinlerin öncelikli tartışma alanlarını oluşturmaktadır.

Kadı, bize noksan ve kötü gibi görünen bütün bu hususları, “*vacipleri yerine getirmede bizim için lütuf olmaları*” ilkesiyle illetlendirerek¹⁰²⁰, problemi lütuf teorisi bağlamında ele aldığını göstermektedir. Şimdi Kadı'nın belirlediğimiz unsurları, lütuf teorisi bağlamında nasıl ele aldığını görelim.

¹⁰²⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 159.

3.1.5.1. Hastalıklar

İnsanların yaşamın bir parçası olarak kabul ettiği hastalıklar, en somut elem türlerinden biri olarak görülebilir. Etkisi, süresi ve çeşitleri itibarıyla değişiklik arz eden hastalıkların kişiler üzerindeki tezahürleri farklılık gösterir. Bununla birlikte, hastalıkların çoğu zaman insan yaşamının genel seyrini yönlendirebilecek düzeyde müessir oldukları müşahede edilmektedir.

İnsanların maruz kaldığı hastalıkların, beden üzerinde en somut halleriyle elem şeklinde müessir olmakla birlikte, bir takım istifhamlara neden oldukları da bilinmektedir. Niçin ben/o? Neden bu kadar? Neden bu zaman? gibi sembolik değeri önemli soruların içkin olduğu temel anlam, hastalıkla ona maruz kalan kişi arasında istihkak koşullarının tam anlamıyla oluşmadığı yönündedir. Bir elem türü olarak hastalığın hak edilip edilmediğinin anlaşılması, temelde Tanrı tasavvuruna göre farklılık arz eder. Kötülük problemi savunucularının Tanrı'nın adaletini ve kudretini tartışmaya açacak nitelikte gördüğü bu ve benzeri soruların Kadı Abdülcebbar tarafından nasıl yanıtlandığını tespit etmek temel amacımız olacaktır. Hiç şüphesiz Kadı'nın temel çabası, hastalıkların Allah'ın adaleti ve merhametiyle çelişmeyecek şekilde açıklanmasıdır.

Hastalıklar, ona maruz kalan insanlar dikkate alınarak ikiye ayrılmıştır. Biri, azabı hak edene verilen hastalıklar; diğeri, mükellef olup azabı hak etmeyenler ile mükellef olmayanlara (çocuklar ve diğerleri gibi) verilen hastalıklardır.

Ebu Ali'ye göre, azabı hak eden kâfir ve fasıklara verilen hastalıkların ceza olması da mihnet (imtihan) olması da caizdir. Zira Allah'ın onlara lütuf vermesi de bir miktar azap vermesi de hasendir. Onlara elemin, mihnet için verildiğini

söylemekle azap için verildiğini söylemek arasında bir öncelikten söz edilemez.¹⁰²¹

Mükellef olmayana veya itaatkar mümine verilen hastalıklara gelince, Ebu Ali, bunun kesin olarak mihnet olup, ceza olmadığını ifade etmiştir.¹⁰²²

Ebu Haşim, yukarıda Ebu Ali'nin tasnif ederek ele aldığı kesimleri herhangi bir ayrıma gitmeden değerlendirmiş¹⁰²³ ve hastalıkları hepsi için mihnet olarak kabul etmiştir. Ebu Haşim'in bunun için getirdiği delil, cezanın aksine hastalıkların sabrı ve rızayı gerektirmesi, sabırsızlığın ve kaçmanın kötü sayılmasıdır. Bu da Allah'ın imtihan olmak üzere verdiği hastalıkların mükellef için dinde maslahat olduğunu gösterir.¹⁰²⁴

Kadı'nın yaklaşımının genel olarak Ebu Haşim çizgisinde olduğu söylenebilir. Buna göre Kadı, ister cezayı hak etmiş olsun, isterse hak etmeyen veya mükellef olmayan olsun, hastalıkların hepsi için mihnet olduğu konusunda onunla hemfikirdir.¹⁰²⁵ Yeri gelmişken ifade edelim ki Kadı, mihnet (imtihan) kelimesini lütuf anlamında kullanmaktadır. Ebu Ali, Ebu Haşim ve Abbad'ın hastalıkların nasıl

¹⁰²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 372-373; Krş., s. 113; Heemsker, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, s. 152.

¹⁰²² Ebu Ali'nin mükellef olmayan ile azabı hak etmeyene verilen hastalıkla ilgili bu düşünceye sonradan ulaştığı söylenebilir. Zira Kadı, Ebu Ali'nin bu türden insanlara verilen hastalıkların lütuf olduğuna dair elimizde kesin bir delilin olmadığı kanısında olduğunu, ancak sonradan bu görüşünden rücu ettiğinin rivayet edildiğini ifade etmektedir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 112.

¹⁰²³ Kadı, başka bir yerde, Ebu Haşim'in, azabı hak etmeyenler ile çocuklar gibi mükellef olmayanlara verilen hastalıklarla ilgili olarak yaklaşımını ele almış ve onun bu tür insanlara verilen hastalıkları lütuf olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu bağlamda Abbad da zımnen Ebu Haşim'in düşüncesini paylaşmıştır. Azabı hak edenlere verilen hastalıkların da lütuf olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Ebu Haşim, her iki grup insanla ilgili görüşlerini açıklamış ve onlara verilen hastalıkları lütuf olarak gördüğünü ifade etmiştir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 112.

¹⁰²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 373.

¹⁰²⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 373.

yorumlanması gerektiği ile ilgili düşüncelerini ele alan Kadı, onların hastalıkları lütuf olarak görmekle azap olarak görmek arasında tercihte bulunarak izahlar getirdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla gerek Cübbâîlerin gerekse Kadı'nın nezdinde, hastalıklar bağlamında lütuf, imtihanın özdeşi azabın karşıtı bir yerde konumlandırılmıştır.¹⁰²⁶ Kadı, lütfu, hastalıkların hem vacipliğine hem de hasenliğine gerekçe olarak kabul etmiştir.¹⁰²⁷

Kadı, hastalıklara dair düşüncelerini büyük oranda tenasühçülerin iddialarına reddiye sadedinde ortaya koymuştur. Ona göre, Ehl-i Tenasühün elemelerin hak edilmiş şeyler olduğuna dair yaklaşımlarına karşı öne sürülecek deliller, iki sonuçtan başkasını vermez. Birincisi, elemeler hak edilmiş şeyler değildir; ikincisi, Allah'tan gelen elemeler yarar için yapıldığında hasen olur. Her ikisi de Tenasühçülerin görüşlerini çürütmede eşit fonksiyona sahiptirler. Şayet elemelerin hak edildiği için verilmediği bilinirse, yarar için verildiği bilinmiş olur. Dolayısıyla, ikinci yönün bilinmesi birinci yönün bilinmesine bağlıdır.¹⁰²⁸

Hastalıkların lütuf olması Kadı açısından birkaç yolla ispat edilebilir. Bunlardan birisi Kadı'nın Ebu Haşim'e atfederek zikrettiği bir delil olup, hastalıklar karşısında takınılan tutumu esas alır.¹⁰²⁹ Buna göre müstahak olduğu bir cezaya

¹⁰²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 112-113.

¹⁰²⁷ Kadı, hastalıkların vacip ve hasen hükümlerini nasıl aldıklarını şöyle ifade eder: “(Hastalık) lütuf oluşu sebebiyle vacip, o (lütuf) ve ivaz sebebiyle de hasen olur. Böylece, lütufluk hasenliğinde ve vücubiyetinde müessir iken, ivaz sadece hasenliğinde müessirdir. Şayet (hastalıkta) ivaz olmazsa, zulüm oluşu hasebiyle kabih olur; lütuf olmazsa, abes oluşu nedeniyle kabih olur.” Buna göre Kadı, hastalıkların lütuf oluşunu iki açıdan (vaciplik ve hasenlik) hükme bağlarken, ivazı tazammun edişini de tek açıdan (hasenlik) hükme bağlamıştır. Kadı, bu tespitiyle, hastalıklara dair görüşünü elemeler doğrultusunda sergilemiş oldu. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 113.

¹⁰²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 351.

¹⁰²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 358.

karşılık elem verilen kimsenin buna rıza ve sabır göstermesi gerekmediği gibi herhangi bir yolla ondan kaçması hasen görülebilir. Oysa herhangi bir cezayı hak etmeyen kişinin hastalık vesilesiyle çektiği elemlere sabredip rıza göstermesi gerekir. Ondan kaçınması kabihtir. Bu da hastalıkların yarar için verildiğini ve şükür gerektiren nimetler gibi düşünülmesi gerektiğini gösterir.¹⁰³⁰ Nasıl ki kendisiyle kullukta bulunduğumuz şeye karşı sabır, tahammül ve rıza gerekiyorsa, aynı şeyin hastalıklar için de geçerli olması lazım gelir.¹⁰³¹ Burada hastalıkların belli insanlar için değil, herkes için imtihan ve lütuf olarak görüldüğünü bilhassa ifade etmek gerekir.¹⁰³²

Yarar için verilen elemin hasen olduğu ilkesinden hareket eden Kadı, salt zarar (ضررا محضا) olan elemelerin sabrı ve teslimiyeti gerektirmediğini ifade etmiştir. Sabır ve teslimiyeti gerektiren şey, hastalığın büyük bir yarar içermesidir. Bu şekildeki elemeler azap değil, imtihandır.¹⁰³³ Kadı, hastalıkların lütuf oluşunu yarar içermesiyle, yararı da teklifle ilişkilendirmiştir. Ona göre teklif büyük bir yarar elde etme aracı olduğu için onda sabır ve teslimiyet gerekir. Şayet teklifin böyle bir yarara ulaştırma fonksiyonu olmasaydı, elbette bu gerekmeyecekti. Bu nedenle mükellefe

¹⁰³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 358-359.

¹⁰³¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 373.

¹⁰³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 373.

¹⁰³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 359., Ayrı bir delil olarak görülmese de yukarıda zikredilen delille ilişkilendirilebilecek diğer bir izah da peygamberlerin ve salih kişilerin yakalandıkları hastalıklar ve tutuldukları elemeler sebebiyle herhangi bir kınama veya eleştiriye tabi tutulmalarının kabihtir sayılmasıdır. Onlar maruz kaldıkları sıkıntılara rağmen azap ehli değil sevap ehlidirler. O halde bu tür elemeler azap değil mihnettir. Kadı bu bağlamda peygamberlerin çektikleri sıkıntıları hastalıklar gibi gördüğünü ve bütün bunların azap değil imtihan olduğunu ifade etmektedir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 353.

körlük ve benzeri müzmin bir hastalık (الزمانة) isabet ettiğinde ona rıza ve teslimiyet göstermesi gerekir.¹⁰³⁴

Kadı'nın hastalıkların lütuf olduğunu kanıtlamak için getirdiği delillerden biri de hastalığa yakalanan kişinin bunun kendisine niçin verildiğine dair bilgiye sahip olmadıkça kendisine yapılanın hasen olmamasıdır. Şayet Allah, elem verdiği kişiye bu elemi niçin verdiğine dair bir bilgi veya delil sunmazsa, kişinin kendisine yapılan bu elemi kabih olarak görmesine fırsat vermiş olur. Çünkü kişi çektiği elemin Allah tarafından bir yarara binaen verildiğini anlamaz ve bu hastalığı kötüye yorumlar. Böyle bir değerlendirmeye fırsat verdiği için Allah onun kabihe yönelmesine neden olmuş olur. Oysa Allah'ın kabih konusunda birini yanıltması söz konusu olamaz. Kabih konusunda birini yanıltan konumda olmamak için Allah'ın verdiği elemin ceza olduğunu bildirmesi veya göstermesi gerekir.¹⁰³⁵ Mademki böyle bir bilgiye sahip değiliz, bu durumda kişinin çektiği elemi ceza olarak yorumlamaya imkân yoktur. Ceza olarak verilmemiş olması, yarar için verilmiş olduğu kabulünü tazammun eder.

Sonuç olarak Kadı, hastalıkların Allah tarafından bir ceza olarak verildiği düşüncesini reddetmekte ve onları bir lütuf olarak görmektedir.¹⁰³⁶ Bütün hastalıkların imtihan ve maslahat olduğunu düşünmektedir. Bunun mükellefe ya da başkasına yapılmasıyla, azaba müstahak olana ya da başkasına yapılmış olması bir şeyi değiştirmez.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 359.

¹⁰³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 360.

¹⁰³⁶ Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, s. 151

¹⁰³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 376.

3.1.5.2. İnkâr Edeceği Bilinene Yapılan Teklif

İnkâr edeceği bilinen birine yapılan teklifin, problematik yönü ağır basan bir içeriğe sahip olduğu ilk bakışta da görülebilir. Kötülük problemi savunucuları açısından baktığımızda, problemin şöyle bir soruyu öngördüğü söylenebilir: Madem ki Allah yaptığı teklifle A'nın inkâr edeceğini biliyor, bu durumda A'ya teklifte bulunması kötü değil midir? İnkâr edeceği bilinene teklif edilmesinin cebri düşünce için mesnet olarak kullanılabilecek boyutu da bulunmaktadır: A'nın inkârıyla sonuçlanacak böyle bir teklifte bulunmak kabih olmakla birlikte bunu yapan Allah Teâlâ olunca hasen olur. O halde kötülük Allah'a izafe edilebilir. Yani Allah, kâfiri ve küfrü yaratmakla nitelenebilir.

Ele aldığımız bu konu, daha çok teklifi ilgilendirmekle birlikte, çalışmamız için gerekli olduğunu düşündüğümüz hususlar üzerinde durmakla yetineceğiz. Kadı Abdülcebbar, husun ve kubuhta esas alınması gerekenin fiillerin biçimleri değil, aldıkları hükme taalluk eden illetler olduğuna dikkat çeker.¹⁰³⁸ Bu bağlamda o, herkes için bağlayıcı olan “*Mümine yapılan teklif hasendir*”¹⁰³⁹ yargısından yola çıkarak problemi ele almaktadır. Mümine yapılan teklifi hasen saymamıza imkân veren şartları belirleyip, onun herkes için geçerli olduğunu tespit ettiğimiz zaman, problemin çözümüne yönelik teorik bazda bir aşama kaydedilmiş olacaktır.

Kadı açısından hasenlik şartları; Allah'ın teklife ilişkin hususta kişiye güç vermesi, devâilerini takviye etmesi ve o husustaki illetlerini gidermesidir. Bu şartların mümin ve kâfir için sabit olduğunu ifade eden Kadı'nın teklifin sonunda oluşan farklılığı izahı şöyledir: “*Aralarındaki fark, mümin ihtiyarını kendisi için en*

¹⁰³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 225.

¹⁰³⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 512.

iyi olacak şekilde ve aklını kullanarak iman etmiştir. Kâfir, ihtiyarını kendisi için bedbahtlık yönünde kullanarak iyi yapmamış ve iman etmemiştir. Buna göre Allah, her ikisine de tafaddulda bulunmuştur.”¹⁰⁴⁰ Kadı açısından bunun şahit alemdeki örneği şöyledir: Boğulmak üzere olan iki kişiden biri, uzatılan ipe tutunarak kurtulurken diğeri tutunmayarak boğulur. Veya açlıktan ölmek üzere olan iki kişiden biri getirilen yemeği yiyerek kurtulurken diğeri tersini yaparak helak olur.¹⁰⁴¹ Sonuç açıktır, ipi uzatanın veya yemeği temin edenin yaptığı iyilik, sadece olumlu yanıt vereni değil, olumsuz yanıt vereni de kuşatır. Dolayısıyla Allah, kâfire de mümine yaptığı gibi lütufta bulunmuş, ancak kâfir olumsuz yanıt vermiştir. Bu nedenle bütün mükelleflere lütuf verilmiştir.¹⁰⁴²

Muhalliflerin bu aşamada ortaya attığı en önemli argüman, Allah’ın kişinin ‘inkâr edeceğini bildiği’ yargısıdır. Ancak Kadı’ya göre inkârın bilinmesi teklifi kabih yapmaz.¹⁰⁴³ Bununla ilgili zikrettiği iki delil kayda değerdir. Birisi, nimetin nimet olmasında kabulü bilmenin (العلم بالقبول) şart olmadığı ilkesidir.¹⁰⁴⁴ Diğeri, ilmin maluma tabi olduğu ilkesidir.¹⁰⁴⁵ İmanı tercih edebileceği halde, küfrü tercih ederek

¹⁰⁴⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 512.

¹⁰⁴¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 512; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, s. 100.

¹⁰⁴² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 232; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, s. 101; Krş., İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 117; Eş’arî, *el-İbâne*, s. 53; Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 523.

¹⁰⁴³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 233.

¹⁰⁴⁴ Böyle bir şart kabul edilirse, nimetin nimet olmaktan çıkması gerekir. Bu da boğulan kişiye ip uzattığımızda, ipe tutunup tutunmayacağını bilemediğimiz bir durumda yaptığımız şeyin hasen olmamasını gerektirir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 513; Kadı’nın bu yöndeki başka bir ifadesi şöyledir: “و لا العلم بانه يؤمن شرط في حسنه” *“Mümin olduğuna dair bilgi, hasenlik şartı değildir.”* Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 233.

¹⁰⁴⁵ Böyle olmasaydı, mesela, birisi Allah’ı sıfatlarıyla bildiğinde, Allah’ın onun bilgisine dayanmış olması gerekirdi. Bilgisi yok olduğunda Allah’ın da yok olması gerekirdi. Oysa böyle bir şey muhaldir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 513-514; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 234.

kendisine zarar veren bizatihi kâfir olduğu için Allah onun küfründen sorumlu olamaz; yüksek bir dereceye ulaşması sadece teklifle mümkün olduğu için de teklif kabih bir iş olarak görülemez.¹⁰⁴⁶ Kadı'ya göre tekliften maksat, mükellefi her hâlükârda sevaba ulaştırmak değil, ona, ulaşılması ancak teklifle mümkün olan sevap derecesine yükselbilme imkânı sunmaktır. Mükellefin sevaba ulaşip ulaşmaması bu açıdan fark etmemektedir.¹⁰⁴⁷ Kadı'nın bu bağlamda zikrettiği kayda değer bir husus da şudur: Kişi, Allah'ın kendisini, sadece iman edip sevaba ulaşacağını bildiği takdirde yükümlü tutacağını bilirse, bu durumda kabihe teşvik edilmiş olur, bu ise fasittir.¹⁰⁴⁸ Mükellef, faydası ve zararı olan konularda işin tamamen kendi iradesine bırakıldığını bilmek durumundadır.

İnkâr edeceği bilinene teklif konusu bağlamında ele alınabilecek bir konu da devam ettirilen tekliftir. Devam ettirilen teklif, mükellefe ilk anda verilen teklif dönemine yeni bir dönemin eklenmesini ifade eder. Bu iki kısımda değerlendirilir. Teklifi devam ettirildiğinde iman edeceği bilinen kâfire fazladan bir teklif döneminin verilmesi ve teklifi devam ettirildiğinde inkâr edeceği bilinen mümine fazladan bir teklif döneminin verilmesi.

Ebu Ali, teklifi devam ettirildiğinde iman edeceği bilinen kâfire böyle bir zaid teklifin yapılmasını vacip görür. Bunun gerekçesiyle ilgili farklı açıklamalar yapar. Açıklamaların birinde, zaid dönemin küfür döneminde hak ettiği azaptan

¹⁰⁴⁶ Başkasına yararlanması için para veren, parayı alan kişinin bunu kaybetmesi nedeniyle nimet verici olmaktan çıkmayacağı gibi, ulvi bir makama yükselmek için arz edilen teklif de Allah'ı nimet verici olmaktan çıkarmaz. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 514; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 225.

¹⁰⁴⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 517.

¹⁰⁴⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 518.

kurtulmasında lütuf işlevi gördüğünü; diğerinde de teklifi devam ettirmemenin ilk teklifi kabih yapacağını ifade eder.¹⁰⁴⁹ Ebu Haşim'e göre zaid teklif vacip veya lütuf değil ancak temkin olabilir.¹⁰⁵⁰ Yani, böyle bir teklifi bir anlamda kula yeniden iman etme imkânının verilmesi olarak kabul eder.¹⁰⁵¹

Kadı'ya göre zait teklif lütuf değildir. Lütfun tanımını anımsatan Kadı'nın gerekçesi şöyledir: *"Lütuf, kişinin sayesinde taati seçtiği şeydir. Zait teklif ise, ilk tekliften (التكليف المزيد عليه) sonradır. (Bu nedenle) zait teklifin ilk teklife dönük lütuf olması mümkün değildir. Zait teklifin kendisine yönelik lütuf olması da mümkün değildir, çünkü temkin durumundadır. Temkinin ise lütuf olması caiz değildir. Zira temkinle ıslah ve ifsat gerçekleşir. Oysa lütuf daha önce gelen bu iki hususun sıhhatine bağlıdır. Sonrasında onunla fesadı değil salahlı seçer."*¹⁰⁵² Görüldüğü gibi Kadı, maltufun lütuftan sonra gelemeyeceği ilkesine bağlı olarak, zait teklifin ilk teklife yönelik lütuf sayılamayacağını; temkin olmasına bağlı olarak da kendisine yönelik lütuf sayılamayacağını düşünmektedir.

Teklifi devam ettirildiğinde inkâr edeceği bilinen müminin durumuna gelince, Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında bunun cevazına dair bir ihtilaf bulunmadığını ifade eden Kadı'nın onlarla aynı görüşü paylaştığını söyleyebiliriz.¹⁰⁵³ Zira Kadı, bu konuda ortaya atılan iki farklı düşünceye değinmekte ve onları reddetmektedir. Bunlardan bazılarına göre bu ziyade, lütuf olduğu için hasendir. Bazılarına göre de

¹⁰⁴⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 104; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 237.

¹⁰⁵⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 104.

¹⁰⁵¹ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 400.

¹⁰⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 104.

¹⁰⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 105; XI, s. 237; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 383; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 478; Râzî'nin benzer yaklaşımı için bkz., Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. 3, s. 317 vd.

mefsedettir.¹⁰⁵⁴ Oysa Kadı, bu teklifin ne lütuf olduğunu ne de mefsedet olduğunu kabul etmiştir.¹⁰⁵⁵

Dikkat edilirse kâfirin mümin olacağı zait vakitten bahsedilirken, bu zaman dilimi müspet bir sonucu temin ettiği için, bunun Allah için vacip sayılıp sayılmayacağı, kişi açısından fırsat olan böyle bir zamanı takdir edip etmeyeceği üzerinde durulurken; müminin kâfir olacağı zait vakitten bahsedilirken, bu zaman dilimi menfi bir sonucu temin ettiği için bunun Allah için caiz olup olmadığı üzerinde durulmuştur.

3.1.5.3. Şeytanın Çağrısı (Vesvese)

Kötülük problemi bağlamında tartışılan konulardan biri de şeytanın çağrısıdır. Vesveselerin mükellef üzerinde yaptığı etki, şeytanın varlığını özellikle de yaptığı çağrıyı (vesvese) tartışmaya açmış ve teklifin başarılmasında önemli bir engel olarak görülmüştür.

Hatırlanacağı üzere Kadı, lütfun kavramsal çerçevesini tahlil ederken, onun karşıtı olarak “kabihte lütuf” kavramına değinmişti.¹⁰⁵⁶ Hocalarının kullandığı bir kavram olarak söz ettiği kabihte lütuf kavramı, lütfun temel işlevinin tersini ifade etmekte ve kişinin sayesinde kabihe yöneldiği şey olarak anlam bulmaktadır. İfsat, istifsat ve mefsedet gibi kavramları kuşatan kabihte lütuf kavramı burada, şeytanın kabihe yöneltici niteliği bağlamında tartışılmaktadır. Ebu Ali, şeytanın delâlete yaptığı çağrıyı kabihte lütuf olarak görmemiştir. Ebu Haşim, böyle bir çağrıyı

¹⁰⁵⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 105.

¹⁰⁵⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 383.

¹⁰⁵⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 33.

mefsedet olarak görmeyerek zımnen Ebu Ali gibi düşündüğünü göstermiştir.¹⁰⁵⁷ Buna göre her ikisi de gerekçeleri farklı olmakla birlikte, şeytanın vesvesesini kabihte lütuf olarak görmemişlerdir.

Ebu Haşim, böyle bir çağrıyı temkin konumunda görmüştür. Bu çağrıyla mükellefin kabihten sakınması, (çağrının olmadığı) önceki duruma göre daha büyük bir meşakkati gerektirir. Bu bağlamda çağrının mükellef üzerindeki etkisi, ziyade şehvetin etkisi gibi zorlaştırıcıdır.¹⁰⁵⁸ Ebu Haşim, şeytanın çağrısıyla zaid şehvetin bu şekildeki varlığının mükellef üzerindeki etkisinin temkin konumunda görülmesi gerektiğini düşünür.¹⁰⁵⁹ Ebu Haşim'in mükellef açısından teklifi zorlaştırıcı niteliğine rağmen şeytanın çağrısını kabul etmesi, onun 'sevap miktarı faktörü' hakkındaki düşüncesiyle ilgilidir.¹⁰⁶⁰ Zira Ebu Haşim, Allah'ın, verdiği meşakkatin büyüklüğü oranında sevap miktarının daha çok olduğu seçeneği mükellefe sunmasının caiz olduğunu düşünmekteydi. Dolayısıyla o, şeytanın çağrısını temkin konumunda, teklifin sıhhat şartlarından biri olan temkini de, teklifteki meşakkati zorlaştırıcı niteliği bağlamında değerlendirmiş ve şeytanın vesvesesini zımnen daha çok sevaba eriştirecek bir faktör olarak kabul etmiş olmaktadır. Bu yolla Ebu Haşim'in şeytanın çağrısını dolaylı şekilde lütuf olarak kabul ettiği söylenebilir.

Ebu Ali, Ebu Haşim'den farklı olarak şeytanın çağrısının açık bir lütuf (لطف خالص) olduğunu düşünmüş, ancak onu temkin olarak görmemiştir.¹⁰⁶¹ Ebu Ali'ye göre, şayet Allah, bu çağrı olmasaydı, kişinin bunu kabul edip ifsat olmayacağını;

¹⁰⁵⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 106.

¹⁰⁵⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 106; VI/2, s. 236.

¹⁰⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 177.

¹⁰⁶⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 385.

¹⁰⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107.

ancak sırf bu çağrı var diye mükellefin ona yöneleceğini bilseydi, ona engel olması gerekirdi. Zira bu şartlarda Allah, şeytanın çağrısı olmazsa mükellefin fesada girmeyeceğini, fesadının ancak bu çağrıyla gerçekleşeceğini bilmektedir.¹⁰⁶² Ebu Ali'ye göre Allah'ın bu şekilde teklifte bulunması ve fesada sürüklemesi caiz olmadığı gibi, fesada sürükleyici bir temkinde bulunması da caiz değildir.¹⁰⁶³ Ebu Ali'nin bu yargıya varmasında onun, Allah'ın mükellef için mefsedet olan şeyi gidermesi gerektiğine dair düşüncesi etkili olmuştur. Başka bir ifadeyle, Allah teklife ilişkin hususta mükellefin önüne bir engel koymaz. Şeytanın çağrısı mükellefler için cari olduğuna göre, Ebu Ali bu çağrının mükellefleri özü itibariyle kabihe yöneltici nitelikte olmadığını kabul etmiş ve onu lütuf olarak görmüştür. Şeytanın çağrısı ancak o çağrı olmasa da sapacak olan kimse için saptırıcı olabilir.¹⁰⁶⁴

Kadı'nın yaklaşımı, Ebu Haşim ile Ebu Ali'nin görüşleri paralelinde olmakla birlikte temelde Ebu Ali'ye yakın görünmektedir. Kadı'ya göre şeytanın yapılması için çağrıda bulunduğu kabihten sakınmak, bu çağrının olmadığı diğer vecih vaki olduğunda hak ettiğinden daha fazla sevaba müstahak olmasını sağlayacak bir yön üzere gerçekleşiyorsa, bu çağrının lütuf olmasına bir mani yoktur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, şeytanın çağrısına mukavemet ederek hak ettiği sevabın, çağrı olmadan hak ettiği sevaptan daha fazla olduğunun açıkça bilinecek

¹⁰⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107. Ebu Haşim, şeytanın saptırmasının onun çağrısı olmasaydı sapmayacak kimse için saptırıcı olabileceğine cevaz vermiştir. Başka bir ifadeyle Allah dalaletle düşmesi sadece şeytanın çağrısıyla gerçekleşebilecek birine bunu şeytan vasıtasıyla yapmayı caiz görmüştür. Ona göre bu öyle bir aşamaya varır ki kişi serbest bırakıldığında günahı seçmez, ancak bu günah kendisine süslü gösterildiğinde ve ona teşvik edildiğinde o günahı seçer. Hal böyle olunca Allah'ın bundan dolayı temkin vermesi caizdir. Zira böyle bir kabihten sakınmak, daha büyük bir meşakkati gerektirir ve buna bağlı olarak da sevabını artırır. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 385.

¹⁰⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107.

¹⁰⁶⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 385.

kadar belirgin olmasıdır.¹⁰⁶⁵ Kadı'ya göre mükellef açısından bu şartların gerçekleşmediği durumlarda esas alınması gereken, Ebu Ali'nin vardığı düşüncedir.¹⁰⁶⁶

Kadı'nın yaklaşımı, kabihte lütuf konusundaki düşüncesiyle uyumludur. Kişinin, sayesinde kabihi tercih edeceği veya buna yaklaşıacağı bir şeyi yapmak mefsedet olduğu için Allah hakkında düşünülemez. Kadı, bu bağlamda fesada çağrının istifsat olarak nitelenebilme şartlarını şöyle ifade etmiştir: *“Bu çağrının salah yolundan alıkoymada bir etkisinin olmadığı bilinirse, istifsat olarak nitelenmez; böyle (bir etkisinin olacağı, kişinin) halinden bilinirse, o zaman (çağrı eylemi) bu lafızla nitelenir.”*¹⁰⁶⁷ Buna göre Kadı, çağrının mükellefin daha fazla sevap almasını temin ettiği koşulları esas almıştır. Mükellefin nihai yararını gözetmesi bakımından Ebu Ali ile benzer düşünen Kadı, şeytanın çağrısının lütuf olduğunu kabul etmiştir.

Fesada çağrının istifsat olarak görülmesini sağlayan temel koşul, Kadı'ya göre amele etki edecek bir netice doğurmasıdır. Bu nedenle söz ile fesada çağrı, istifsat olarak nitelenemez. Şayet fesada yapılan sözel bir çağrı istifsat olarak nitelenirse, o zaman peygamberlere ve müminlere yapılan çağrı için de aynı şeyi düşünmek gerekir. Çağrının onlar üzerinde bir etkisi olmadığına göre varlığıyla yokluğu arasında bir farklılık kalmaz.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107.

¹⁰⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107.

¹⁰⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 45.

¹⁰⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 45.

Kadı, şeytanın çağrısı hakkında: “*Şayet çağrısı olmasaydı, salah bulacak kimseyi ifsat etmesi caiz olmazdı. Eğer böyle olsaydı, Allah’ın buna mani olması gerekirdi*”¹⁰⁶⁹ demektedir. Zira Allah, başkasının fiiliyle mükellef için mefsedet olacak bir şeye, eğer o şey teklife ilişkin ise mani olmayı güvence altına almıştır.¹⁰⁷⁰ Kadı’ya göre Allah’ın, mefsedet niteliği olan böyle bir engellemede bulunması söz konusu olmadığı gibi kaldırması gerekir.¹⁰⁷¹

Şeytanın çağrısı/vesvese ile ilgili olarak Kadı’nın ifade ettiği hususlar, Mu’tezile’nin adalet anlayışının tabii bir sonucudur. Hiçbir fiili kabih olmayan Allah’ın teklife ilişkin konularda mükellefe lütufta bulunmasının vacip olması, Kadı’yı şeytanın çağrısını da bu çerçevede yorumlamaya sevk etmiştir. Onun şeytanın çağrısını mefsedet olarak görmemesi bir taraftan yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Allah’ın kabih yapmayacağı ilkesine dayanırken, öte taraftan mükellefin fiillerinde özgür olması gerektiği ilkesine dayanır. Kadı bu konu bağlamında, “günah, insandan ihtiyaren gerçekleşir” ifadesiyle, insanın *muhtar* niteliğinin şeytanın çağrısına feda edilemeyeceğini göstermiştir.¹⁰⁷² Aslında şeytanın sınırlı bir ölçüde de olsa var olan gücünün sebebi de insanın seçme yeteneğidir. Seçme yeteneği, yol ayrımında duran ve iki çağrı arasında kalan insanı, tekamül yolundaki çabasını seçimleri sonucunda verimlendirebilen bir varlık derecesine çıkarır.¹⁰⁷³

¹⁰⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 169.

¹⁰⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 169; 180.

¹⁰⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 177.

¹⁰⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V/2, s. 234.

¹⁰⁷³ Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, s. 81.

İnsandaki kötülük eğilimi ile birleşen şeytanın çabası, insanın Allah’a yönelmesini veya Allah’ın yardımını istemesini zorunlu kılar.¹⁰⁷⁴

3.1.5.4. Şehvetin Fazlalığı

Nefsin istek duyduğu şeye yönelik eğilimini ifade eden şehvet,¹⁰⁷⁵ bir şeyden hoşlanmamayı, kaçmayı ve sevmemeyi ifade eden nüfûr¹⁰⁷⁶ kavramının zıddıdır.¹⁰⁷⁷ Allah’ın insandaki fiili olan şehvetin¹⁰⁷⁸ insanın tabii bir eğilimi olduğuna değinen Mâtürîdî, onun ahlaki eylemlere hüccet olamayacağını, esas muhatabın akıl olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷⁹ Bu temel nitelikleriyle birlikte burada bizi ilgilendiren, şehvetin özellikle de ziyade şehvetin, insanın ahlaken ifsat olmasında başlıca sorumlulardan biri olarak görülmesidir. İnsanın en fitri eğilimlerinden biri olarak şehvetin olumsuzlandığı bu bakış açısının Kadı tarafından nasıl anlaşıldığı merak edilmektedir.

Ziyade şehvetle ilgili Kadı’nın ne düşündüğünü tespit etmek için öncelikle onun bu konudaki düşüncesine yön veren ilkeleri belirlememiz gerekir. Bunları şöyle maddeleştirebiliriz:

¹⁰⁷⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, Ankara Okulu Yay., Çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara, 1998, s. 196., Şeytanın çağrısı konusuyla ilintilendirilen bir husus da peygamberlerin öldürülmesidir. Burada, mükellef için yararlı olan nebilere sınırlı bir ömür verilmesine karşın, şeytana dünyada sınırsız bir yaşam imkânının verilmesinin hikmeti sorgulanmaktadır. Detay için bkz., Yahya el-Murtazâ, *Kitabu Tabakâtü’l-Mu’tezile*, s. 84; Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, c.3, s. 329 vd.

¹⁰⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 270; Askerî, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, s. 163; Pierre Debray-Ritzen, *Freud Skolastiği*, Ter. A. Fikret Gödemir-A. Çetin Ertürk, TDV, Ankara, 1991, 76; Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., İstanbul, 2002, s. 193.

¹⁰⁷⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 501.

¹⁰⁷⁷ Nisâbü’rî, *el-Mesâil*, s. 166.

¹⁰⁷⁸ Nisâbü’rî, *el-Mesâil*, s. 369.

¹⁰⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 303-304.

- 1- Şehvet duyulan bir şeyden kaçınmak, şehvetin kuvvet ya da zayıflığına göre farklı şekilde neticelenir. Yaşlı birinin arzulanan bir şeyden sakınıp tövbe etmesi, kuvvetli bir şehvete sahip olan gence nispeten daha kolaydır. O halde arzulanan şeyin terk edilmesi, şehvetin azlığına ve çokluğuna göre değişkenlik arz eder.¹⁰⁸⁰
- 2- Gerçekleşmesi ziyade şehveti gerektiren yükümlülüklerde, söz konusu yeti olmadığı zaman teklif zail olur. Zira gerçekleşmesi ona bağlıdır.
- 3- Mükellefin ziyade şehvetle kabihten sakınması, ancak büyük bir meşakkate girmesiyle mümkün olur. Böyle bir meşakkate girmeksizin ziyade şehvetin yönlendirdiği kabihten sakınması mümkün değildir.¹⁰⁸¹

Ziyade şehvetin daha büyük bir meşakkati gerektirdiğini ifade etmek, tabiatıyla şöyle bir soruyu gündeme getirir: Şayet Allah Teâlâ, mükellefin şehvetini arttırmazsa o zaman kabihten sakınma doğal olarak gerçekleşmiş olur. Kaldı ki ziyade şehveti verseydi amaçladığı şey de zaten böyle bir sakınmanın gerçekleşmesi ve mükellefin sevaba ulaşması olacaktı. Bu durumda Allah'ın, kabihten sakınma amacını engelleyebilecek ziyade bir şehveti mükellefe vermesi kabih değil midir? Soru, ziyade şehvetin olmadığı ancak mükellef için teklife taalluk eden bir konuda riskin de olmadığı bir durumun karşısına, ziyade şehvetin olduğu ancak mükellef için her türlü riskin potansiyel olarak mevcut olduğu bir durumu koymakta ve ikincisini yadsımaktadır.

Şehvetin kuvvetiyle birlikte kabihten sakınmak daha büyük bir meşakkati gerektirir. Ziyade meşakkat ise, eylemin salah veya fesat şeklindeki değişiminde

¹⁰⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 107.

¹⁰⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 178.

önemli bir rol oynar. Kadı tam da burada Allah'ın bilgisine dayanarak şu ifadeyi kullanır: “Allah'ın mükellefi bu çerçevede sakındırmasının, onu aklî kabihlerden veya bazılarında sakındırmaya çağırdığını bilmesine bir mani yoktur.”¹⁰⁸² Kadı'ya göre böyle bir meşakkati gerekli kılınmışsa, bilinir ki Allah'ın mükellefi sakındırması, bu tür kabihlerden sakınmaya çağırması yönüyledir. Dolayısıyla verilen ziyade şehveti bu anlamda değerlendirmek gerekir. Bu bağlamda gerçekleşen ziyade şehvet, fiilin gerçekleşmesinde ihtiyaç duyulan ziyade kudret gibidir. Az bir kudretle meydana gelmesi mümkün olmayan fiilin salah olarak meydana gelmesinde ziyade kudretin tesirli olmasına bir mani yoktur.¹⁰⁸³

Kadı'ya göre ziyade şehvet ile ziyade kudret, mükellefin engellerinin giderilmesi bağlamında aynı şeyi ifade eder. “Allah Teâlâ, maslahatlar hususunda mükellefin illetini gidermek istediğinde, kudretini arttırarak (بزيادة القدر) bu fiiline imkân vermesi gerekir. Aynen bunun gibi, şehvetini arttırarak (بزيادة الشهوة) salah fiiline imkân vermesi gerekir. Zira kudret gibi şehvet de teklifin (sıhhat) şartı hususunda anahtar konumundadır. Bu açıdan biri diğeri gibidir.”¹⁰⁸⁴ Ziyade şehvet, kabihten sakınmada mükellefe daha büyük bir meşakkat yüklese de teklife ilişkin fiilin maslahat olarak gerçekleşmesinde zorunluluk arz eder. Bu yönüyle, gerçekleşmek için zorunlu olarak başvurulmuş güç (kudret) mesabesindedir.¹⁰⁸⁵ Kadı, bu çerçevede ziyade şehvetin varlığını ahlaki gerekçelerle zorunlu kılmış oldu. Zira kişiye ağır bir yükümlülük yükleyen, bu yükümlülüğü yerine getirmesini

¹⁰⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 180.

¹⁰⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 180.

¹⁰⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 180.

¹⁰⁸⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, c. 2, s. 418, 419.

sağlayacak asgari donanımları (ihtiyaç duyulan ziyade şehvet) da temin etmesi gerekir.

O halde ziyade şehvet, kabihten sakınmada mükellefin büyük bir meşakkat içine girmesini zorunlu kılan karakterine rağmen, yerine getirilmesi ancak bu sayede mümkün olan teklifler açısından zorunlu bir ihtiyaç konumundadır. Bu ihtiyacın ilahi bilginin konusu olduğunu düşünen Kadı, Allah'ın, verdiği ziyade şehvetin vaciplerin yerine getirilmesi için gerekli olduğunu bu bilgiyle öngördüğünü kabul etmiştir.

Bununla birlikte ziyade şehvetin mükellef açısından taşıdığı riskler vardır. Bu riskler şeytanın çağrısıyla kıyaslandığında açıkça görülmektedir. Ziyade şehvet, arzulanan şeyden sakınma hususunda mükellefin halini değiştirecek bir etki yapmaktadır. Şeytanın çağrısında, mükellefin kudretinde ve diğer hallerinde herhangi bir değişiklik olmaz. Bu çağrı olmadığında, -mukabil bir çağrı olmadığı sürece- mükellefin halinde herhangi bir değişiklik olmaz. Oysa ziyade şehvette değişim kaçınılmazdır.¹⁰⁸⁶

Ziyade şehvet ile lütuf arasındaki ilişki dolaylıdır. Şöyle ki, ziyade şehvet kabihten sakınmada mükellefin büyük bir meşakkate girmesine sebep olur. Lütufsuzluk da benzer şekilde büyük bir meşakkati gerektirir. Bununla birlikte, ziyade şehvetin olmadığı çoğu zamanda fiil gerçekleşmezken, lütufsuzluk

¹⁰⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 178. Bununla birlikte, şeytanın çağrısının hiçbir değişime sebep olmadığı da iddia edilemez. Bunun farkında olan Kadı, kastını, 'şeytanın çağrısı, ziyade şehvetin değiştirdiği gibi bir değişimi gerçekleştirmez' şeklinde tavzih eder. Ona göre şeytanın çağrısı mükellefin sahip olduğu kaniya (i'tikât) göre fiilin hükmünde bir değişimi getirebilir. Mükellef bazen şeytanın çağırdığı şeyden sakınmanın büyük bir meşakkat getirdiği kanısına varır bazen de bu kaniya varmaz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 179.

durumunda fiil gerçekleşir. Dolayısıyla ziyade şehvet, fiilin gerçekleşmesinin vazgeçilmez unsuru iken lütufsuzluk böyle değildir.

Ziyade şehveti kudret konumunda görmekle, Ebu Haşim'in temkin şeklindeki değerlendirmesini¹⁰⁸⁷ paylaştığını hissettiren Kadı, sonuçta onu temkin olarak gördüğünü ifade etmiştir.¹⁰⁸⁸ Temkin konumundaki ziyade şehvet, hasen ve kabih için aktive edilebilen bir yeti olarak¹⁰⁸⁹ failin kastına göre araçsallaşmaktadır.¹⁰⁹⁰ Bu nedenle kabih olarak nitelendirilemez. Kabih olarak nitelenmesi için, insanı bayağı şeylere (rezîlet) yöneltmede ilcâ hükmünde olması gerekirdi. Oysa şehvetin böyle bir özelliği olmadığı gibi, onun temel misyonu, etkisinin büyüklüğüne bağlı olarak mükellefi şehvetin çağırdığı gûnahtan sakınmada bir meşakkatin içine çekerek, sevabının artmasını temin etmektir.¹⁰⁹¹ Bu nedenle de nimet olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁹²

3.2. ŞERİATIN LÜTUF OLMASI

Lütuf genel ifadesiyle, hasen olanı seçmeye, kabih olandan sakınmaya çağıran veya buna yaklaştıran şey olarak tanımlanmıştı. Teklif düzleminde hasen

¹⁰⁸⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 236. Ebu Haşim'e göre, temkin konumundaki ziyade şehvet, meşakkatin büyüklüğü oranında sevabı tazammun eder. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 384.

¹⁰⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 140.

¹⁰⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, c. 2, s. 429., Bir kısım Bağdat Mu'tezilesi hariç, Mu'tezile içinde şehvetin hasen olduğu hakkında bir ihtilaf bulunmamaktadır. İrade yerine kudretle ilişkilendirilen şehvet, Allah'ın fiili olarak kabul edilmiş, bu nedenle de kabihe taallukunun doğru olmadığı düşünülmüştür. Nisabûrî, kabihe duyulan şehvetin kabih olmadığına dair getirdiği delilleri sıralarken Allah'ın fiili olmasını temel alır. Ona göre şehvet özü itibarıyla kabih sayılırsa, Allah'ın kabihi teklif etmesini, kabihi seçmesini, mefsedet olana çağırmasını vs. gerektireceğinden böyle bir şey kabul edilemez. Nisâbûrî, *el-Mesâil*, s. 368-369.

¹⁰⁹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 128, 137.

¹⁰⁹¹ Mahmud Suphi, *Felsefetü'l-Ahlakiye*, s. 63.

¹⁰⁹² İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, c. 2, s. 429.

oluş vacip, mendup ve mübah kategorileriyle; kabihlik ise haram, fasit, şer, ma'siyet gibi kategorilerle gerçekleşen fiili ve fikri durumları ifade eder.¹⁰⁹³

Kadı, Mu'tezile'nin hüsün kubuh anlayışına uygun olarak, insan aklında kategorik düzeyde bir takım bilgilerin yerleşik olduğunu ifade eder. Genel anlamda akliyat üst başlığında değerlendirilebilecek bu bilgiler olumlu ve olumsuz durumları ifade etmek üzere ikili bir yapı arz eder. Nimete şükür, emaneti iade, borcu ödeme vs. hasen nitelikleri; yalan, zulüm, fesat gibi durumlar da akli haramları (القبائح العقلية) ifade eder. Kendinde (özü itibariyle/lizâtihi) iyi ve kendinde kötü olarak bilinen bu bilgi kategorileri, insanların tümel düzeydeki bilişsel ihtiyaçlarını karşılamaktadır.¹⁰⁹⁴

Tümel bilgi kategorilerinin sağladığı imkânların mükellefin maslahatını gerekli kılan bütün alanlarda fonksiyoner olmaması, tikel bilgiye duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Kadı'nın da ifade ettiği gibi yapma, sakınma ve eylemleriyle maslahatını temin etme konusunda akılda tafsili bilginin yetersiz olması, sem'î bilgiye duyulan ihtiyacı gün yüzüne çıkarmıştır.¹⁰⁹⁵ Sem'î bilginin şeriatle aktüelleşen yönünün sağladığı bilgiler, mükellefin maslahatının ve bu maslahatın nihai amacı olan sevaba erişmenin aracı olarak zorunluluk arz etmektedir.¹⁰⁹⁶ Allah açısından baktığımızda, teklifte bulunarak kullarının maslahatını temin etme bağlayıcılığına girmiş bulunması, bunun mütemmimi olarak şeriat ile takviyede bulunmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla şeriatı vacip kılan husus, maslahat ve lütuf oluşudur.¹⁰⁹⁷ Başka bir ifadeyle, şeriate dair bilgilendirmenin vacip hükmünü

¹⁰⁹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 95 vd.

¹⁰⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 47; XV, s. 64; İbni Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 14.

¹⁰⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 64.

¹⁰⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 64.

¹⁰⁹⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 563.

almasının illeti lütuf olmasıdır. Zira Allah insanların maslahatının şeriatle ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal eden olmamak için bunu bildirmesi gerekir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlal etmemektir.¹⁰⁹⁸ Kadı, şeriatın gerekliliğini lütuf oluşuyla açıklamakla onu ahlaki bir gerekçeye dayandırmış olmaktadır.

Kadı'ya göre kişinin şeriatın gereğini yerine getirmemesi, şeriatı lütuf olmaktan çıkarmaz. Bilakis Allah'ın onun için illetlerini giderici ve maslahatları beyan edici misyonuna haiz kıldığı vasıtayı değerlendirmemiş ve bir imkânı bizzat kendisi yok etmiş olur.¹⁰⁹⁹ Kadı, şeriatın lütuf oluşunu mükelleflerin tutumlarına bağlamayarak izafi olmaktan çıkarmış, ilkesel düzeyde ele aldığını göstermiştir.

Mükellefin maslahatı için zorunlu olan tafsili bilgi ihtiyacını gideren şer'i bilgi, akliyyat ile aynı yönde işlev görür. Gerektirici olma ve vacip hükmünü almak bakımından aynı düzlemde bulunan bu iki alan arasında tam bir uyum olduğu açıktır.¹¹⁰⁰ Bu çerçevede Kadı vacipleri, kendisine has niteliği sebebiyle vacip olan ile lütuf olduğu için vacip olan şeklinde ikiye ayırmıştır.¹¹⁰¹ Lütuf olduğu için vacip

¹⁰⁹⁸ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 563.

¹⁰⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 43.

¹¹⁰⁰ Sem'i bilginin akli bilgiyi takviye eder mahiyette geldiğini ve aralarında uyum olduğunu ifade eden Kadı'nın getirdiği örnek açıktır. Bir baba, çocuğunun yararlanması amacıyla ona bir takım cisimlere ait isimler öğrettiğinde, öğretimine bu isimlerin hangi cisimlere ait olduğu bilgisini de zorunlu olarak eklemelidir. Çocuk, isim ile müsemma arasındaki ilişkiyi bilemediğinde edinmiş olduğu genel bilgilerin ona bir faydası olmayacağı gibi, verilen eğitim abes olacaktır. Bu nedenle tafsili bilginin birinci bilgi düzeyine takviye edici bir unsur olarak iliştilmesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 65.

¹¹⁰¹ Kendisine has (özel/zati) bir nitelik sebebiyle meydana vacip olan fiiller ikiye ayrılır: Birisi, vücubiyetini gerektiren bir niteliğin olmasıdır. Örneğin emanetin iadesi, nimete şükür vs. Diğeri, onunla amaçlamış olduğu şeye ilişkindir. O ise açık bir kötülük olduğundan terki vacip olan şeydir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 67.

olanlar da nazar ve marifet gibi akılla bildiklerimiz ve namaz gibi sem' olmadıkça bilmediklerimiz şeklinde ikiye ayrılır.¹¹⁰² Buna göre Kadı, özsel niteliği sebebiyle vacip hükmünü alan fiillerin yanına lütuf olduğu için vacip olan fiilleri ekleyerek akliyyât ile şer'iyyâtı aynı düzlemde ele almıştır.

Kadı, şeriatı (*şer'iyyat*) akliyyat üzerine bina etmiştir. Akliyat, kişinin maslahatını temin için zorunlu ilk kaynaktır, şer'iyyat ise bunu tamamlayan kaynaktır.¹¹⁰³ Ancak bu öncelik, fonksiyon itibariyledir yoksa epistemolojik açıdan bir öncelikten bahsedilemez. Zira Kadı'ya göre şer'iyyat, aklın hiçbir şekilde hüküm veremediği alanları da aydınlatmak suretiyle kendi alanının yegâne bilgi kaynağını oluşturur. Teabbud ile ilgili hükümler böyledir.¹¹⁰⁴

Gerek akliyatın gerekse şer'iyyatın temel işlevi iyi olana yöneltici bilgi kategorilerini ihtiva etmeleridir. Akliyat, evrensel ve değişmez hükümlerle insanın aklına yüklenmişken, şer'iyyat lütuf ve maslahat olması hasebiyle zamana göre değişmekte ve akliyatı tafsil etmektedir.¹¹⁰⁵

O halde şeriatlerin zaman ve şartlara göre değişen yapısı (*nesh*), lütuf oluşunun en önemli göstergelerindendir. Zira insanların maslahatı zamana ve şartlara göre değişebilmektedir. Kadı, şeriatlerin maslahata binaen farklılaşan yapısını, “Allah’ın mükelleflerin salahının bir zaman bir şeriata, başka bir zaman ise başka

¹¹⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 67.

¹¹⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 114; XIII, s. 163.

¹¹⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 95.

¹¹⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 76, 127, 272, 275, 309; XV, s. 133.

bir şeriata göre olduğunu bilmesine bir mani yoktur” ifadesiyle değerlendirmektedir.¹¹⁰⁶

Şer’iyyâtın lütuf olduğu konusunda herhangi bir problem bulunmasa da¹¹⁰⁷ şer’iyyâtın kendisi için lütuf olup olmadığı, yoksa tamamen akliyyât için mi lütuf olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.

Kadı, *şüyûhuna* dediği üstatlarından bir kısmının nafileler haricindeki şer’iyyâtı sadece akliyyât için maslahat olarak gördüğünü; bir kısmının da her ikisine (vacip ve nafîle) cevaz verdiğini ifade ettikten sonra, doğru olanın ikinci görüş olduğunu kaydeder.¹¹⁰⁸ Ona göre namazın bazı akliyyâtlarda lütuf oluşu mümkün olduğuna göre, şer’iyyâttan bazısının diğerlerine lütuf olduğunu kabul etmeye hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu konuda kesin bir kanaate varmanın ancak delille mümkün olduğunu ifade eden Kadı’ya göre delilin yokluğu (ki onun kanaati olmadığı yönündedir) kendi iddiasının mümkün olduğunu gösterir. Bununla birlikte Kadı, kendi iddiasını desteklemek için şöyle bir delil getirir: “*Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*”¹¹⁰⁹ Kadı’ya göre ayette geçen hayasızlık (fuhşiyât) ve kötülük (münkerât) hem şer’iyyâtı hem de akliyyâtı kuşatır. Ona göre benzer bir durum içki içmenin ifsat edici yönü için de geçerlidir.¹¹¹⁰ Buradan

¹¹⁰⁶ Kadı, şer’iyyâtın zamana ve şartlara göre değişen yapısını, bir babanın çocuğunun terbiyesinin bazen korkutarak bazen de sevindirerek gerçekleştirebileceğini bilmesinin mümkün oluşuyla açıklamaktadır. Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 577.

¹¹⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 163; İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 117.

¹¹⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 52.

¹¹⁰⁹ Ankebût, 29/45.

¹¹¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 52.

hareketle Mu'tezile'nin sem'iyât ile akliyyâtı birbirinden ayırmadığını ifade etmek mümkündür.¹¹¹¹

Şer'î nafilelerde, Kadı Ebu Haşim gibi düşünmektedir. Ebu Haşim'e göre bir fiilin diğer fiil için lütuf olmasını sağlayan yapma ve terk etme motivasyonu nafileler için de geçerlidir. Bu çerçevede nafilelerin en önemli misyonu, vâcibâtların yerine getirilmesinde kolaylaştırıcı işleve sahip olmalarıdır.¹¹¹² Bunun en önemli delili, bütün nafilelerin emsal durumdaki vaciplerin muadili olacak şekilde teklife konu olmasıdır.¹¹¹³ Bu işlevi dikkate alan Kadı, nafilelerin akliyyâtta değil de sadece benzer durumdaki şer'î farzların yerine getirilmesinde kolaylaştırıcı rol oynadığı şeklindeki düşüncenin yanlışlığına dikkat çeker.¹¹¹⁴ Delilin yokluğu, olabilirliği tecviz eder. Bu nedenle nafilelerin aklî vâcibâtların pek çoğunda kolaylaştırıcı olduğunu düşünmenin hiçbir engeli yoktur. Kadı'nın bu kapsamda verdiği örnek açıklayıcıdır. Ona göre nefsinin oruca alıştırmak şehevi arzulardan kaçınmaya çalışan birinin bu halinin, onu aklî haramlardan (المحرمات العقلية) sakınmaya daha yakın kılması mümkündür.¹¹¹⁵ Yeri gelmişken ifade edeceğimiz diğer husus da mubahlardır. Mübahlar lütuf kapsamına girmezler. Çünkü mubahların yapılması ile yapılmaması arasında bir fark yoktur.¹¹¹⁶

¹¹¹¹ Suphi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 72.

¹¹¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 51.

¹¹¹³ Ebu Haşim, bütün nafilelerin mutlaka vaciplerden bir emsalinin olduğunu kabul eder. O bu kuralın dışında olduğunu düşündüğü örnekleri sıralar ve bunları izah eder. Mesela ona göre, nafile bir ibadet olarak i'tikâfın örneği onun cinsindeki farz ibadet olan Arafât vakfesidir. Ayrıntı için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 184.

¹¹¹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 52; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 722.

¹¹¹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 53.

¹¹¹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 347.

Vaciplerdeki lütuf ile nafilelerdeki lütfu, mükellefin sevap derecesine ulaşmasında eşit fonksiyonda gören Kadı, mükellefin bunlarla belirlenen amaca ulaşacağını bildiği halde yapmamasını Allah açısından bir çelişki doğuracağını ifade eder.¹¹¹⁷

3.2.1. Şeriatın Lütuf Yönünü Rasyonelleştirme Problemi

Şeriatın lütuf olduğu konusunda ihtilaf olmamakla birlikte, şer'î fiilleri yapmayı vacip kılan hükmün ve şer'î kabihleri yapmamayı vacip kılan hükmün illetinin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar olmuştur. Problemin temelinde, şer'îyyât üst başlığında toplanan şer'î fiillerle şer'î kabihlerin lütuf yönünü belirleme çabası yatmaktadır. Bu bağlamda Ebu Haşim'in özellikle de Kadı'nın, genel anlamda lütuf olduğu kabul edilen şer'îyyâtı makul bir zemine dayanarak temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.

Tartışma her ne kadar şer'î fiillerle başlamışsa da Ebu Ali'nin şer'î kabihlere dair ileri sürdüğü yaklaşımlar sebebiyle derinlik kazanmış, bu nedenle ağırlık noktasını şer'î kabihler oluşturmuştur. Sözünü ettiğimiz alanlarda Cübbâîlerin yaklaşımlarını ve Kadı'nın eğilimini tespit etmek için mevzuya yakından bakmamız gerekecektir. Ayrıca şeriate ve onun lütuf oluş yönüne dair gerçekleşen bu tartışmanın Kadı'nın kelam sistemindeki yerini ve ne anlama geldiğini tespit etmek de önemli görünmektedir.

3.2.2. Şeriatın Lütuf Yönü Olarak Maslahat Mefsedet-Diyalektiği

Şeriatın hem şer'î fiil hem de şer'î kabih yönleriyle ilgili olarak serdedilen görüşler, maslahat-mefsedet ekseninde kesişen bir görünüm arz eder. Ebu Ali'nin

¹¹¹⁷ Adbülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 521.

özellikle şer'î kabihlere dair yaklaşımının onun mefsedet düşüncesinin gölgesinde şekillenmesi sonraki tartışmaları yönlendirmiştir. Bu nedenle onun yaklaşımını öncelikle ele almakta fayda vardır.

Ebu Ali'ye göre şer'î fiillerde Allah'a kulluğu (*ta'abbud*) caiz kılan husus, onun maslahat olmasıdır. Ebu Haşim'e göre (kulluğun) terkinin mefsedet olması da mümkündür.¹¹¹⁸ Ancak Kadı'nın da ifade ettiği gibi, bu konudaki tartışma aslında şer'î kabihlerin kabihlik yönünün nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir.

Ebu Ali'ye göre şer'î kabihlerin kabih sayılmasının sebebi mefsedet olmaları değildir.¹¹¹⁹ Örneğin şayet, içki içmek gibi kabihler mefsedet olsaydı, Allah'ın bu fiili işleyeceğini bildiği birine mani olması gerekirdi. Zira mükellifin (Allah), lütuf fiiliyle ve mefsedetini gidermekle mükellefin illetini gidermesi gerekir. Allah'ın buna mani olmadığı bilindiğine göre o zaman şer'î kabihlerin mefsedet olduğu için kabih olmadıkları anlaşılır.¹¹²⁰ Bu doğrultuda ona göre içkinin kabih olmasının sebebi, onun mefsedet olması değildir. Eğer mefsedet olsaydı, Allah'ın buna mani olması gerekirdi. Oysa biz insanların içki içtiğini biliyoruz. Aynı zamanda Allah'ın buna mani olmadığını da biliyoruz. Allah'ın kabih olan içkinin içilmesine mani olmaması, bu fiilin mefsedet olmadığı anlamına gelir. Zira mefsedet olsaydı, Allah Teâlâ buna mani olurdu.¹¹²¹ O halde şer'î kabihlerin mefsedet oldukları için değil, terkleri maslahat olduğu için kabih sayılması gerekir.¹¹²²

¹¹¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 67.

¹¹¹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 67.

¹¹²⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 68.

¹¹²¹ Ebu Ali şeytanın vesvesesini de aynı doğrultuda değerlendirmektedir. Ona göre, şeytanın vesvesesi, bu vesvese olmasa bile zaten fesada yönelecek kimseler için etkilidir, yoksa Allah'ın mükelleflerden ancak bu vesvese sayesinde fesada yöneleceğini bildiği biri olursa ona mani olması

Ebu Ali, mefsedete mani olmayı, mükellefin engellerini gidermek gibi görmüştür. Buna göre, mükellefin özgür olduğu (*tahliye*) ve imkân bulduğu şartları (*temkin*) sağlamak Allah için vacip ise lütuf ve maslahat da vaciptir. Bunların vacip olması gibi Allah'ın mükellef için mefsedet olan şeyi gidermesi de vaciptir.¹¹²³ Mefsedet olan şeyin başkasının fiili olması bir şeyi değiştirmez. Onun ifadesiyle Allah'ın, teklife ilişkin yaptığı şeyde başka birinin mükellefe engel oluşturmaya mani olması gerektiği gibi, mükellef için mefsedet olan şeye de mani olması gerekir.

Görüldüğü gibi Ebu Ali'nin kabul ettiği ilke olan, Allah'ın başkasının fiilinden olan mefsedete mani olması gereği ile pratik durum arasında uyumsuzluk oluşmuştur. Ebu Ali bu uyumsuzluğu çözmek için şer'î kabihleri mefsedet olduğu için kabih olmaktan çıkarmış ve onları terk edilmeleri maslahat olduğu için kabih olarak görmüştür.

Ebu Haşim'e göre şer'î kabihlerin mefsedet olduğu için kabih sayılmasına bir mani yoktur. Bunun delili içki içmenin ve faizin kabih sayılmasıdır. Bunlar mefsedet olduğu için kabih sayılmıştır. Ayrıca Allah'ın kabihi işleyeceğini bildiği birine mani olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Çünkü Allah, mükellefe onun mefsedet olduğunu, ondan sakınmanın sevap ve ondan kaçınmanın vacip olduğunu bildirmiştir. Böyle bir fiil mükellef tarafından gerçekleştirildiğine göre sorumluluk da ona aittir. Mükellif

gerekir. Aksi halde onun illetini gidermemiş olur. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 68; İbn Murtazâ, *Kalâid*, s. 91.

¹¹²² İfade şöyledir: “انما قبحت لئن تركها مصلحة” Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 46.

¹¹²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 68.

ancak kendisinin oluşturduğu engelleri gidermek zorundadır. Dolayısıyla Allah'ın mükellef tarafından gerçekleştirilen kabih bir fiile mani olması muhaldir.¹¹²⁴

Görüldüğü gibi Ebu Ali'nin, Allah'ın kimin fiilinden olursa olsun bütün mefsedetleri gidermesi gerektiğine dair düşüncesine karşı, Ebu Haşim Allah'ın sadece kendi fiilinden olan mefsedeti gidermesi gerektiğini kabul etmiştir.

Kadı'nın şer'î ibadetler ve kabihlerle ilgili görüşlerini ortaya koymak için kavramsal olarak bunların üst başlığı konumundaki şer'iyâtla ilgili düşüncesine bakmak gerekir. Kadı'ya göre şer'iyât üçe ayrılır:

- 1- Maslahat olduğu için vacip olan (örnek: namaz)
- 2- Mefsedet olduğu için kabih olan (örnek: içki içmek)
- 3- Maslahat olduğu için teşvik edilen (nafileler)¹¹²⁵

Kadı'ya göre, vacip olan şer'î fiil bir takım hususi şartlarla belirlendiği zaman onun maslahat olması gerekir. Ancak onu terk etmek mefsedet değildir. Kabih bir fiil de hususi bir takım şartlarla belirlendiği zaman onun mefsedet olduğu için kabih olması gerekir. Bu bağlamda namazın maslahat olması gerekir, zira vücutiyetine işaret eden hususi şartlarla belirlenmiştir. Namazın yerine geçecek bütün ibadetler aynı hükmü alır. İkinci yönün örneği olan içki içmeye gelince, onun haramlığına dair de işaret bulunmaktadır.¹¹²⁶ Kadı'nın getirdiği izah, biri Ebu Haşim'e diğeri Ebu Ali'ye yönelik olmak üzere iki eleştiri barındırmaktadır.

¹¹²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 69.

¹¹²⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 71.

¹¹²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 72.

Şer'î fiillerin maslahat olduğu için vacip görülmesi gerektiğine dair Kadı'nın getirdiği delil, Ebu Haşim'in -yukarıda ifade ettiğimiz gibi- terki mefsedet olduğu için vacip olabileceği iddiasını çürütmeye yöneliktir.¹¹²⁷ Kadı'ya göre mesela, namaz maslahat olduğu için değil de terki mefsedet olduğu için vacip olsaydı, o zaman namazı değil de terk etmenin kendisini dikkate almak gerekirdi. O zaman da bu terki namaz sayesinde gerçekleştirenle namazsız gerçekleştiren arasında bir fark kalmazdı. Zira her iki yönle de fesat zail olmuştur.¹¹²⁸

Kadı içki içmenin, terki maslahat olduğu için değil de mefsedet olduğu için haram kılınması gerektiğine dair düşüncüyü de yukarıdaki gibi bir yaklaşımla izah etmektedir. Buna göre şayet içki içmek Ebu Ali'nin iddia ettiği gibi mefsedet olduğu için değil de terk edilmesi maslahat olduğu için kabih sayılmış olsaydı, o zaman maslahat olan 'terki gerçekleştirme'nin amaç olması gerekirdi. Bu durumda kişi içki içmekle ya da başka bir şeyle bu 'terk'i sağladığında her iki halde de sevaba müstahak olması gerekirdi.¹¹²⁹ Buna uygun olarak bu terki gerçekleştiremediğinde ister içki içsin ister içmesin azaba müstahak olmak bakımından da aynı konumda olması gerekirdi. Aynı şekilde içki içmediği halde bu terki gerçekleştirmemişse onun

¹¹²⁷ Ebu Ali'nin şer'î fiiller için de böyle düşündüğünü ifade etmemize imkân veren onun şer'î fiilleri şer'î kabihler gibi gördüğünü kaydeden Kadı'nın ifadeleridir. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 75; XV, s. 43.

¹¹²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 72.

¹¹²⁹ Kadı, şer'î kabihlerde Ebu Ali'nin iddiası olan 'terki gerçekleştirme' temel amacının sadece içkiyi bırakmakla sağlanamayacağı görüşündedir. Ona göre teorik olarak içki içmenin kendisi veya başka bir şeyin terki de içkinin terk edilmesinde etkili olabilir. Böyle bir durumda da temel amaç olarak gösterilen 'içki içmenin terk edilmesi' eylemi gerçekleşmiş ve fail sevaba erişmiş olabilir. Oysa bu yollarla gerçekleşen bir terk etme eyleminin failine herhangi bir sevap kazandırmadığı bilinmektedir.

cezasının onu içenin cezası gibi olması gerekirdi. Çünkü her iki durumda da maslahat olan bu terk gerçekleşmemiş olur.¹¹³⁰

Kadı'nın muhtemel gördüğü bu durumlar, şer'î fiillerde Ebu Haşim'in şer'î kabihlerde de Ebu Ali'nin lütuf yönü olarak önerdiği illetlerin yanlış olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre, şer'î kabihlerin kabihlik illeti, iddia edildiği gibi terk edilmelerinin maslahat olması değil, doğrudan mefsedet olmalarıdır. Benzer şekilde vaciplerin vücup illeti, terk edilmelerinin mefsedet olması değil doğrudan maslahat olmalarıdır.

Burada dikkate değer husus şudur: Kadı, şer'î fiillerde Ebu Ali ile şer'î kabihlerde ise Ebu Haşim ile aynı düşünmektedir. Dolayısıyla Kadı Ebu Ali'nin şer'î kabihler ve Ebu Haşim'in şer'î fiiller ile ilgili görüşlerini kabul etmemiştir.¹¹³¹ Reddettiği bu iki görüşün ortak özelliği, lütuf yönünü fiillerin öz niteliklerine değil tersinin gerçekleşmesine bağlayarak açıklamalarıdır.

Kadı buna uygun olarak, haramların ve vaciplerin vücupiyetine dair bilginin sem' ile sabit olduğunu ve sem'in bunlardaki lütuf yönünü beyan ettiğini ifade etmektedir. Bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: *“Sem’, namazın vacip olduğunu, zira onun fuhşiyattan alıkoyduğunu bildirmiş ve ondaki lütuf yönünü beyan etmiştir.*

¹¹³⁰ Bu noktada Allah Teâla'nın bu terkin vacip olduğunu namazı kılmanın vacip olduğunu beyan ettiği gibi beyan etmesi gerekir ki kişi onu bilebilsin ve diğerlerinden ayırabilsin ve böylece fiiliyle salah olana ulaşabilsin. Bu (bilgi) olmadığına ve (Allah da) onun (kabih olduğunu) bildirip onu diğerlerinden ayırdığına göre, o zaman bilinir ki onun kabihlik yönü, özü itibariyle mefsedet olması sebebiyledir. Ve onun terki ne zaman vacip olursa demektir ki o kötünün terkidir.

¹¹³¹ Ebu Haşim'in şer'î fiillerle ilgili olarak bu tür fiillerin vacip sayılmalarını tek bir seçenek olarak 'terkinin mefsedet olması' ilkesiyle açıklamadığını kaydetmek gerekir. Yeri geldiğinde de ifade ettiğimiz üzere, Ebu Haşim bunun mümkün olduğunu ifade etmiş, Kadı'nın esas aldığı görüş olan 'maslahat olması' ilkesini tamamen göz ardı etmemiştir. İşte, Kadı'nın karşı çıktığını ifade ettiğimiz görüşü onun mümkün gördüğü ilk görüşüdür.

İçki içmenin de Allah'ın zikrinden alıkoyduğu için kabih olduğunu bildirmiş ve böylece onun kabihde lütuf oluş yönünü beyan etmiştir. Şayet bu ikisinden birinin vaciplik ve kabihlik yönü başka bir şekilde olsaydı, sem' kesinlikle onu da bildirirdi."¹¹³² Buna göre namazın vacipliğini maslahat oluşuyla açıklayan Kadı, namazın fuhşiyattan ve münkerden alıkoyan niteliğini de lütuf yönü olarak göstermiştir. Aynı şekilde mefsedet olduğu için kabih sayılan içki içmenin de Allah'ın zikrinden alıkoyan niteliğini onun lütuf yönü olarak göstermiştir.

Kadı'ya göre şer'î vâcibatların lütuf yönünün bildirilmesi zorunludur. Ona göre sem' bakımından vacip olan şey, vacip oluşunu sağlayan yöne ilişkin bilgi de sunar. Genel anlamda maslahat olarak ifade edilen bu yön, vacip olan fiilin makul şartlarda açıklanabilmesine imkân verir.¹¹³³ Benzer şekilde sem' bakımından bir şeyin kabih olması da kabihlik yönüne dair verilen bilgiyi dikkate almayı gerektirir. Bu nedenle sem'in kendisi vacip kılıcı değildir. Bilakis sem' fiilde beliren niteliği ortaya çıkarır (يكشف).¹¹³⁴ Kadı bu durumu şöyle ifade eder: "*Sem', bir şeyi kabih veya hasen kılıcı değildir. Ancak, akıl gibi delalet yoluyla fiilin halini ortaya çıkarır ve hakîm olması nedeniyle Allah'ın fiiliyle başkasının fiili arasındaki ayırımı yapar.*"¹¹³⁵ Allah 'vacip kıldı' ifadesiyle amaçlanan, kendi tespitiyle; bize vacibin vücubiyetini bildirdi ya da delilleri getirmekle bize bilme imkânı sağladı şeklindeki

¹¹³² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 75.

¹¹³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 76.

¹¹³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 76., Şer'in, fiillerin zati niteliklerini ortaya çıkarmadaki işlevi farklı yönlerle tezahür eder. Buna göre şer'in vacip, aklın kabih gördüğü fiiller (namaz); şer'in istenen aklın kabih gördüğü fiiller (nafile namazlar); şer'in vacip aklın hasen gördüğü fiiller (zekât, keffaretler); şer'in kabih aklın mübah gördüğü fiiller (oruçlu günlerde cinsel ilişki, yemek yeme); şer'in kabih aklın stenen gördüğü fiiller (oruçlu günlerde fakirleri doyurmak); şer'in mübah aklın mahzurlu gördüğü fiiller (hayvanları kesmek) gibi. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V/1, s. 65.

¹¹³⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. V/1, s. 66.

anlamdır.¹¹³⁶ Kadı'ya göre Allah'ın, sayesinde bizim için vacip kıldığı şeyi yapması, O'nun hakiki anlamda vacip kılıcı olduğu izlenimi vermektedir.¹¹³⁷ Bununla birlikte sem'in temel misyonu, fiilin zati niteliklerini ortaya çıkararak, akılda fiillere dair kategorik nitelikte bulunan hükümleri tafsil etmektir.¹¹³⁸

Kadı, fiilin vacip veya kabih hükmünün şariate göre verilmesinin yeterli olmayacağını ifade etmekte ve bunların lütuf yönünün bilinmesini şart koşturmaktadır. Ona göre lütfun kendisiyle tamamlandığı şeyin de lütuf gibi vacip olması gerekir. Şayet mükellefin lütuf olarak namazı eda etmesi ancak o şartları ve nitelikleri bilmesine bağlıysa, sözü edilen fiilin lütuf yönünün tamamlanması için onu bilmesi gerekir. Kişinin kendisi açısından lütuf olan namazı edası için taharet vacip olursa, taharet her ne kadar özü itibariyle vacip olmasa da onun da lütfu bilmek bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Ona göre başka bir fiille taharet hasıl olduğunda o fiilin, taharetin vucubiyetini geçersiz kılması, taharetin vucubiyetinin namazın vucubiyetine bağlı olduğunun en önemli delillerinden biridir. Dolayısıyla taharetten amaç namazı kılmaya götüren bir şey olmasıdır ki o da temizleyiciliktir. Şayet bu amaca başka bir fiille ulaşılabilirse o zaman taharetin vucubiyeti düşer. Bunun aynısı namazın şartları için de geçerlidir.¹¹³⁹

¹¹³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. V/1, s. 66.

¹¹³⁷ İfade şöyledir: *لئن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له في الحقيقة* Abdülcebbar, *el-Muğnî*, s. V/1, s. 66.

¹¹³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 76. Kadı'nın akıl ile şer'î fiiller arasında bulunan ilişkide temel yaklaşımı, 'akıl ile zorunlu olarak ve kazanımsal (iktisâb) olarak bilinen her hükmün şer'e izafe edilmemesi' yönündedir. Çünkü o konuda gelen şer'î bilgi, akılı teyit etmek için gelir. Şer'e nispet edilecek hükümler, şer' olmasaydı akıl ile bilinmeyecek hükümler için geçerlidir. Namaz ve oruç buna örnek verilebilir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 101-102.

¹¹³⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 77.

Kadı'nın bu bağlamda anlattıklarından şu sonuçlar çıkarılabilir: 1- Şer'iyyat lütuftur, zira teklife ilişkin hususlarda akli vacibatlara sevk edicidir. 2- Şer'iyyat vaciptir, vacip olmasının illeti lütuftur. 3- Şer'i fiilleri yapmayı ve şer'i kabihleri terk etmeyi vacip saymayı gerektiren husus, onların öz niteliğidir. Bu öz nitelik namaz için maslahat olması, içki için mefsedet olmasıdır. 4- Maslahat ve mefsedet oluş genel anlamda şer'iyyâtın lütuf oluşunun makul temellerini oluşturmaktadırlar. 5- Şer'iyyatın lütuf oluş yönü sem' tarafından bildirilmiş ve bu namaz için kötülükten alıkoyma, içki için zikirden alıkoyma şeklinde tespit edilmiştir. 6- Mükellef için lütuf yönü (neye dönük bir işleve sahip olduğuna dair) olmayan şer'i bir fiil yoktur.

Şer'i ibadetlerin yapılmasını, şer'i kabihlerin de terk edilmesini vacip kılan hikmet yönünü, maslahat-mefsedet diyalektiğini dikkate alarak temellendirmeye çalışmak, her şeyden önce mükelleflerin sözü edilen vacibatlara yaklaşımlarını etkileyecektir. Sözelimi Kadı, namazın vucubiyetini terkinin mefsedet olmasına değil, yapılmasının maslahat olmasına bağlamıştır. Oysa günümüzde mükellef konumundaki pek çok insan, namazın kılınmamasının günah sayılmasının hikmeti olarak fesat içinde olmayı görmektedir. Bu çerçevede fesat içinde olmadıklarını kabul eden bu insanlar kendileri için namazın vacip olmadığına inanmaktadırlar. Zira namaz kılmadıkları halde kötü bir hale girmiş değildirlere. İşte Kadı böylece, vaciplerin vucubiyet yönüne dair yaptığı akli temellendirmeye yükümlülük için esas alınması gereken kıstası açıklamış olmaktadır.

Kadı'nın şer'iyyâta ve onun lütuf oluş yönüne dair ortaya çıkan bu problemi ele alışında, onun kelami çabasının muharrik 'çevre' unsurlarından olan Berâhime'nin temel iddialarının etkili olduğu söylenebilir. Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte şeriatın varlığını gereksiz görerek reddeden ve şeriat ile akıl arasında

bir çelişki olduğu temel tezine dayanan Berâhime, söz konusu iddiaları daha çok nübüvvet ve nebilerin misyonu üzerinden ifade etmektedir. Bu nedenle onlarla girilen tartışmanın genel seyrine nübüvvet konusunda değinilecektir.

3.3. NÜBÜVRETİN LÜTUF OLARAK GEREKLİLİĞİ

Nübüvvet, İslâm düşüncesinin temel konularından birini oluşturmaktadır. Kelamcılar nübüvveti imkânı, vukuu, mahiyeti, gerekliliği ve ispatı gibi açılardan ele almışlardır. Bizi burada ilgilendiren, nübüvvetin lütuf olarak nasıl temellendirildiğidir. Nübüvvetin lütuf olarak temellendirilmesi, teklife muhatap olan insanın ihtiyaçlarını esas alan bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu da lütuf olarak nübüvvetin gerekliliğini merkeze almayı gerektirir.

Kadı nübüvvet kurumunu, özellikle gereksiz olduğunu iddia eden kesimlere cevap oluşturacak şekilde savunmuştur. Berâhime ile temsil edilen bu eğilimin Kadı tarafından nasıl anlaşıldığına geçmeden önce, onun meseleye nasıl baktığını izah etmemiz gerekir.

Mu'tezile açısından nübüvvet, adalet ilkesiyle ilgili bir konudur. Allah'ın, insanların maslahatının akli bilgiyle değil de şer'iyatla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal etmemek için bunun gereğini yapması gerekir.¹¹⁴⁰ Bu da, hikmetin gereği olarak şer'iyata dair bilgiyi getiren kişinin varlığını zorunlu kılar.¹¹⁴¹ Çünkü mükellefin vacibi seçebilmesi, vacibe davet eden birisinin varlığına bağlıdır. Böylece peygamberlerin gönderilmesi (*bi'set*) illetlerin giderilmesiyle ilgili

¹¹⁴⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. 1, s. 11-12; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 563.

¹¹⁴¹ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c.2, s. 734.

bir husus olup adalet kapsamına girer.¹¹⁴² Buradan hareketle Mu'tezile, nübüvvetin Allah için vacip olduğu düşüncesine kail olmuştur.

Nebinin gönderilmesini zorunlu kılan, aklın bilgisine ulaşmakta yetersiz kaldığı hususlardır.¹¹⁴³ Bu yetersizliği peygamberlerin getirdiği bilgiyle gideren Allah,¹¹⁴⁴ insanların bu konuda mazeret ileri sürmelerine mahal bırakmayacak şekilde illetlerini gidermiş ve maslahatlarına olacak şeyi onlara bildirmek için peygamberler göndermiştir. Bu yönüyle peygamber göndermesi, Allah'ın lütuf ve rahmetinin mantıki en üst seviyeye ulaştığının göstergesi olmaktadır.¹¹⁴⁵

Kadı'nın, peygamberlerin varlığını insanın acziyeti üzerine bina etmede, İslâm düşüncesinin genel kabulüne bağlı kaldığı söylenebilir.¹¹⁴⁶ Bu doğrultuda İbn Sina nübüvveti, hem hayır düzeninin devamını sağlamak üzere ilk ilke'nin varlığına çıkışını zorunlu gördüğü bir kurum, hem de toplumsal ve sosyal ihtiyacın bir gereği olarak görmüştür.¹¹⁴⁷ Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, aklın din ve dünya bakımından ihtiyaç görülen hususlarda, onun varlığını zorunlu görmesi nedeniyle gereklidir.¹¹⁴⁸ Eş'arîler de bu konuda farklı düşünmemektedir.¹¹⁴⁹ Dolayısıyla nübüvvet, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile tarafından, Allah'ın akılları ile idrak edemeyecekleri emir ve nehiyler konusunda insanları bilgilendirerek dünya ve ahiret huzurunu temin etmesi

¹¹⁴² Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 263.

¹¹⁴³ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 1, s. 11-12.

¹¹⁴⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 87.

¹¹⁴⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 38; Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, s. 165; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 141.

¹¹⁴⁶ Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, Mana Yay., 2.baskı, 2011, İstanbul, s. 137.

¹¹⁴⁷ İbn Sinâ, *Şifa II, Metâfîzîk*, s. 188.

¹¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 250.

¹¹⁴⁹ Giritli Sırrı, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, c. 2, s. 251.

noktasında, rahmet ve lütuf olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁵⁰ Ancak Mu'tezile bu lütfun vacip, Eş'arîler ise caiz olduğu kanaatindedir.¹¹⁵¹

Nübüvvet, Mu'tezile açısından baktığımızda teklifle ilişkili olarak aklın yetersiz kaldığı durumların açıklayıcısı ve vurgulayıcısı olması hasebiyle lütuftur.¹¹⁵² Nübüvvetin insanın akli yetersizliğiyle açıklanması, Ebu Haşim'i bi'setin ancak aklen bilinmesi imkânsız olan hususları içermesi şartıyla caiz olabileceği fikrine götürmüştür.¹¹⁵³ Ona göre peygamberler insanlar için lütuf ve maslahat olan şeyleri tamamlamak için gelirler. Böyle bir misyonun taşıyıcısı olmamaları, gönderilmelerini aklen kötü ve abes kılar.¹¹⁵⁴

Nübüvvetin lütuf olduğu konusunda Mu'tezile içinde bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹¹⁵⁵ Buna göre nübüvvet aklî vacibatları yapmaya yaklaştırır ve akli kabihlerden de uzaklaştırır.¹¹⁵⁶

Kadı, sorumluluklarını yerine getirmeleri açısından nübüvveti duydukları ihtiyaca göre insanların üçe ayrıldığını ifade eder. Buna göre birinci grup, sorumlu

¹¹⁵⁰ Câbirî, *Kur'ân'a Giriş*, s. 138.

¹¹⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 329; Hanefî, *Mevsuatü'l-hadâretü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, c. 2, s. 114., Eş'arîlerin peygamberlerin gönderilmesini caiz görmeleri onların Allah'ın fiilleri için bir illet kabul etmemeleriyle ilişkilidir. Giritli Sırrı bunu şöyle ifade ediyor: "Eş'arîler Allah'ın fiillerini bir şeyle ta'lil etmiyorlar. Diyorlar ki: 'peygamberlerin gönderilmesi her ne kadar bir takım hikmet ve maslahatları müstemil ise de göndermeye (irsal) neden olan hikmetler ve maslahatlar değildir. Belki Allah'a nispetle hikmetin varlığı ve yokluğu eşittir." Giritli Sırrı, *Şerhü'l-Akâid Tercümesi*, c. 2, s. 252.

¹¹⁵² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 39.

¹¹⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 39;

¹¹⁵⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 39.

¹¹⁵⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 106; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. 1, s. 58.

¹¹⁵⁶ Tûsî, *Tecridi'l-akâid*, s. 129; Ebû Ride, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, s. 87.

olduğu şeyleri yerine getirip itaat edeceği bilinenlerdir, bunlara peygamber gönderilmez. İkinci grup her halukarda isyan edeceği bilinenlerdir, bunlara da peygamber göndermeye gerek yoktur. Üçüncü grup ise, bazı peygamberlerin şeriatine bağlandığında itaat etmeyi ve günahlardan uzak durmayı tercih edeceği bilinenlerdir, bunlara peygamber gönderilmesi gerekir.¹¹⁵⁷ Kadı'nın belirttiği son kısım insan grubu, nübüvvetin kendileri için tam anlamıyla lütuf koşullarını hazırladığı ve nihayetle lütuf olarak gerçekleştiği bir konuma sahiptirler.

Allah'ın insanların takınacağı tutuma dair bilgisini merkeze alarak nübüvvetin gerekliliğini savunan Kadı, bu düşüncesiyle, lütuf ve maslahatın oluştuğu koşulların dikkate alınarak insanların farklı zamanlarda gelen nebilere muhatap kılındığını ima eder. Onun bu eğilimini, üçüncü grup ile ilgili yaptığı ikili tasnifte daha açık görmekteyiz. *“Birincisi, şeriatı kabul etmede peygamberin bizzat kendisini görmelerinde maslahat olanlardır. Peygamberin onların zamanında olması gerekir. İkincisi, maslahatları ve amelleri sadece şeriatin varlığıyla gerçekleşenlerdir. Şeriatin onlara haber ile ulaştırılması mümkündür. Peygamberin onların zamanında bulunması gereksizdir.”*¹¹⁵⁸ Kadı'nın ifadeleri açıkça, peygamberler ile sorumlu tutuldukları toplulukların aynı veya farklı zamanlarda gelişlerinin, bir hikmete göre vuku bulduğunu gösterir. Bu hikmetin özünde, peygamberlerin mesajlarının insanlar için lütuf ve maslahat olarak tecelli edeceği koşulların bilgisi bulunmaktadır.

Nübüvvetin lütuf olabilmesi, peygamberin şahsını da ilgilendiren bir yükümlülüğü ilzam eder. Buna göre peygamber göndermenin insanlar için lütuf ve

¹¹⁵⁷ Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 264; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 106; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. 2, s.734.

¹¹⁵⁸ Abdülcebbar, *Muhtasar*, s. 264.

maslahat olabilmesi, Allah'ın kendisini kabulü zorlaştıran şeylerden, elçisini uzak tutmasına bağlıdır.¹¹⁵⁹ Peygamberin ahlaki nitelikleri, insanların onun davetine icabet etmeleri üzerinde etkili olacağından, Allah'ın, elçisini nefreti gerektiren hallerden koruması gerekir. Dolayısıyla peygamber kendisini kabulü zorlaştıracak hususlardan beridir.¹¹⁶⁰ Bu bağlamda Mu'tezile'nin lütuf teorisi, onların peygamberlerin ismeti konusundaki şiddetli vurgularının sebebini de izah etmektedir.¹¹⁶¹

Nübüvvet gönderilenler için lütuf olduğu gibi,¹¹⁶² peygamberin kendisi için de lütuf olmalıdır. Zira Allah Teâlâ'nın sadece başka bir mükellefin yararı için bir mükellefe meşakkat yüklemesi caiz değildir.¹¹⁶³ Peygamberi yalanlayanlara gelince, bunun onlar için mefsedet olduğu söylenemez. Zira nübüvvet onlar için temkin bağlamında gerçekleşir¹¹⁶⁴ ve mükellef de isyanı kötü tercihi (*sû-i ihtiyâr*) sebebiyle yapmıştır. Kaldı ki peygamberlerin getirdiği şey, mükelleflerin engellerinin kaldırılmasıyla ilgili olduğu için gerçekleşmelidir.¹¹⁶⁵

Mu'tezile'nin nübüvvet düşüncesi, başta Berâhime (Brahmanlar) olmak üzere Allah'ın varlığına inandığı halde peygamberlerin varlığını gereksiz görüp reddeden¹¹⁶⁶ muhalif düşünce ve akımlara karşı ciddi bir savunma refleksi şeklinde gelişmiştir. Nübüvvet savunusunda Ehl-i Sünnet ile benzer argümanlar geliştiren Mu'tezile'nin bu bağlamda gerçekleştirdiği bütün münakaşaları kaydetmek,

¹¹⁵⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 573.

¹¹⁶⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 574.

¹¹⁶¹ Mahmud Suphi, *Felsefetü 'l-ahlâkiyye*, s. 78.

¹¹⁶² İbn Murtaza, *Kalâid*, s. 77.

¹¹⁶³ Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 575; Hifazî, *Te'sîru 'l-Mu'tezile fi 'l-Havâric ve 'ş-Şîa*, s. 449.

¹¹⁶⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. 2, s. 389.

¹¹⁶⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 219, 227.

¹¹⁶⁶ Amîdî, *Ebkârü 'l-Efkâr*, c. 4, s. 28.

çalışmamızın amacını ve sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle Kadı'nın özelde lütuf teorisiyle ilişkili olduğunu düşündüğümüz açıklamalarına değinmeyi yeterli görmekteyiz.

Kadı'ya göre Allah'ın varlığına inanıp nübüvveti inkâr eden Berâhime ile ortak bir nokta bulunmaktadır. O da Allah'ın fiillerinin hasen olması ve kabih yönlerden uzak olması gerektiğidir.¹¹⁶⁷ İhtilaf peygamber göndermenin bu temel ilkeyi ihlal edip etmediği yönündedir. Berâhime'ye göre peygamber göndermek hikmetsiz bir iş olması hasebiyle Allah'ın fiillerini kabihten beri görmemeyi gerektirir. Bu nedenle bi'set gerçekleşmiş olamaz.¹¹⁶⁸ İşte bu düşünce, Mu'tezile tarafından reddedilmiştir. Bu aşamada onların bi'seti niçin hikmetsiz gördükleri ve Kadı'nın buna cevabının ne olduğu tespit edilmelidir.

Berâhime'ye göre peygamberlerin getirdikleri şeyler ya akla muvafıktır, ya da aykırıdır. Eğer muvafıksa aklın ona ihtiyacı yoktur, zira akıl zaten bu ihtiyacı karşılayabilmektedir. Eğer akla aykırıysa, o zaman da reddedilmesi gerekir, zira makul olmayan bir şey inanca konu olmaz.¹¹⁶⁹ Bi'setin akılda olanla çeliştiği iddiasına dayanan bu yargı,¹¹⁷⁰ deist düşüncenin en çok başvurduğu argümanlardan biridir.

Kadı'nın buna cevabı, aklın kategorik hükümlerine dayanmaktadır. Ona göre akıl, vacibe çağıran ve kabihten uzaklaştıranın vacip; vacipten uzaklaştıran ve kabihe çağıranın da kabih olduğu konusunda tümel yargılara varabilecek bir donanıma sahip

¹¹⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 38.

¹¹⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 38.

¹¹⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 38; Abdülcebbar, *Şerhu usûli 'l-hamse*, s. 563.

¹¹⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 125.

olmakla birlikte, hangi fiillerin bu temel ilkelere göre işlerlik kazandığını, daha açık bir ifadeyle neyin vacibe neyin de kabihe yöneltebileceği hususunda herhangi bir yetiye sahip değildir.¹¹⁷¹ Kendi ifadesiyle, lütuf ve maslahat olanla olmayanı ayırabilecek bilginin akılda mevcut olmaması, teklifin sıhhatı için zaruri olan bu bilginin insanlara verilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla, peygamberlerin gönderilmesinin, biri insanın yetersizliğine, diğeri teklifin ikmaline dair Allah'ın sorumluluğuna dayanan gerekçeleri bulunmaktadır. Kadı, peygamberleri doktorlara benzettir. Doktor şu faydalı, şu zararlı dediğinde, aslında kişide özde var olan fayda/zarar bilgisinden hareket eder. Bu bilginin hangi durumlar için geçerli olabileceğini, tanısını koyduğu vaka üzerinde gösteren doktor, hastanın aklını kullanarak ulaşamayacağı bilgilerle onu tedavi eder.¹¹⁷² Aynen bunun gibi peygamberler de özde mükellefte olan, ancak karşılaştığı sayısız hadiseyi yorumlamada etkisiz kalan fayda/zarar ve iyi/kötü gibi kategorileri, getirdikleri bilgilerle aktüelleştirmekte ve desteklemektedirler.¹¹⁷³

Kadı, nübüvvet savunusunu peygamberlerin getirdiği bilgiye, dolayısıyla da şeriate yoğunlaştırmaktadır. Zira Berâhime'nin asıl amacı, nebilerin getirdiğini iptal etmektir. Dolayısıyla nübüvvetin lütuf ifade etmesi dolaylı olup, vacibin kendisiyle

¹¹⁷¹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 564.

¹¹⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 40., Bu örneğin benzerini Gazalî verir. ona göre de peygamberler kalp hastalıklarının tabiileridir. Aklın faydası ve işi, bize peygamberleri tasdik ettirmektir. Nübüvvet nuruyla idrak edilen sırları anlamaktan aciz olduğumuzu itiraf ettirmektir... İşte, aklın yapacağı iş bu kadardır. Bundan ötesine geçemez. Gazzalî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, Tah. Cemil Salibâ, Kâmil İyâd, 7.baskı, Dârü'l-Endülüs, Beyrut, 1967, s. 116-117.

¹¹⁷³ Peygamberlerin akılda olanı desteklemek için gönderilmelerinin maslahat olup olmadığı hususunda, Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Ebu Haşim'e göre bu şekildeki bir bi'set abestir. Ona göre bu sebeple mucize gösterilmesi hasen değildir. Ebu Ali'ye göre ise tekit amaçlı peygamberlerin gönderilmesi onu maslahat olmaktan çıkarmaz. Ayrıntı için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 40.

tamamlandığı şeyin de vacip olduğu ilkesiyle açıklanmaktadır.¹¹⁷⁴ Kadı'ya göre lütuf, kendisine peygamber gönderilenlerin şeriate bağlanması, az ya da çok onunla amel etmesidir. Bunun lütuf olarak gerçekleşmesi de ancak onu öğreten ve bilgilendiren birinin gönderilmesiyle olur. Vacibi tamamlayan şeyin de vacip gibi zorunlu olması gerektiği ilkesi gereğince Allah'ın peygamber göndermesi gerekir.¹¹⁷⁵

Berâhime'nin nübüvvetin lütuf ve maslahat oluşuna yönelik bir itirazı da ibadetlerin şeklini ve vaktini hedef almaktadır. Onlara göre peygamberlerin gönderilmesi, aralarında hiçbir fark bulunmayan iki şey arasında bir fark görmek anlamına gelir. Mesela, Kâbe'yi tavaf etmekle başka bir şeyi tavaf etmek arasında, Arafat'ta vakfe yapmakla başka bir yerde vakfe yapmak arasında aklen herhangi bir fark yoktur. Zira Allah'a yakınlığı sağlayan şey, binalar veya şahıslara bağlılık değil, bu tür fiillerle ona kullukta bulunmaktır. Dolayısıyla bu gibi durumlarda maslahat olduğu kabul ediliyorsa, başka durumlar için de maslahatın varlığı kabul edilmelidir. Buna göre vakfenin zorunluluğu bakımından Arafat ile Mina arasında; kible ve hac konusunda da Kâbe ile Beytü'l-Makdis arasında bir farkın olmaması gerekir.¹¹⁷⁶ Akıl ile din arasında bir çatışma olduğu düşüncesine dayanan bu soruyu, Kadı ibadetlerin lütuf oluş yönünü esas alarak yanıtlamaktadır.

Kadı'ya göre fiillerin maslahat oluşu, onun cinsine, suretine veya diğer hallerine göre değil, kişinin onunla aklî vâcibâtı seçeceğinin bilinmesine bağlıdır. Mesela çocuğa yumuşak davranmanın bir vakitte onun maslahatına olduğu, diğer vakitte de onun için ifsat edici olduğu bilinebildiği gibi Allah'ın da söz konusu

¹¹⁷⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 42.

¹¹⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 42.

¹¹⁷⁶ Bu itiraza ayrıca, orucun niçin Ramazan ayında, zekâtın belirli bir miktarda vacip olduğu gibi örnekleri de ekleyebiliriz. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 140.

ibadetleri şekil, miktar ve vakit itibariyle tayin etmesinin böyle bir bilgiye dayanması mümkündür.¹¹⁷⁷

İbadetlerin şekil, miktar ve vakit itibariyle bir takım yönlerle vacip kılınmasını, Allah'ın fiillere ilişkin âdetine bağlayan Kadı, bu âdeti de belli bir fiilde sebat etmek olarak açıklar. Birinin tedavi edilmesi de bunun gibidir.¹¹⁷⁸ Dolayısıyla insanların, ibadetlerle mevcut yönleriyle sorumlu tutulması, maslahatlarının ancak bu yönlerle gerçekleştiğine dair var olan ilahi bilgiyle ve bu bilginin adetullah'a dönüşmüş yapısıyla açıklanmaktadır.

Berâhime, bir önceki soruya bağlı olarak yine ibadetlerin maslahat niteliğine ilişkin bir soru yöneltir. Onlara göre, şayet oruç ve namazın maslahat olacakları bilindiğinden dolayı sadece belli vakitlerle vacip kılınmış oldukları düşünülürse, o zaman bunun dışındaki vakitlerde nafil olarak gerçekleşen bu ibadetlerin maslahat olmadıkları kabul edilmiş olur.

Kadı'ya göre mesela öğle namazının vaktinden önce kılınması maslahat olsaydı, Allah'ın onu -vaktinde olduğu gibi- vaktinden önce vacip kılması gerekirdi. O halde bir şeyin vücubiyetinin illeti iki halde birden bulunmaz.¹¹⁷⁹ Ancak bu durum vaktinden önce kılınan namazı kabih görmeyi gerektirmez. Onda başka bir açıdan maslahat vardır. Şayet hiçbir şekilde maslahat yönü olmasaydı, ancak o zaman kabih olurdu. Dolayısıyla Allah, namazları farz ve nafil olmak üzere ikiye ayırmış ve kabihliğin onlara, nehyedilen zamanlarda veya şartlarına uymayarak yapıldığında

¹¹⁷⁷ Buna göre vaktinde kılınan namazın kişiyi bir takım kötülüklerden uzak tutması, aynı şekilde orucun Ramazan'da tutulmasının, tavafın Ka'be'de yapılmasının böyle bir sonucu doğurduğunun bilinmesi mümkündür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 140.

¹¹⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 141.

¹¹⁷⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 147.

taalluk edeceğini belirtmiştir. Buna göre nehyedilen bu namazların, kendilerindeki maslahat yönlerinin kaybolmasına, mefsedetin de gerçekleşmesine bağlı olarak kabih sayılmış olması mümkündür.¹¹⁸⁰

Berâhime'nin başka bir itirazı da yine dinin getirdiklerinin maslahat olmaları hasebiyle aklen bilinebileceği yönündedir. Onlara göre şayet peygamberlerin getirdikleri, maslahat olmaları bakımından gerekliyse, Allah'ın onları bize aklen bildirmesinin imkânsız olmaması gerekir. Aklın bilgi aracı olarak en güvenilir olması, peygamberlerin gönderilmesini gereksiz kılar. Ayrıca bu şartlarda Allah'ın peygamber göndermesi, bir bilgi yolu olarak güçlü olanı bırakıp zayıf olana yöneldiği izlenimi verir.¹¹⁸¹

Kadı buna verdiği cevapta, peygamberler yoluyla teklife ilişkin olarak gelen bilgilerin akli delillerle bilinemeyeceğini, bu bilginin akli kemal bağlamında değerlendirilemeyeceğini ifade eder. Bu bilgiye ulaşmak ancak peygamberlerin hitabıyla mümkündür. Ancak bu yolla istenen bilgiye ulaşılabilmesi acziyeti zorunlu kılmaz. Zira sözü edilen bilgi, aklın özü itibarıyla vakıf olamadığı bir bilgi türüdür. Bununla birlikte Allah, vahyi bilgiyi bize zorunlu olarak da bildirmeye kadirdir. Ancak bu durumda teklif zail olur.¹¹⁸²

Berâhime'nin akıl-nakil ilişkisi, mucize ve ibadet gibi konular üzerinden sürdürdüğü ve çoğu hüsn-kubuh teorisiyle alakalı olan itirazları ve Mu'tezile'nin bunlara verdiği cevaplar daha da uzatılabilir. Ancak nihayetinde ulaşacağımız sonuç, nübüvvetin gerekliliği konusunda İslâm düşüncesinde oluşan uzlaşıya paralel olarak

¹¹⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 147.

¹¹⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 144.

¹¹⁸² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 144-145.

Mu'tezile ve Kadı Abdülcebbar'ın da meydan okuyucu müdafaa refleksiyle hareket ettiğidir. Nübüvveti daha çok lütuf ve maslahat niteliği üzerinden müdafaa eden bu anlayışın ürettiği veriler, özü itibariyle Allah ile insan arasındaki ilişkiye teklif bağlamında ı ışık tutsa da din-ahlak ve din-bilim ilişkisini anlamada da işlevsel kılınabilecek nitelikler içermektedir.

3.4. BİLGİNİN LÜTUF OLARAK ZORUNLULUĞU

Bilgi, bütün medeniyetlerin değer verdiği bir olgu olmasına karşın, İslam medeniyetinin ayırıcı vacfı, bilgiyi kullanabilme yeteneğidir. Pratize edilen bilginin yeni bilgilere dönüşebilme potansiyelini fark eden İslam Medeniyetinin tarihsel süreç içinde oluşturduğu düşünsel müktesebat, bizlere, bir taraftan nazari düşüncenin ulaşabileceği boyutun sınırlarını verirken, diğer taraftan hayata dönük olarak rasyonelleşen bilginin nasıl dönüştürücü bir fonksiyonunun olabileceğini göstermektedir.

Kadı'nın bilgiyi, İslam düşüncesinde teşekkül eden bu perspektife bağlı olarak ele aldığı söylenebilir. Zira o, bilgiyi, insanın teklif bağlamında ulaşabileceği hedeflere araç olabilme özelliğine göre bir değer skalasına tabi tutmuştur. Onun bilginin gerekliliğiyle lütuf arasında kurduğu ilişki, bu eğilimine bir örnek oluşturmaktadır.

3.4.1. Bilginin Zorunluluğunun İlleti Olarak Lütuf

Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*'ye “Allah'ın sana ilk vacip kıldığı şey, seni Allah'ı bilmeye (marifetullah) ulaştıran akıl yürütme (nazar) dir”

cümlesiyle başlar.¹¹⁸³ Bu ifade, sadece Kadı'nın kelami problemleri ele alış tarzına yön vermekle kalmamış, onun bilgi teorisinin temel gayesini de ortaya koymuştur.

Allah'ın zaruri olarak veya müşahade ile bilinemeyeceği gerçeğinden hareketle nazara vurgu yapan Kadı, *Muğnî*'nin 12.cildini "*Nazar ve Meârif*" konusuna ayırmıştır. Nazar ve onun sonucu olan bilginin lütuf ile nasıl ilişkilendirildiğini izah etmeden önce, müstakil çalışmalara konu olan bilgi teorisinin çalışmamıza ışık tutacak verilerine ulaşmamız gerekecektir.

Marifet, dirayet ve bilgiyi (ilim) aralarındaki nüansa rağmen aynı anlamda gören Kadı,¹¹⁸⁴ bilginin tanımını şöyle yapar: "*Bilenin bildiği şey hususunda sükun-i nefsin gerektiren manadır.*"¹¹⁸⁵ Ebu Abdullah el-Basrî'ye dayandırdığı¹¹⁸⁶ bu tanımın en temel kavramı, *sükûn-i nefstir*. Sükûn-ı nefis, örneğin kişinin Zeyd'in evde olduğuna görerek inanmasıyla, birinin haber vermesiyle inanması arasında kendisinde gördüğü farklılığı ifade eder. Birinci durumda, ikinci duruma nispetle açık bir bilgi söz konusudur. İşte bu bilgi sükûn-ı nefis olarak tabir edilen meziyettir.¹¹⁸⁷ Dolayısıyla sükûn-ı nefis bilgiye konu olan şey ile bilgi arasında bir mutabakat (aynîyet) olduğunu ifade eder. Bu aynîyet bilende nefsin sükûnunu doğurur.¹¹⁸⁸ Bilen bildiği ile inandığı (*i'tikâd*) ve zannettiği arasında net bir ayırım

¹¹⁸³ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 39.

¹¹⁸⁴ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 46.

¹¹⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 35. Kadı'nın bilgi tanımlarının farklılık arz ettiğini ifade etmek gerekir. Fıkıh Usulüne dair yazdığı *el-Umed*'te, bilginin *i'tikâd* olduğuna, *Şerhu usûli'l-hamse*'de *gönül rahatlığını* ve *kalp tatminliğini* sağlayan şey olduğuna vurgu yapan Kadı, son olarak *Muğnî*'deki tanımı kaydetmiştir. Kadı'nın bu son tanımı, onun bilgi teorisine zemin oluşturan ve detaylarıyla savunduğu bir tanım olduğu için esas alınmıştır. *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 46.

¹¹⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 36.

¹¹⁸⁷ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 47.

¹¹⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 42.

yapabilir.¹¹⁸⁹ Bu çerçevede tanımda geçen ma'nâ da, bilen olmayı sağlayan sukûn-ı nefis halidir.

Kadı, bilgiyi zaruri ve mükteseb olmak üzere iki kategoride değerlendirir. Zaruri bilgi, irademiz dışında gerçekleşen ve herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız bilgidir.¹¹⁹⁰ Mükteseb bilgi, kazanımsal (*iktisabî*) olarak ya da çıkarsama (*istidlâlî*) ile elde edilen bilgidir. Bu tür bilginin kaynağı nazardır. Mükteseb bilgi, zaruri bilginin aksine insanın makduru olup¹¹⁹¹ zaruri bilginin üzerine bina edilir.

Kadı'ya göre teklif devam ettiği sürece Allah'ın zaruri olarak bilinmesi mümkün değildir.¹¹⁹² Başka bir ifadeyle, nazar dışında Allah'ı bilmenin imkânı yoktur.¹¹⁹³ Bu nedenle Allah, nazar ve bilgiyi mükellefler için vacip kılmıştır.¹¹⁹⁴ Ancak bir şeyin vacip olması onun hasen olması için yeterli değildir. Kabih olduğu halde vacip görülenler de vardır. Mesela ölüm tehdidi altında bulunan kişi bu

¹¹⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 42, 82.

¹¹⁹⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 48; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 259., Zaruri bilginin kısımları için bkz., *a.g.e.*, s. 50 vd.

¹¹⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 80; Eş'arîler bilginin kesb ile Mu'tezile ise tevellüt ile ortaya çıktığına kaildirler. Bununla birlikte bilginin nazara ulaştırdığı konusunda farklı düşünmemektedirler. Bkz., Abdulkahir Bağdadî, *Usûli'Dîn*, s. 19.

¹¹⁹² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 52.

¹¹⁹³ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 39, 48.

¹¹⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 434, 436. Ancak Allah'ın nazar ve bilgiyi vacip kılması Kadı'nın sisteminde esaslı bir yer teşkil eden 'bir şey, onu vacip kılan bir mucip ile vacip olmaz' ilkesiyle çelişmektedir. Problemin farkında olan Kadı, söz konusu ilkenin özü itibarıyla vacip olanlar geçerli olduğunu kaydeder. Örneğin yalan yalan olduğu için, zulüm zulüm olduğu için kabihdir. Aynı şekilde nimete şükür de nimete şükür olduğu için hasendir. Bunların hasen veya kabih oluş yönleri kendinden olduğu için herhangi bir vacip kılıcıya (mûcip) gerek yoktur. Buna karşın vacipliği makul bir yönle açıklanabilen hususlar için bir mucip gerekmektedir. Kadı'ya göre nazar ve marifet vaciplik yönünü Allah'ın bize bildirdiği vaciplerdendir. Bu nedenle Allah'ın bunları vacip kıldığını ifade etmekte bir beis bulunmamaktadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 419.

tehditten kurtulmak için malını vermek zorunda kalır. Tehditte gerçekleşen zorunluluk kabih bir yöndedir. O halde vacip olan nazar ve bilginin hasen bir yön üzere gerçekleşmesi gerekir. Problemi soruya dönüştürelim: nazar ve bilginin vacip olmasını sağlayan “hasen”in niteliği nedir?

Kadı’nın buna cevabı şöyledir: “*Vacip olan bu bilgilerin, lütuf olmaları hasebiyle hasen olması gerekir.*”¹¹⁹⁵ Dolayısıyla lütuf, bilginin hasen olan vacip kategorisine girmesinin illetidir.¹¹⁹⁶ Kadı bunu izah etmek için bilginin lütuf ile eşdeğer olan fonksiyonuna değinir. Ona göre bir fiilde yarar olduğu bilgisi, kişiyi onu yapmaya, zehirli yemek örneğinde olduğu gibi zarar olduğu bilgisi de onu terk etmeye çağırır. Mükellef akıl yürüttüğünde (*nazar*) tevhid ve adaleti bilir. Aynı şekilde günah işlediğinde cezaya ve zemme, taat işlediğinde sevap ve medhe müstahak olduğunu da bilir. Ceza ve sevaba müstahak olacağını bilmesi, onu taati seçmeye ve günden kaçınmaya yaklaştırır.¹¹⁹⁷ Bilginin kişi için yönlendirici olduğu bu süreç, lütuf oluşuna da açıklık kazandırmaktadır.

Kadı, vacipleri yerine getirmenin, kabihlerden de kaçınmanın sevap veya cezaya müstahak olacağı bilgisine bağlı olduğunu¹¹⁹⁸ ifade etmiş, bu bilginin zorunlu tamamlayıcısı olarak da Allah’ı bilmeyi (*marifetullah*) göstermiştir.¹¹⁹⁹ Allah’ı bilmek, Kadı’nın *müdayyak* dediği başka bir şeyin onun yerine geçmesinin mümkün olmadığı vacip kategorisine girer. Bu, bilgi bağlamında ele alındığında marifetullahın

¹¹⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 422; Nisâbü’rî, , *el-Mesâil*, s. 333.

¹¹⁹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 3, s. 258; Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 64.

¹¹⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 422.

¹¹⁹⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu’*, c. 1, s. 14; Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, c. 2, s. 722.

¹¹⁹⁹ Abdülcebbar, *Şerhu usûli’l-hamse*, s. 64.

ihlal edilemeyeceğini, zan veya başka bir şeyin onun yerine geçemeyeceğini ifade eder.¹²⁰⁰

Kadı bilginin lütuf olmasını marifetullâha götüren bilgi ile dolayısıyla da teklifle ilişkilendirmektedir. Dünyevi işlere taalluk eden sanatlar, matematik ve dil gibi bilgi alanları lütuf sayılmaz.¹²⁰¹ Kişinin uhrevi maslahatına katkı sağlamayan bilgileri lütuf kapsamına almaması, Kadı'nın bilginin gerekliliğini faydacı bir temelde ele aldığını gösterir. Bu bağlamda o, Allah'ı bilmeye ulaştıran nazarın bizatihi kendisini değil bunun sonucunda ortaya çıkan bilgiyi vacip görmüş,¹²⁰² bilgiyi de iyiyi yapma ve kötünden sakınmadaki işlevine göre değerlendirmiştir. Kadı'nın nazarı ahlaki değer kategorileriyle (hasen, vacip) ifade edip, lütuf ile dinamik bir merkezde konumlandırması, onun epistemolojisinin dini kaygılardan uzak olmadığını gösterir.

Kadı'ya göre bilgiden amaç, vaciplere tutunmak ve kabihlerden sakınmaktır. Bu, tıpkı evi oturmak için yapan kişinin durumuna benzer. Ancak bilginin bu işlevi dolayısıyla lütuf olması, zaruri bilgiyi müktesep bilgiye tercih etmeyi gerektirmez. Bu aşamada Ebu Haşim, nazar ve marifetin lütuf niteliğinin daha güçlü bir şekilde ortaya çıkması için onun kazanımsal bir yolla değil Allah tarafından zorunlu olarak

¹²⁰⁰ Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 43. Kadı vacipleri muhayyer ve mudayyak olmak üzere ikiye ayırır. Detay için bkz., *a.g.e.*, s. 41; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 418.

¹²⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 363., Kadı'nın, insanın bilmesi gereken bütün bilgilerin lütuf kapsamında olduğuna dair bir görüşü de mevcuttur. Mesela kişinin sevap ve ikaba müstahak olmayı gerektiren hususları bilmesinin lütuf olması, Allah'ın kadir ve alim oluşu bilgisine bağlıdır. Bu bağlamda Kadı, yaratılanlar (muhtesât) üzerinde düşünmenin onların yaratılmış olduğunu bilmek için şart olarak görür. Ebü'l-Hüzeyl ve Ebu Ali'nin şahit âlemde yola çıkarak Allah'ın varlığına giden metodik akıl yürütmelerini örnek veren Kadı, özellikle Ebu Ali'nin akıl yürütme ile tevhid ve adaletle nasıl vardığını detaylarıyla aktarır. Bkz., Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 64-65.

¹²⁰² Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 67.

yaratılabileceği önerisinde bulunur.¹²⁰³ Ancak Kadı, bu yaklaşımı ilcâyı gerektirdiği için reddeder.¹²⁰⁴ Ayrıca kendisine lütuf olsun diye müktesep bilgi edinen kişi, bu bilgiye zorunlu olarak ulaşan kişiden daha güçlü bir konuma kavuşur. Başka bir ifadeyle müktesep bilgi, mükellefte lütuf bağlamında daha güçlü bir hal temin eder.¹²⁰⁵ Bu nedenle, kişinin fiilinde bilginin lütuf olmasını sağlayan yön, onun kazanımsal (*iktisabî*) olmasıdır.¹²⁰⁶ Nazarla elde edilen kazanımsal bilginin lütuf bakımından sağladığı bu güçlü etki, Kadı'ya göre onun Allah tarafından mükellefte zorla yaratılması gerektiğine dair öneriyi gereksiz kılar.¹²⁰⁷

Bilginin gerekliliğini lütuf olması sebebiyle savunan Kadı, bilgiyi doğuran (*tevellüt*) ve kaynak olarak ifade edilebilecek yollar (*tarîk*) için de benzer bir tutum takınmıştır.¹²⁰⁸ Bilgi edinme yollarından biri olarak nazar, akıl yürütme faaliyetiyle elde edilen bilgiyi konu edinmesi yönüyle akıl ile aynı anlamı ifade eder. Nazarın kaynağı olarak kalbi gören Kadı,¹²⁰⁹ akıl yürütmeyi tedavi ve ticaret gibi dünya işleri

¹²⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 423.

¹²⁰⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 423.

¹²⁰⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 3, s. 260.

¹²⁰⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 423.

¹²⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 423., Burada Ebu Haşim ile ilgili şaşırtıcı bir durum söz konusudur. Zira Ebu Haşim, Kadı'nın lütfu nazar ve mearifin vacip olmasının gerekçesi olarak göstermesine itiraz ederken, Kadı, kendi görüşünü bizzat Ebu Haşim'e dayandırır. Biz der Kadı, görüşümüzü onun (Ebu Haşim) *Câmiüs's-Sağîr* adlı eserine ve kitaplarının değişik yerlerinde geçen ifadelerle dayandırmaktayız. Buradan Ebu Haşim'in nazar ve mearifin vücup illetiyle ilgili iki farklı düşüncesinin olduğu sonucu çıkarılabilir. Ebu Haşim'in sonuç itibarıyla bu konuda neye vasil olduğunu tespit edebilmiş değiliz.

¹²⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 420.

¹²⁰⁹ Kadı 'kalp ile nazar' ifadesinin tefkir (düşünme), el-bahs (araştırmak), teemmül (derin düşünmek), tedebbür (düşünüp taşınmak), rü'yet (gözden geçirme) terimleriyle karşılanabileceğini ifade etmektedir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 45.

ile din işlerinde olmak üzere ikiye ayırır.¹²¹⁰ İşte lütuf niteliği taşıyan akıl yürütme, gerçek deliller üzerinden dini bilgiye ulaşmak için yapılandır.

Kadı'ya göre akıl, *mükellefte oluştuğunda onun akıl yürütme (nazar), çıkarımda bulunma (istidlal) ve yükümlülüklerini yerine getirmesini sağlayan belli bilgiler toplamıdır.*¹²¹¹ Tanımda dikkat çeken husus, aklın bilgi olarak kabul edilmesidir. Bu bilgilerin iki görevi bulunmaktadır. Biri, aklın kişiyi aklen kabih olan arzulara ilgi duymaktan alıkoymasıdır. Diğeri ise fehm ve istidlale taalluk eden diğer bilgilere ulaşmanın ancak akıl ile mümkün olmasıdır.¹²¹² İnsana nispetle 'ahlaki eylemlerde bulunan' ve 'düşünen' varlık olarak özetleyebileceğimiz bu iki gerekçe, Kadı'nın akli lütuf olarak görmesinin de temelini oluşturmaktadır.

Sonuç itibariyle, İslâm düşüncesinin akılcı geleneğini temsil eden Mu'tezile'nin son dönem temsilcilerinden olan Kadı'nın bilgi ile lütuf arasında kurduğu ilişki, onun katı bir rasyonalist olarak anlaşılmasına imkân vermemektedir. Bilgiyi marifetullaha ulaştırma işlevine göre bir ayırıma tabi tutan Kadı, dini maslahatı haiz bilgi türünü lütuf olarak görerek vacip kategorisine çıkarmıştır. Bununla birlikte diğer bilgi türlerini yadsımayan düşünürümüz, onları lütuf olarak gördüğü bilgi türünün hazırlayıcıları (*temkin*) olarak görmüştür.¹²¹³

¹²¹⁰ Kadı, din işlerindeki nazarı da hasmın öne sürdüğü iddialar üzerinde akıl yürütme ve bilgiye ulaşmak için gerçek deliller üzerinde akıl yürütme olarak iki kısma ayırmıştır. Onun marifetullah ulaşmak için vacip olarak kabul ettiği akıl yürütme ikincisidir. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 45.

¹²¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 370.

¹²¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 380.

¹²¹³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 362.

Kadı'nın elde edilmesi zorunlu bilgiyi dini alana hasretmesi, onun bilgi nazariyesine yöneltilebilecek önemli bir eleştiri olarak görünmektedir. Hangi bilgi türünün dini, hangisinin dünyevi olduğuna dair elimizde nesnel bir ölçütün olmaması, bilgi objesinin zamana, mekâna ve koşullara göre kişide farklı ve öngörülemeyen çağrışımlar yapabilecek donanımlara (*ayet*) sahip olması, bu alanda yapılacak keskin ayrımları zorlaştırmaktadır.

3.4.2. Bilgi Aracı Olarak Hâtırın Lütuf Olması

Bir önceki başlıkta bilginin teklif açısından gerekliliğine değinilmiş, gerekliliği hasen yapan illetin de lütuf olduğu gösterilmişti. Nazar da mükellef için lütuf yönü olan bilgiye ulaştırdığı için vacip görülmüştü. Hiç şüphesiz nazarla ulaşılan bilgi, kişinin iyiye yönelmesini ve kötüden sakınmasını sağlayarak lütuf işlevi görür.

Bilginin mükellef için lütuf işlevi görebilmesini sağlayacak farklı bir dinamik olarak *hâtır* kavramı gündeme getirilmiştir. Hâtır; aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak anlamındaki *hutur* kökünden türeyen bir kelime olup, insanın iradesi dışında zihnine gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade eder.¹²¹⁴ Kelamcıların ekseriyeti tarafından kabul edilen hâtır, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezileyi daha çok nazar ve bilgi ilişkisi bağlamında meşgul etmiş, Tasavvuf ehli ise onu manevi yolculuğun en vazgeçilmez yönlendiricilerinden biri olarak kabul etmiştir. İbn Arabî, Allah'tan gelen hâtırın ilahi emir niteliğinde olduğunu, bu açıdan şer'î hükümlerle tam bir uygunluk arz ettiğini düşünmüştür.¹²¹⁵

¹²¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 16, ss: 523-526, s. 523; Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, s. 193.

¹²¹⁵ Süleyman Uludağ, "Havâtır", *DİA*, İstanbul, 1996, c. 16, s. 526.

Kadı Abdülcebbar'a göre hâtırın temel fonksiyonu kişinin nazardan kaçınmasını engellemek, onun nazarın vücubiyetine olan inancını pekiştirmektir.¹²¹⁶ Bu inancın pekişmesi, hâtırın ürettiği korku duygusuyla mümkün olur.¹²¹⁷ Kadı bunu şöyle ifade eder: “*O halde, kişinin korkmasını sağlayacak bir emârenin olması gerekir ki o emâre ona nazarı gerekli kılsın. İşte o emâre, dâi ve hâtırın yaptığı uyarıdır.*”¹²¹⁸ Buna göre hâtır, kişiye korku duygusu yardımıyla nazarın gerekli olduğunu *hâtırlatır*. Peki, bu hatırlatma nasıl cereyan eder?

Kadı'ya göre hâtır, kişiye nazarı terk ettiğinde azap göreceği ve kınanacağı korkusu verir. Kişi bu korkuya bağlı olarak nazarın vacip olduğunu bilir.¹²¹⁹ Tabiatıyla hâtırın vacip olduğunu hatırlattığı nazar, dinle ilişkilidir.¹²²⁰ Yani kişi bu nazarla, Allah'ı bilme konusunda bir zorunluluk altında olduğunu kavrar.

Hâtır kaynağı itibariyle farklı türlere ayrılmakta, dolayısıyla farklı etkilerde bulunmaktadır.¹²²¹ Bu nedenle hâtırın hasen olabilmesi için bir takım özellikler taşınması gerektiği düşünülmüştür. Kadı'nın dört maddede özetlediği şartlar şöyledir:

¹²¹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, Tah. Jan Peters, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1986, c. 3, s. 262; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 68.

¹²¹⁷ Kadı bunun için şahit âlemden bir örnek getirir. Mesela kendisini ve ailesini zarardan korumak isteyen biri, bunlara yönelik herhangi bir tehdit unsuru algılamadığı sürece bir korkuya kapılmaz. İşte hatır bu korkunun oluşmasını sağlayan bir emare olarak gerçekleşir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 338. Dolayısıyla hatırın oluşturduğu korku duygusu, kişiye içinde bulunduğu durumdan rahatsız olmasını sağlayacak ve onu düşünmeye zorlayacaktır. İşte bu duyguyla yapması gerekenleri düşünen kişinin ulaştığı bilgiler, onun amacını gerçekleştirmesine hizmet edecektir.

¹²¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 338.

¹²¹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 338.

¹²²⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 338.

¹²²¹ Cürçânî'ye göre havâtır rabbanî, melekî, nefsî ve şeytanî olabilir. Bkz., *Ta'rîfât*, s. 101, 289. Mutasavvıfların daha başka isimlerle andıkları hatırın kaynağı konusunda Mu'tezile içinde de bir takım tartışmalar mevcuttur. Onlar hatırın kime ait olduğu konusundaki tartışmaları, onun mahiyetiyle

- 1- Hâtır, nazar ve bilginin vücubiyetini hasen yapan yönü ifade etmelidir.
- 2- Hâtır, bilginin insan için vacip olduğunu hatırlatmalıdır. O bilginin de diğer bilgilerin vacip olduğunu hatırlatması gerekir.
- 3- Hâtır, korkuyu gerektiren emâreleri hatırlatarak korkuya neden olan yönü ihtiva etmelidir.
- 4- Hâtır, nazarı mükellefe gerekli kılacak bir tertibi içermelidir.¹²²²

Zikredilen bu şartlar, hâtırın hasen olmasının zorunlu şartlarıdır. Ancak bunlar içinde, lütuf ile doğrudan ilişkili olan birinci şart ilgimizi çekmektedir. Hâtırın lütuf ile ilişkisini kurmamızı sağlayacak iki soru sorulmalıdır:

- 1- Birinci maddede geçen, ‘nazar ve bilginin vücubiyetini hasen yapan yön’ ifadesiyle ne kast edilmektedir?

Kadı bunun cevabını şöyle vermektedir: “*Hâtırın, Allah’ın (nazar ve bilgiyi) vacip kıldığı yönü hatırlatması gerekir ki o yön de lütuf olmasıdır.*”¹²²³

Dolayısıyla hâtırın hasen olabilmesi için, nazar ve bilginin vacipliğini hasen yapan yön olarak lütfu ifade etmelidir.¹²²⁴ Hatır bağlamında soracağımız diğer soru şudur:

ilişkilendirerek açıklamışlardır. Ebu Ali, hatırın *zan ve itikat* olduğunu düşünmüş bu nedenle de insana atfetmiştir. Ebu Haşim ve Kadı ise hatırın mahiyet olarak *kelam* olduğunu düşünmüş ve kaynağı itibariyle Allah’a atfetmişlerdir. Kadı’nın mahiyeti itibariyle gerçekleşen tartışmalara dair verdiği uzun ve spesifik bilgiler çalışmamız açısından gereksiz görüldüğü için ele alınmamıştır. Zira bizi ilgilendiren bilgi-lütuf ilişkisi bağlamında hatırın üstlendiği roldür. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 350 vd; İbn Metteveyh, *el-Mecmû’*, c. 3, s. 248.

¹²²² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 359.

¹²²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 376; İbn Metteveyh, *el-Mecmû’*, c. 3, s. 251.

¹²²⁴ Lütfun nazar ve bilginin vacipliğini hasen yapan yön olduğu ‘Bilginin gerekliliğinin illeti olarak lütuf’ konusunda işlenmişti.

2- Hâtır, nazar ve bilgiyi vacip kılan yön olarak lütfu mükellefe nasıl ifade edecektir?

Kadı'ya göre hâtır, bu misyonunu aşağıdaki duyguları kişiye fısıldayarak icra eder:¹²²⁵ “*Düşün ki, seni yaratan bir yaratıcı ve idare eden bir idarecinin olduğunu bilesin. Ve bilesin ki vacibi yaptığında sevaba, kabihini yaptığında da azaba O'nun tarafından müstahak olursun. O'nu bilmeyip de sevap ve azabı bilersen, kötü fiile daha da yakın olursun. Çünkü (kötüye karşı) kendinde bir arzu bulursun. O'nu bildiğinde ise (kötüden) uzaklaşırsın. Çünkü kötüyü yaptığında, seni etkileyen bir hüznün ve noksanlığa kapılmanın yanı sıra kinamaya müstahak olacağını da bilirsin. İşte o zaman daha büyük bir zarara müstahak olmayacağından emin olamazsın.*”¹²²⁶

Görüldüğü gibi hâtır, kişinin dini alanda nazarda bulunmasını ve sonuçta kendisi için lütuf olan bilgilere ulaşmasını salık verir. Bu *hatırlatmalar* aynı zamanda nazar ve bilgiyi vacip kılan yön olarak lütfun, kişiyi nasıl bir içsel konuşmaya sevk ettiğini göstermektedir.

O halde, hâtır bilginin kaynağı olmayıp bilginin oluşmasını sağlayan akıl yürütme (*nazar*) ortamını hazırlayarak kişiyi bilişsel ve duygusal bir gerilime iter. Bu gerilimin oluşturduğu atmosfer, kişinin dini yükümlülüklerini yerine getirmesinde kuvvetli bir motiv oluşturur.

¹²²⁵ Kadı'ya nispetle verdiğimiz bu görüş aslında Ebu Haşim'e aittir. Zira hatırın mükellefe neyi ifade ederek bu işlevi gördüğüne dair Ebu Ali ile Ebu Haşim arasında ihtilaf bulunmaktadır. Kadı her iki hocasının yaklaşımlarını analiz ettikten sonra Ebu Haşim'in vardığı sonucun daha doğru olduğu kanaatine varmıştır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 372-375.

¹²²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, s. 375.

SONUÇ

Fetihlerle birlikte geniş bir coğrafyaya yayılan Müslümanların karşılaştığı kültürel ve düşünsel havza, insanlığın kadim mirasını barındırmaktaydı. Siyasi egemenliğini kültürel ve dini egemenlikle teyit etmek isteyen Müslümanların karşılaştığı direnç, İslam düşüncesinin tarihsel bir kırılma yaşamasında başat rol oynamıştır. Evrensel hatlara ulaşmada handikap görünümündeki bu direnç noktaları, ağırlıklı olarak Mu'tezile'nin çabasıyla fırsata dönüştürülmüştür.

İslam'ı bir bütün olarak anlatma ve ortaya çıkan problemleri çözme iddiasındaki Mu'tezile'nin Kelâm perspektifinde ortaya koyduğu gayret, temelde Allah ile insan arasındaki ilişkinin sorumluluğa dayalı karakterini gün yüzüne çıkarmaya yönelik olmuştur. Tevhidi esas alan yaklaşımıyla vahyi bir yaşam biçimi olarak sunan Mu'tezile, muhatap kitlelerle buluşmayı sağlayacak ortak noktanın akıl olduğu yargısına varmıştır. Toplumsal şartları dikkate alarak yaptıkları bu tespit, Mu'tezile'nin neredeyse bütün kelami çabasına yön vermiştir.

Lütuf teorisi, Allah ile insan arasındaki ilişkinin sorumluluğa dayalı karakterini, sözünü ettiğimiz toplumsal şartların gereği olarak akli bir temellendirmeye konu edinmektedir. Allah'ın insana yardım ettiği düşüncesini merkeze alan teorinin anlaşılması için çalışmaya düşünce tarihinde öne çıkan eğilimler ele alınarak başlanmıştır.

Bu çerçevede düşünce tarihinde insanlarla kurduğu ilişkiye göre, inanç konusu haline getirilen farklı Tanrı tasavvurları ele alınmıştır. Lütfun felsefi karşılığı konumundaki inâyet kavramı özelinde yapılan tahlil, istisnalar olmakla birlikte,

tarihte, insana yönelik eylemlerde bulunan bir Tanrı tasavvurunun, güçlü bir eğilim olarak mevcut olduğunu göstermiştir.

İslam düşüncesinin akılcı yönünü temsil eden felsefeciler, Allah ile insan arasındaki varlık kategorisine dair derinlikli düşünceler geliştirmelerine ve varlık âleminin yapısıyla ilgili sistemli/bütüncül bir sonuca ulaşmalarına rağmen, teklife muhatap bir varlık olarak insanı yeterince ele almamışlar ve teklif bağlamında ortaya çıkan problemlere yeterince ilgi göstermemişlerdir.

Bu çerçevede Mu'tezile, Allah ile insan arasındaki ilişkinin, insanı merkeze alan bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğine vurgu yapmış, bu bağlamda lütuf teorisini geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Mu'tezile, farklı ontolojik yapıda olmalarına karşın Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir.

Mu'tezile'nin adalet tanımında içkin olan ve Allah'ın bütün fiillerinin iyi, doğru ve hikmetli olduğunu ifade eden düşünce, lütuf teorisinin dayandığı temel olmuştur. Lütuf teorisi, adalet ilkesine bağlı olarak Allah ve insan ile ilgili iki hususun göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Birincisi, insana yönelik eylemleri ahlaki nitelik taşıyan bir varlık olarak Allah'ın, teklifle yükümlü kıldığı insana yardım eden, ona teklifin şartlarını olumlu tepki verecek şekilde hazırlayan konumda olduğunun kabul edilmesidir. İkincisi insanın, yükümlülüğün anlam bulmasının temel koşulu olan ahlaki eylemlerde bulunma niteliğini haiz olması, bunun gereği olarak irade, kudret ve bilgi gibi yetilere sahip olarak görülmesidir. Bu durum doğal olarak Mu'tezile'yi Allah'ın insana yönelik yaptığı yardımı, onun temel niteliklerini

ihlal etmeden gerçekleştirdiği düşüncesine ulaştırmıştır. Lütuf kavramı, Mu'tezile açısından Allah'a ve insana dair böyle bir yaklaşımın taşıyıcısı olmuştur.

Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı Kadı Abdülcebbar ile en sistemli haline kavuşan lütuf kavramı, insanı iyiyi yapmaya kötüyü de terk etmeye yaklaştıran şeyi ifade eder. Lütuf, kişinin seçimini esas alır ve ahlaki değeri olan bütün fiil türlerini kapsar. Yönlendirici neden konumundaki lütuf fiili insan üzerinde doğrudan bir tesir oluşturmaz. Dolayısıyla zorlama aşamasına varmayan bir motiv konumundadır. Bu yönüyle Kadı lütfu *dâî* kavramıyla kıyaslamış ve son tahlilde *dâî* gibi işlev gördüğü düşüncesine varmıştır. Kadı'nın lütfu insanın ahlaki eylemlerde bulunan bir varlık oluşunu dikkate alarak açıklaması, onun bir ahlak kelamcısı olduğunu gösterir.

Kadı, kaynağı itibariyle lütfu, Allah'ın fiili olan, kişinin fiili olan ve ne Allah'ın ne de kişinin fiili olan olmak üzere üçe ayırmıştır. Bütün bu durumlarda lütuf insanın eylemde bulunmasını salık vererek tecelli eder. Bu yönüyle insan merkezlidir.

Lütfun gerçekleşebilmesi için faile ve fiile yönelik bir takım şartların oluşturulması gerektiğini düşünen Kadı, bunun için mükellefin temkin, ihtiyar ve bilgi niteliklerini haiz olmasını şart koşmuş, fiil bağlamında da lütfun lütuf olduğu fiile zamansal olarak takaddüm etmesi, irtibatlı olması (taalluk) ve hasen olması gibi nitelikler aramıştır.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi, dini hususlarda lütfu bulunmayı Allah için zorunlu (vacip) kabul etmişlerdir. Bu düşüncayı kabul etmeyen Ehl-i Sünnet düşünürleri, genel anlamda 'ulûhiyet vucubiyet kabul etmez' ilkesinde özetlenebilecek muhalif bir cephe oluşturmuşlardır. Buna karşı Mu'tezililer, teklife

ilişkin hususlarda Allah için vucubiyet düşüncesini ontolojik değil ahlaki bir düzlemde ele aldıklarını söyleyerek kendilerini savunmuşlardır. Bu tıpkı, başta insanlara yemek daveti vermek gibi bir zorunluluğu olmadığı halde, davette bulunan ve amacı insanların icabet etmesi olan bir kişinin, icabetin gerçekleşmesi için yapmak zorunda olduğu şeylere (kapıyı açık tutma, yumuşak davranma, başa kakmama) benzer. Dolayısıyla davette bulunmakla davetinin gereğini yapma bağlayıcılığına giren bizatihi davet sahibidir. Allah'ın lütufta bulunması da böylesi bir ahlaki ilkenin gereği olup Mu'tezile açısından tevhidi zedelemes.

Kadı, lütfun ispatı bağlamında birçok nakli delil getirmiştir. Genel anlamda *“Allah'ın üzerinizdeki lütuf (fadl) ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız”* (Nisâ suresi, 4/83.) ayetinde ifadesini bulan deliller, Kadı'yı lütfun, sem'î delillerle kesin olarak ispat edilebileceği düşüncesine ulaştırmıştır. Buna göre Kadı, akli temellendirmenin yanına şer'î temellendirmeyi de ekleyerek vasat bir Kelam perspektifi yakalamıştır.

Kadı, lütuf teorisini spesifik mülâhazaların ele alındığı işlevsiz bir argüman olarak görmemiş, bilakis onu yaşadığı dönemin inanç sorunlarını çözmede etkili bir kuram olarak kullanmıştır. Bu bağlamda kötülük problemi, şeriat, nübüvvet ve bilgi gibi konulara dikkat çekmiştir.

Kötülük probleminin odak noktasını oluşturan acı (*âlâm*) problemini konu edinen Kadı, Allah'ın fiili olan eylemlere şer'î açıdan mahzurlu olmayan bir açıklama getirme çabasına girmiştir. Adalet ilkesi gereği Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğunu ifade eden Mu'tezile'nin Allah'ın fiili olan eylemlere getirdiği makul açıklama lütuf teorisinde tebellür etmiştir.

Bu bağlamda öncelikle elemin lütuf olmasının koşullarını hazırlayan Kadı, elemi kabih yapan yönler olarak zulüm ve abes niteliklerine değinmiş daha sonra da hasen oluş şartları üzerinde durmuştur. Ona göre yarar elde etmek, daha büyük bir zararı gidermek, müstahak olmak veya ilk iki yönden birinin gerçekleşeceğini zannetmek elemi hasen yapar. Bu bağlamda Kadı, hasen oluş şartlarını taşıyan elemin zulüm olmaktan çıkması için ivaz/bedel kavramını öne çıkarmıştır. Ancak ivaz elemeleri sadece zulüm olmaktan çıkarır, abeslik niteliğini zail etmez. Bu çerçevede elemeleri abes olmaktan çıkaran bir faktör olarak lütuf işlev görür. Dolayısıyla Kadı, ivazı elemi zulüm olmaktan çıkaran lütfu da elemi abes olmaktan çıkaran bir unsur olarak görmüş ve Allah'ın fiili olan elemeleri de bu kapsamda değerlendirmiştir.

Şeriatin lütuf olması şer'î bilgiye ihtiyaç duyan insanın bilişsel yetersizliğiyle açıklanmıştır. İnsanlarda kategorik (*icmâlî*) düzeyde bir takım bilgilerin mevcut olduğunu düşünen Kadı, akliyyât olarak zikrettiği bu düzeyin teklife ilişkin hususlarda mükellefin maslahatı için gerekli tikel (*tafsîlî*) bilgi ihtiyacını karşılayamadığını tespit etmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak ve teklifin başarılmasına katkıda bulunmak üzere şeriatın gerekli olduğunu düşünen Kadı, şer'î bilginin kişinin akli vacipleri yapmada ve şer'î kabihlerden sakınmada yaklaşımcı fonksiyon icra etmesi bakımından lütuf olduğu sonucuna varmıştır. Bu yönüyle Kadı, şer'îyyâtı akliyyât üzerine bina etmiş, aklın ilkeleri ile şeriatın taleplerini lütuf bağlamında rasyonelleştirmiştir.

Nübüvvet ise mükellef için vacip olan şer'î bilgiye ulaşmanın yegâne koşulu olması hasebiyle dolaylı olarak lütuf değeri kazanır. Vacibin gerçekleşmek için

ihtiyaç duyduğu şeyin de vacip olduğu ilkesine göre nübüvveti değerlendiren Kadı, özelliklere düalist akımlara karşı lütuf eksenli bir savunma çabasına girişmiştir.

Kadı, mükellef için vacip olan ilk şeyin Allah'ı bilmeye (*marifetullah*) götüren akıl yürütme (*nazar*) olduğunu ifade ederek bir anlamda bilgi teorisinin temel amacını belirlemiştir. Allah zorunlu olarak bilinemediği için nazar ve onun sonunda oluşan bilgi dışında marifetullaha ulaşmanın imkânı yoktur. Bu açıdan Kadı'ya göre nazar ve bilgi vaciptir. Nazar ve bilginin hasen ve vacip olmasını sağlayan lütuf olmalarıdır. Mükellef akıl yürüttüğünde tevhid ve adaleti bilir. Aynı şekilde günah işlediğinde cezaya ve zemme, taat işlediğinde sevap ve medhe müstahak olduğunu da bilir. Ceza ve sevaba müstahak olacağını bilmesi, onu taati seçmeye ve günden kaçınmaya yaklaştırır.

Kadı'nın bilgi ile lütuf arasında kurduğu ilişki, özellikle de dini bilgiye ulaştıracak akıl yürütme ve bilgiyi lütuf olarak değerlendirmesi onun katı bir rasyonalist olarak anlaşılmasına imkân vermemektedir. Bu yönüyle bilgi anlayışında pragmatist bir yaklaşım sergileyen Kadı, diğer bilgi türlerini yadsımamış, onları lütuf olan bilgi için temkin konumunda görmüştür.

Lütuf teorisi, orijini, kavramsal ve problematik çerçevesi ve gelişimi itibarıyla Mu'tezili düşüncenin temellendirmeci yaklaşımının güzel bir örneğini vermektedir. Lütuf teorisinin bugüne taşınabilme potansiyeli içerip içermediği ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, yaşadığı dönemin problemlerine cevap üretmekteki müslüman bilincin Kadı Abdülcebbar özelindeki örnekliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hiç şüphesiz bugünün araştırmacılarına düşen de, bir taraftan tarihin bize miras bıraktığı düşünsel müktesebatı ele alıp yeni bir okumaya tabi tutmak,

diğer taraftan günümüz koşullarında ortaya çıkan problemleri, sosyal bilimlerin imkânları doğrultusunda çözmektir.

Bir bütün olarak İslam düşüncesi, özelde ise Kelâm ilmi, geçirdiği uzun tarihsel süreç içinde bireyi ve toplumu ilgilendiren problemlere getirdiği çözümlerle, yeterlilik donanımına sahip olduğunu büyük oranda göstermiştir. Bugün insanlığın karşılaştığı ve İslam düşüncesini doğrudan ilgilendiren sayısız problem, tarihsel ve güncel veriler doğrultusunda yeni çözüm arayışlarına girmek için yeterli bir motiv oluşturmaktadır.

ÖZET

Mahsum Aytepe, “Kadı Abdülcebbar’da Lütuf Teorisi”

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi,

Danışman: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

Bu çalışma, Kadı Abdülcebbar’ın lütuf kavramı ekseninde geliştirdiği düşünceleri ele almaktadır. Onun bu konudaki düşünceleri giriş ve üç bölümde ele alınmıştır. Giriş kısmında lütuf kavramı, ahlak felsefesindeki karşılığı olarak görülebilecek inayet kavramı ile mukayese edilerek ele alınmıştır.

Birinci bölümde, lütuf teorisinin dayandığı düşünsel arka plana işaret edilmiştir. Bu doğrultuda, Mu’tezile’nin adalet ilkesi kapsamında değerlendirilen kudret, irade, eylem ve bilgi konularına Allah ve insan açısından değinilmiştir. Kadı’ya göre Allah’tan insana ulaşan bir yardım olarak lütuf kavramı kudret, irade, bilgi gibi dinamikler dikkate alınarak ele alınabilir.

İkinci bölümde, lütuf kavramının terminolojik ve problematik çerçevesi belirlenmeye çalışılmıştır. Bu şekilde Kadı’nın kavrama getirdiği açılımın sınırlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Kadı’ya göre lütuf teklife ilişkin konular için geçerlidir, teklif ise kişinin en başta özgür seçimini esas almaktadır. Allah’ın teklife muhatap kıldığı insana yardım etmesi vaciptir. Ancak buradaki vucubiyet ahlaki bir değer taşır.

Üçüncü bölümde, Kadı’nın lütuf teorisiyle temellendirmek istediği konulara değinilmiştir. Bu bağlamda kötülük problemi, şeriat, nübüvvet ve bilgi gibi konulara yer verilmiş ve Kadı’nın bunları lütuf ile nasıl temellendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Kadı’ya göre, Allah tarafından gelen elemeler lütuftur. Şeriat, nübüvvet ve bilgi, iyiyi seçmeye yaklaştıran nitelikleriyle lütuftur.

ABSTRACT

Mahsum Aytepe, “The Theory of Lutf in Qadi ‘Abd al-Jabbar”,

Institute of Social Science of Ankara University, PhD thesis,

Supervisor: Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr.

This study deals with Qadi ‘Abd al-Jabbar ideas which he developed the context of the concept of grace (lutf). His thoughts on this subject are discussed in the introduction and three chapters. The concept of grace in the introduction, has been argued by comparison with the concept of providence as the same meaning in moral philosophy.

In the first part, the theoretical background based on theory of grace has been clarified. In this context, the power, will, action and knowledge according to God and man which are assessed in the context of the principles of justice of Mu’tazilite have been concerned. According to Qadi, the concept of grace as God’s help to people could argue by taking into consideration the dynamics of power, will and knowledge.

In the second part, terminological and problematic frame of the concept of grace is discussed. In this way, to the limits of expansion concept Qadi has brought have been attained.

According to Qadi, grace is effective which is related to the issues and obligation is based on the free choice of the people. God must help the people who is objected to obligation. But in here the necessity carries moral values.

In the third part, issues Qadi intends to substantiate the theory of grace are argued. In this context, issues are discussed such as problem of evil, sharia, prophecy

and knowledge and it is indicated how Qadi founden by grace. According to Qadi, the pain from God is grace. Sharia, probhecy and knowledge are grace with the qualities which makes the people closer to googness.

BİBLİYOGRAFYA

Abdûlbakî, Muhammed Fuâd, *el-Mü'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübü'l-Misriyye, Kahire, ts.

Abdülcebbâr, Kadı, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut, 2012. (14 cilt)

_____, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*, Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, ts., s. 135-350.

_____, “el-Muhtasar fî usûli'dîn”, *Resâil fî't-tevhid ve'l-adl*, thk. Muhammed Ammare, Dârü's-Şurûk, 2. baskı, Kahire, 1988.

_____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire, h.1185, C. 1-2.

_____, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire, 1996.

_____, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut, ts.

Abdülhamid, İrfan, “Cebriye”, *DİA*, VII, İstanbul, 1993, s. 205-208.

Abrahamov, Binyamin, “Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (Lutf)”, *Jerusâlem Studies in Arabicand Islâm* 16 (1993), p. 41-57.

_____, “Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi”, *MÜİFD*, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, 40 (2011/1), s.187-200.

_____, “Gazali'nin Nedensellik Teorisi”, Çev. Yaşar Türkben, *e-Makâlât, Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), s. 115-141

_____, “Akılcılığın Temelleri”, *Kelam Araştırmaları*, Çev. Fethi Kerim Kazanç, 1: 2 (2003), s.137-154.

_____, *İslâm Kelâmı*, çev. Emine Buket Sağlam, İnsan Yay., İstanbul, 2010.

Acar, Rahim, “Allah’ın cüz’leri bilmesi: Klasik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sayı, 20 (2006/1), s. 99-118.

Açıköz, H. Mustafa, *Sağduyu Eylem Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997.

Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi*, Elis Yay., Ankara, 2007.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİFY, Ankara, 1985.

Altunya, Hülya, *Kadı Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, SDÜİF, Sos. Bil. Enst., İsparta, 2009.

Alûsî, Mahmud, *Ruhü’l-meânî*, Darü’l-İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, C. 7.

Ammara, Muhammed, *Mu’tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Ter. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İstanbul, 1998.

Amîdî, Seyfüddîn, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’-d-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü’l-Kütüb ve’l-Vesâik, 2.baskı, Kahire, 2004, II.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2.baskı, İstanbul, 2009.

_____, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010.

Askerî, Ebu Hilâl, *Arap Dili’nde ve Kur’ân’da Farklar Sözlüğü*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul, 2009.

Aristoteles, *Nikomakhosa’a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay., 2.baskı, .Ankara, 2009.

Atay, Hüseyin, “Fârâbî’nin Yaratılış Nazariyesi”, *Diyanet Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 3, 1977, s. 142-147.

_____, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, AÜİFY, ts.

_____, “Gazalî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları*, 1:2 (2003), s. 3-48.

Augustinus, *İtirafı*, Kabalcı Yay., Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2010.

Aquinas, St. Thomas, *Of God And His Creatures*, Burnes & Oates, London, 2000, C. 3/2.

Avva, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-fikr'l-hür*, neşr., el-Ehalî, Dimaşk, ts.

Ay, Mahmut, “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, s. 140-173.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları. 7.baskı.

_____, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY., Ankara, 1991

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000.

Aytepe, Mahsum, “Kelamcıların Problemleri Ele Alışında ‘Çevre’ Unsurlarının Etkisi: ‘Elem Problemi Örneği’”, *Kelam Araştırmaları*, 12:2 (2014), ss. 363-374.

Bağdadî, Abdulkahir, *Usûli'd-dîn*, Thk. Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

_____, *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Mahmud Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire, ts.

Bakıllani, Ebu Bekr b. Muhammed, *et-Temhîd fî'r-reddi alâ'l-Mülhide ve'r-Râfida ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Thk. İmadüddin Muhammed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.

Başoğlu, Tuncay, “Sebr ve Taksim”, *DİA*, İstanbul, 2009, C. 36, s: 255-256.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Beyaz Kule, Ankara, 2008.

Bedevisi, Abdurrahman *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut, 1997.

Beğavî, Muhammed el-Hüseyin bin Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl* thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Darü'l-Tabiâh, 1997, C. 3.

Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), neşr: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus, ts., s. 61-119.

Beydâvî, Kadî Nâsirüddîn, *Tavâli'ül-envâr min metâli'il inzâr*, thk. Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1991.

Beyhâkî, Ebi Bekr Ahmed el-Hüseyin, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât*, thk. Muhammed el-Haşidî, Mektebetü's-Sevâdî, 1991, C. 1.

Breton, David le, *Acının Antropolojisi*, Çev. İsmail Yerguz, Sel Yay., İstanbul, 2005.

Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II, Çev. Hulusi Arslan, (2002), sayı: 4, s. 235-249.

Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, C. 23, İstanbul, s. 134-136.

Burke, Edmund, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, Çev. M. Barış Gümüşbaş, BilgeSu Yay., Ankara, 2008.

Câbirî, M. Âbid, *Kur'ân'a Giriş*, Mana Yay., 2.baskı, 2011, İstanbul.

_____, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Kitabevi, 3.baskı, İstanbul, 2001.

Cahiz, *Kitâbü'l-hayevan*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahiz, 1965, I.

Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1974,

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay., 2. baskı, Ankara, 1997.

Cihâmî, Cirar, *Mevsuâtü mustalahâti İbn Sîna*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2004.

Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, Thk. Muhammed Yusuf, Abdulmun'îm Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.

_____, “Lütuf” md., *DİA*, Ankara, 2003. C. 27, s. 239-241.

Cengiz, Yunus, *Kadı Abdülcebbar'ın Eylem Teorisi*, Düşün Yay., İstanbul, 2012.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

Dağ, Mehmet, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *OMÜİFD*, sayı: 14-15, 2003, Samsun, s. 17-87.

Davies, Brian *Din Felsefesine Giriş*, Ter. Fatih Taştan, Paradigma Yay., İstanbul, 2011.

Davud, Abdü'l-Bari Muhammed, *el-İrade 'İnde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâire*, Darü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, ts.

De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., 4.baskı, İstanbul, 2004.

Deniz, Gürbüz, “İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara, 2013, s. 75-100.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Say Yay., Çev. Mesut Akın, 12. baskı, İstanbul, 2010.

Dhanani, Alnoor, “Abdal Jabbar”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Vol, I, s. 3-5.

Dönmez, İbrahim Kâfî, “İllet”, *DİA*, İstanbul, 2000, C. 22, s. 117-120.

Doğan, Bilal, *Hristiyanlıkta Asli Günah Doktrini*, UÜ. Sos. Bil. Ens. Basılmamış doktora tezi.

Düzgün, Şaban Ali, “Ontolojik Egemenlikten Egemenliğin Ontolojisine”, *Kelam Araştırmaları*, 6: 2 (2008), s. 15, ss. 11-16.

_____, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara, 2012.

_____, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998.

_____, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ankara, 2012.

Duğaym, Semih, *Felsefetü'l-kuder fî fikri'l-Mu'tezile*, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 3.baskı, Beyrut, 1992.

Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Tarihü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1990.

Emin, Ahmed, *Düha'l- İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7.baskı, Kahire, 2001, C. 3.

_____, *Fecrü'l-İslâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1933.

Ebü Rîde, Abdu'l-Hadî, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, Kahire, 1989.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., Ter. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, 5. baskı, İstanbul, 1999, C. 1.

Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1990, C. 1-2.

_____, *el-İbâne an usuli'd-diyâne*, Daru İbni Zeydûn, Beyrut, ts.

_____, *Kitabü'l-Luma' fî Reddi 'ala Ehli'z-Zayğ ve'l Bida'*, nşr ve ing. trc: R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1953.

Ess, Josef Van, “Mu'tazilah”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, 9, s. 6327-6325.

Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara, 2013.

Fahri, Macid, *İslâm Ahlak Teorileri*, Litera Yay., Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul, 2004.

Falih, Abdullah Amir, *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Abika, Riyad, 1997.

Fârâbî, Ebi Nasr, *el-Cem'u beyne re'yi'l-hakîmeyn*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996.

_____, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1994.

_____, *Medinetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, M.E.B., Ankara, 2001.

_____, *Kitâbü'l-mille*, Dârü'l-Meşrik, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 2.baskı, 1991.

Farukî, İsmail R., *Tevhîd*, Çev. Dilaver Yıldırım, Latif Boyacı, İnsan Yay., 4.baskı, İstanbul, 2006.

Fazlıoğlu, İhsan, "İslâm medeniyetine ilişkin bir kavram okuması: 'İlmu'd-dünyâ ve 'İlmu'd-dîn", *Divan*, 1996/2, s. 217-224.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara Okulu, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1998.

Fîrûzâbâdi, Muhammed Ya'kûb, *Kâmûsü'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, 8.baskı, Beyrut, 2005.

Garabe, Hammude, *İbn Sînâ beyne-dîn ve'l-felsefe*, Kahire, 1948.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammd b. Muhammed b. Ahmed, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, 8. Baskı, Kahire, 1972.

_____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay, Nur Matbaası, Ankara, 1962.

_____, *el- Hikmetu fî mahlûkâtillâhi*, thk. Muhammed Reşid Kubbânî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1978.

_____, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Cemil Salibâ, Kâmil İyâd, 7.baskı, Dârü'l-Endülüs, Beyrut, 1967.

Gilson, Etienne, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, Çev. Mehmet Aydın, *AÜİFD*, cilt 29, sayı 1, 1987, s.107-125.

Gimaret, Daniel, “Mu’tazıla”, *The Encyclopedia of İslâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill, 1993. Vol. 7, s. 783-793.

Giritli Sırrı Paşa, *Şerhü'l-akâid Tercümesi*, Rusçuk, 1292. C. 2.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 23. baskı, 2012, İstanbul.

Gölcük Şerafeddin -Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 4. baskı, Konya, 1998.

Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV, 1997, Ankara.

Griffin, David Ray, *God and Religion in the Postmodern World*, State University of New York Press, Albany, 1989.

Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.

_____, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 5, sayı: 3, 1991, s. 194-207.

Hacıbenoğlu, İ. Latif -Hülya Altunya-Yunus Emre Akbay-Saliha Keleş, “İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013 Güz, sayı: 16, s. 41-61.

Hanefi, Hasan, *Mevsuatü'l-hadâretü'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1995, C. 2.

_____, *Mine'l-akîde ile's-savra*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut, 1988, I.

_____, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, *AÜİFD*, Çev. M. Sait Yazıcıoğlu, 1979, Ankara, C. 23, s. 505-531.

Hasker, William, “İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi”, Çev. Fehrullah Terkan, *AÜİFD*, 53: 1 (2012), s. 183-198.

Hayyât, Abdurrahîm bin Muhammed, *Kitâbü'l-intisâr*, thk. Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut, 1993.

Hayyûn, Raşîd, *Mu'tezile el-Basra ve Bağdad*, Darü'l-Hikme, Beyrut, 1997.

Heller, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. A. Yılmaz-K. Tütüncü-E. Demirel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.

Heemskerck, Margaretha T., *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, Brill, Leiden-Boston, 2000.

Hifâzî, Abdulkâdir, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa*, Daru'l-Endülüs el-Hadra, Cidde, 2000.

Hillî, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf, *Kitâbü'l-elfeyn*, Kum, 1431.

Hourani, George F., *Reason And Tradition in Islâmic Ethics*, Cambridge University Press, 1985.

_____, *Islâmic Rationalism, the Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *DİA*, 2000, İstanbul, C. 21, s. 477-478.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yay., Ankara, 2009.

_____, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979.

Hüseyin İmam Yahya, *Resâilü'l-adl*, thk. Muhammed Ammara, Dârü's-Şurûk, Kahire, II.

Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri, Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sayı, 33, ss. 91-99.

İşık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara, 1980.

İbn Emîr el-Hac, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Cemal Abdunnasır Abdü'l-Mun'im, Dârüs-Selâm, Kahire, 2010.

İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, 1996.

İbn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endülüsî ez-Zahirî, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l Cîl, 2. baskı, Beyrut, C. III., 1996.

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Matbaatu Câmia, Ankara, 1972.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineverî, *el-Meârif*, thk. Servet Akâşe, 4.baskı, Dârü'l-Meârif, Kahire.

İcî, Aduddin Abdurrahman Ahmed, *el-Mevâkıf, fî ilmi'l kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

İbn Manzur, Ebü'l-Fadl, *Lisanü'l-arab*, Darü'l-Mearif, Kahire, C. 36.

İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut, 1962, C. 1.

_____, *el-Mecmû fî'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben & Daniel Gimaret, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1981, C. 2.

_____, *el-Mecmû' fî'l-muhît-bi't-teklîf*, nşr. Jan Peters, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1986, C. 3.

_____, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, thk. Ma'hadü'l-İlmî, Beyrut, 2009, C. 1-2.

İbn Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist*, thk. Rza Teceddüd, Tahran, 1971.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Tehâfütü't-tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya, Dârü'l-Meârif, Kahire, 1965, II.

İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, Dirâsâtü'l-Vahdetü'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ (Metafizik II)*, Litera Yay., Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2005, İstanbul.

_____, *el-İşârât ve't-tenbîhât (İlâhiyyât)*, thk. Süleyman Dünya, 3.baskı, Kahire, ts., Dârü'l Meârif, C. 3.

_____, *Kitâbü'n-necât*, Takdim: Macit Fahri, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1982.

_____, *el-Mebde' ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nurani, Tahran, h.1343.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, Çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999.

İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlanî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara, ts.

Ka'bî, *el-Makâlât*, thk. Fuad Seyyid, (*Fadlu'l-i'tizâl* içinde), Tunus.

Kant, İmmanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.

_____, *Religion Within The Boundary Of Pure Reason*, translated by J. W. Semple, Edinburgh.

Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, İstanbul, 2009, C. 37.

_____, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 2003, İstanbul.

_____, *Kindî Felsefî Risâleler*, Klasik Yay., İstanbul, 2002.

Kayıkçı, Halil, *Augustinus'un Bilgi Anlayışı*, AÜİF. Sos. Bilm. Esnt., Basılmamış doktora tezi.

Kazanç, Fethi Kerim, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları*, 6: 1 (2008), s. 77-106.

Kavşut, M. Sait, “İnsan: Teolojik Antropoloji”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011.

Kıfî, Cemaleddin Ali b. Yusuf (Şeybanî), *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-ulemâ*, Dârü'l-Kütübü'l-Hadiviye, Mısır, H. 1326.

Kılıç, Cevdet, “Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları*, 7:1 (Ocak 2009), s. 44, ss. 39-56.

Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*. çev: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi, 4.baskı, İstanbul, 2008.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul, 2011.

Kocabaş, Şakir, “İslâmî Epistemoloji Üzerine”, *Dîvân*, 1996/1, s. 159-164.

_____, “İslâm ve Bilim”, *Dîvân*, 1.Kur'ân Haftası (Kur'ân Sempozyumu), 1995, Ankara, s. 268-277.

Macdonald, Duncan B., M.A., B.D., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.

Macit, Nadim, “Teolojik Dilin İmkânı Üzerine”, *Gazi Üniv. Çorum İl. Fak. Der.*, 2002/I, 1-36.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Neş: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2005, C. 1.

_____, *Kitabüt-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul.

McDermott, Martin J., the Tehology of al-shaikh al-Mufid, Dar el-Machreq, Beyrut, 1986.

Medkûr, İbrahim, *el-Mü'cemu'l-felsefî*, el-Hey'etu'l-Âmme, Kahire, 1983.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11.baskı, İstanbul, 2008.

Mennâî, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-akâdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar, 1992.

Meşkûr, Cevâd, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Çev. M. Söylemez-M. Ümit-C. Hakyetmez, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., Çev. Salih Şaban, İstanbul, 2000.

Milton, John, *Paradise Lost*, edited by A. W. Verity, M.A., Cambridge: at the University Press, 1910, kitap I.

Murtazâ, Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el- (v.436.), *eş-Şaî fi'l-imâme*, thk. Abdü'z-Zehrâî el-Hüseynî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1986, I-IV.

_____, *Resâilu Şerif el-Murtaza*, Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum, Hicri, 1405, C. III.

_____, *Emâlî*, Neşr. Ahmed Tacî el-Cemâlî-M. Emin el-Hancî, Matbaatü's-Saade, Mısır, 1907, C. 1.

Murtazâ, Ahmed bin Yahya, *Kitabu Tabakâtü'l-Mu'tezile*, neş: Susanna Diwald-Wilzer, 2.baskı, Beyrut, 1987.

Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabü'l-kalâid fi tashihi'l-akâid*, thk. A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrık, Beyrut, 1985.

_____, *el-Münye ve'l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali, 1985.

Mutahhari, Murtaza, *Adl-i İlâhî*, Çev: Hüseyin Hatemi, Kevser Yay., İstanbul, 2005.

Nabi, Mohammed Noor, “Plotinus ve İbni Sina’nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, *Atatürk ÜİFD*, Çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, sayı: 33, Erzurum 2010, s. 221-227.

Nesefî, Ebû'l-Mü'în, *Tabsıratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara, 2003, C. 2.

_____, *Bahru'l-keîâm*, thk. Muhammed Salih el-Ferfûr, Mektebetu Daru'l-Ferfûr, 2. Baskı, Dımaşk, 2000.

_____, *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Hasan Ahmed, Bederşin, 1986.

Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, C. 2., 1999.

Nîsâbü'rî, Ebî Reşîd, *el-Mesâil fi'l- hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. M'an Ziyade-Rıdvân Seyyid, Ma'hedu'l-Enmâu'l-Arabî, Beyrut, 1979.

Nîsâbü'rî, Ebî Saîd, *el-Ganiyye fi usûli'd-dîn*, Kütübü Arabiye, ts.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Nilüfer Yay., Ter. Murat Demir, Ankara, 2010.

Onat, Hasan, “Şiî İmâmet Nazariyesi”, *AÜİFD*, C. XXXII, (1992) s. 94, s. 89-110.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001.

Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü't-teklîf*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1971

Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., 2.baskı, Ankara, 2005.

_____, *Klasik Mantık*, AÜİFY., 5.baskı, Ankara, 1986.

Özcan, Zeki, “Augustinus Doktrini Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *UÜİFD.*, sayı: 4, C. 4, 1992, s. 201-215.

Özlem, Doğan, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2010.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yay., İstanbul, 2001.

Paul Janet-Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, ter. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûli'd-dîn*, thk. H. Peter Linss, Mektebetü'l-Ezheriye, Kahire, 2003.

Peker, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *UÜİFD*. C:17, sayı: 1, 2008, ss, 157-156.

Pierre Debray-Ritzen, *Freud Skolastiği*, Ter. A. Fikret Gödemir-A. Çetin Ertürk, TDV, Ankara, 1991.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yay., İstanbul, 2008.

Plotinus, *Dokuzluklar (Enneades)*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Aktüel, İstanbul, 2006.

Rahbar, Daud, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill, 1960.

Ramazan, Muhammed Neccar, *Usûlu'd-dîn 'inde'l-imâm et-Tâberî*, Dârü'l-Keyân, Riyad, 2005.

Râvî, Abdü's-Settâr, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1980.

_____, *Sevretü'l-Akl*, Darü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat, 1986.

Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987, C. 3.

_____, *Mefatihü'l-ğayb*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981, C.13.

_____, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, AÜİFY, 1978.

Reçber, M. Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 13, sayı: 2, 2000, s.203-208.

Routledge, MahaElkaisy –Friemuth, *God and Humans in Islâmic Thought, ‘Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali’*, New York, 2006.

Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., 8.baskı, Ankara, 2005.

Scheler, Max, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, BilgeSu Yay., çev. Harun Tepe, Ankara, 2012.

Schwarz, Michael, “Mu’tezilî Kelâm’da İlçâ’ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar”, *UÜİFD*, Çev. Orhan Ş. Koloğlu, C. 13, sayı:1, 2004, s. 264-265.

Sinanoğlu, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, C. 36, İstanbul, 2009, s. 521-522.

Sönmez, Vecihi, “Mu’tezile’nin Eş’arî’nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler”, *DÜİFD*, cilt: X, sayı: 2, Diyarbakır, 2008, s. 123-141.

_____, “Mu’tezile’ye Göre İnsan ve Fiillerindeki Nedensellik”, *Araşan Sos. Bil. Ens. İlmi Dergisi*, Bışkek, 2009, s.211-227.

Subhi, Ahmed Mahmud, *Felsefetü’l-ahlâkiyye*, fi’l-Fikri’l-İslâmî, Darü’l-Meârif, Kahire, 2002.

_____, *fi İlmi’l-keâm (el-Mu’tezile)*, Dârü’n-Nahdatü’l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut, 1985, C. 1.

Sunar, Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, AÜFY, Ankara, ts.

Şehristanî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve’n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, Dârü’l Ma’rife, Beyrut, 3.baskı, 1993.

_____, *Nihâyetü’l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts.

Şeker, Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi”, *MÜİFD*, 42 (2012/1), 5-46.

Seyyid, Muhammed Salih Muhammed, *el-Hayr ve 'ş-şer inde'l-Kadi Abdülcebbar*, Darü'l-Kuba, Kahire, 1998.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh, *Evâilî'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413.

Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-'akâid (İslâm Akâidi)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2.baskı, İstanbul, 1982.

_____, *Şerhü'l-makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, C. 4, Beyrut, 1998.

Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsuatu keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, Mektebetu Lübnan, 1996, C. 1.

Tarakçı, Muhammet, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enst., Bursa, 2005.

Terkan, Fehrullah, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'îyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, 2008, İstanbul, s. 345-356.

Topaloğlu, Aydın, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *MÜİFD*, 27 (2004/2), s: 105-119.

Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı vâcib)*, DİB, 11.baskı, Ankara, 2012.

Turhan, Kasım, "İnâyet", *DİA*, C. 22, s. 265-266.

Tûsî, Nasîreddîn, *Tecrîdî'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rîfetü'l-Camiyye, İskenderiye, 1996.

Türker, Ömer, "İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmalar Dergisi*, sayı, 17, 2007, s. 1-24.

Uludağ, Süleyman, "Havâtır", *DİA*, İstanbul, 1996, C. 16, s. 526.

Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sina’nın Din Felsefesi”, *AÜİFD.*, 1195, C. 4, sayı: I-II, 1955, s. 81-94.

Ünverdi, Veysi, *Kadı Abdülcebbar’da İrâde*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., basılmamış doktora tezi, 2012.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul, 1996.

_____, *Islamic Philosophy And Theology*, Edinburgh University Press, Second Edition, Edinburgh, 1985.

_____, *İslâmi Tetkikler (İslâm Felsefesi ve Kelâmı)*, W. Montgomery Watt, Çev. Süleyman Ateş, AÜİFDY, Ankara, ts.

Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İz Yay., 3.baskı, İstanbul, 2001.

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, seC. imp., New York, 1965.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Havâtır”, *DİA*, İstanbul, 1996, C. 16, s. 523-526.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim Yay., İstanbul, 1992, C. 8.

Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İFAV, 3.baskı, İstanbul, 1997.

Yusuf, Hanim İbrahim, *Aslû’l-adl inde’l-Mu’tazile*, Darü’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, 1993.

Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyin, *Tâcü’l-‘arûs*, thk. Mustafa Hicâzî, et-Türâsü’l-Arabî, Kuveyt, 1987, C. 6, 16.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, İz Yay., Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.

Zemahşerî, Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud Bin Ömer, *el-Keşşâf*, thk. Ahmed Abdü’l-Mevcud, Muhammed Muavvid, Mektebetü’l-Abikan, Riyad, 1998, C. 3.