T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

KÂDI ABDÜLCEBBAR'DA ASLAH TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

DÜNDAR AKICI

İstanbul-2018

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELÂM BİLİM DALI

KÂDI ABDÜLCEBBAR'DA ASLAH TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

DÜNDAR AKICI

DANIŞMAN: PROF. DR. HÜLYA ALPER

İstanbul-2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi DÜNDAR AKICI'nın KÂDI ABDÜLCEBBAR'DA ASLAH TEORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.04.2018 tarih ve 2018-11/17 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 14/05/2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HÜLYA ALPER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. METİN YURDAGÜR	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ORHAN ŞENER KOLOĞLU	

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Dündar AKICI

Ana Bilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri

Bilim Dalı: Kelâm

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hülya ALPER

Tez Türü ve Tarihi: Yüksek Lisans, Mayıs 2018

Anahtar Kelimeler: Mu‘tezile, Kâdı Abdülcebbâr, ilâhî fiiller, salâh, aslah

ÖZET

İslâm düşüncesinin teşekkül ettiği ilk yıllarda, aklın Mu‘tezile tarafından belirleyici bir referans olarak kabul edilmesi, zamanla ortaya çıkan problemleri çözme noktasında birtakım farklılıklara zemin hazırlamıştır. Üstelik farklılık sadece diğer kelâmî ekollerle sınırlı kalmayıp Mu‘tezile ekolü içinde de kendisini göstermiştir. Şüphesiz bu hususlardan biri de ilâhî adâletin gereği olarak en iyi ve en faydalı olanı yaratmanın Allah Teâlâ’ya zorunlu olduğunu ifade eden aslah problemidir. Aslah kavramı bir yönüyle ilâhî fiillerin temel niteliği olan adâlet sıfatıyla, diğer yönüyle ise ilâhî zâta birtakım zorunluluklar yükleyen vücûb ‘alellah düşüncesiyle yakın ilişki içerisindedir. Bütün ilâhî fiillerin âdil ve dolayısıyla hasen olduğu şeklindeki kabul, yaratılan her şeyin iyi ve faydalı olmasını gerekli görmektedir. Böylece Mu‘tezilî düşünce, ilâhî fiillerin ahlâkî bir karaktere sahip olduğunu temellendirmiş olmaktadır.

Mu‘tezilî düşünce geleneğinin ilke ve esaslarına ulaşma hususunda temel referans olarak kabul edilen Kâdı Abdülcebbâr (v. 415/1025), içerisinde yetiştiği bu ekolün aslah konusundaki farklılıklarını ayrıntılarıyla bilme imkânına da sahip olmuştur. Kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini toplu bir şekilde ele alıp yorumlaması yönüyle onun aslaha ilişkin değerlendirmeleri oldukça önem taşımaktadır. Nitekim bu çalışma, aslah kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını göstermenin yanında Kâdı Abdülcebbâr’ın aslah yorumunu ilgili kavramlarla olan ilişkisi çerçevesinde sunmayı amaçlamaktadır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname: Dündar AKICI

Field: Basic Islamic Sciences

Programme: Kalam

Supervisor: Professor Hülya ALPER

Degree and Date: Master, May 2018

Keywords: Mu‘tazila, Qadi ‘Abd al-Jabbar, divine acts, salah, aslah

ABSTRACT

In the first years of Islamic thought, accepting the mind as a decisive reference by Mu‘tazila, prepare the ground for a number of differences at the point of solving the problems that arise in time. Moreover, these differences are not only between Mu‘tazila and the other theological schools but also appeared in the Mu'tazila school. Of course, one of these differences it is the problem of aslah which means that it is imperative for God to create the best and most useful thing as the requirement of divine justice. The problem of aslah is in a close relation with the idea of justice which is the basic character of the divine acts and the other hand in a close connection with the thought of “vücûb ‘alellah” which imposes a certain necessity on God. The acceptance of all divine acts as fair and therefoe good, requires that everything was created to be good and useful. Thus, it is based on the fact that divine acts have a moral character.

Qadi ‘Abd al-Jabbar who is accepted as the basic reference for the principles of Mu'tazilî thought tradition, he also had the opportunity to know the basic differences in the Mu'tazilî school about the problem of aslah. Because of he was evaluating the views of the scholars who lived before him, his comments about aslah are very important. In this study will be used the meanings of aslah and explain Qadi ‘Abd al-Jabbar’s thought about aslah in the context of related concepts.

ÖNSÖZ

Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah anlayışını, ilâhî sıfatların tezâhürlerini görme imkânı bulduğumuz Allah-insan ilişkisi bağlamında ele almayı amaçladığımız bu çalışmamızda, Mu'tezilî kelâm geleneği içerisinde aslah kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını göstermenin yanında, Kâdı'nın düşünce sisteminde aslahın nasıl bir konum kazandığı, ilgili kavramlar çerçevesinde ele alınmaktadır.

Çalışmamız giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde aslahın problemleşmesi süreci tespit edilip, klasik kelâmdaki yeri ele alınmakta, bu doğrultuda kelâmî ekollerin aslaha yönelik farklı yorumlarına da yer verilmektedir. Aslahın Mu'tezilî düşünce yapısındaki yeri Basra ve Bağdat ekollerine göre değerlendirilirken, Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri de çeşitli açılardan ele alınmaktadır. Ayrıca bu bölümde Şîa'nın aslah ile imâmet arasında kurduğu ilişki üzerinde durulmaktadır. Böylece konumuzun farklı düşünce yapılarında karşılık geldiği alanlara yönelik genel bir kanâatin oluşması amaçlanmaktadır.

İkinci bölümde ise salâh ve aslahın tanımları yapılarak Kâdı Abdülcebbâr'ın bu konudaki eleştirilerinden hareketle, onun kendisinden önceki Mu'tezilî düşünürlerden farklı bir aslah anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Sonrasında ise onun aslah tanımı üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır.

Üçüncü bölüm Kâdı'nın aslah düşüncesinin temelleri ve aslahla ilişkili kavramlardan oluşmaktadır. Bu bölümde aslaha temel olması açısından fiil ve fiilin kısımları ele alınmakta, böylece aslahın hangi fiil kategorisinde yer aldığının tespitine çalışılmaktadır. Ayrıca Allah'ın kabîh fiilde bulunmayacağı noktasında Kâdı Abdülcebbâr'ın değerlendirmeleri de bu bölümde yer almaktadır. Yine aslahla ilişkili kavramların başında gelen vücûb 'allellah, teklîf ve lutuf konuları, araştırmamız çerçevesinde işlenmektedir. Bir bakıma ikinci bölümde işlenen Kâdı'nın aslah anlayışı, üçüncü bölümde temellendirilmektedir.

Söz konusu üç bölümden sonra Kâdı Abdülcebbâr'ın düşünce yapısında aslahın konumuna dair genel bir değerlendirme yapılarak çalışmamız sonuçlandırılmaktadır.

Çalışmanın içerik ve üslûp olarak olgunlaşmasında kendisinin ilgi, öneri ve katkıları bulunan, her aşamasında desteğini yanımda hissettiğim pek saygıdeğer hocam Prof. Dr. Hülya Alper'e en derin şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışmamı okuyarak ilmî katkılarda bulunan muhterem hocalarım Prof. Dr. Metin Yurdagür ve Doç. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na, gösterdikleri ilgiden ötürü teşekkürü borç bilirim.

Gayret bizden, başarı Yüce Allah'tandır.

Dündar AKICI

Üsküdar / 2018

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER ..... **I**

ÖZET ..... **I**

GENERAL INFORMATION ..... **II**

ABSTRACT ..... **II**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ

I.ÇALIŞMANIN KONUSU ve ÖNEMİ **10**

II.ÇALIŞMANIN AMACI ve METODU **11**

III.ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI **13**

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂDI ABDÜLCEBBÂR ÖNCESİ KELÂM DÜŞÜNCESİNDE SALÂH-ASLAH TARTIŞMALARI

I.PROBLEME GİRİŞ **16**

II.PROBLEME DAİR YORUMLAR ve GÖRÜŞ AYRILIKLARI **20**

1.MU'TEZİLÎ YORUM **21**

1.1.Basra Ekolü **24**

1.2.Bağdat Ekolü **30**

2.MÂTÜRÎDÎ YORUM **32**

3.EŞ'ARÎ YORUM **36**

4.ŞİÎ YORUM **40**

İKİNCİ BÖLÜM

TEKLÎFİN ZORUNLU BİR SONUCU OLARAK LUTFUN TEMEL VASFI: ASLAH

1.SALÂH ve ASLAHIN TANIMI 44

2.ASHÂBÜ'L-ASLAH ve YAKLAŞIMI 45

3.ASHÂBÜ'L-LUTUF ve YAKLAŞIMI 47

4.KÂDI ABDÜLCEBBÂR'IN MUTLAK ASLAHA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ 48

5.KÂDI ABDÜLCEBBÂR'IN ASLAH TANIMI 54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ASLAH FİKRİNİN TEMELLERİ ve BUNUNLA İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

I.ASLAH FİKRİNİN TEMELLERİ 58

1.FİİL 64

1.1.FİİLİN TANIMI VE NİTELİKLERİ 64

1.1.1.Fiilin Tanımı 64

1.1.2.Fiilin Nitelikleri 65

1.1.2.1.Niteliğin Hakîkati Olarak Fayda ve Zarar 67

1.1.2.1.1.Fayda 68

1.1.2.1.2.Zarar 71

1.2.FİİLİN KISIMLARI 74

1.2.1.Varlığı Üzerine Zâit Bir Sıfatı Olmayan Fiiller 75

1.2.2.Varlığı Üzerine Zâit Sıfatı Olan Fiiller 75

1.2.2.1.Hasen 76

1.2.2.1.1.Mübâh 77

1.2.2.1.2.Mendûb ve Tefaddül 78

1.2.2.1.3.Vâcip 79
1.2.2.2.Kabîh 82
1.2.2.2.1.Kabîh Fiilin İlâhî Sıfatlarla İlişkisi 84
II.ASLAH FİKRİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR 87
1.VÜCÛB ‘ALELLAH 87
1.2.İlâhî Fiillerin Vücûbla Vasıflanması 87
2.TEKLÎF 92
2.1.Teklîfin Tanımı 92
2.3.Teklîfî Bildirimin Gerçekleşmesi 95
2.4.Teklîfin Gâyesi 98
2.5.Aslahla İlişkisi Bakımından Teklîfin Gerektirdiği Fiillerin Niteliği 101
3.LUTUF 104
3.1.Lutfun Tanımı ve Özellikleri 105
3.2.Aslah Olması Bakımından Lutfun Zorunluluğu 109
4.ELEMLER ve İVAZ 114
4.1.Elemler 114
4.2.Elemin Hasen Oluşu 114
4.3.İvaz 118

SONUÇ 123
KAYNAKÇA 127

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.mlf.	: aynı müellif
b.	: bin
bk.	: bakınız
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	: hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
m.ö.	: mîlattan önce
nşr.	: neşreden
t.y.	: tarih yok
v.	: vefât tarihi
s.	: sayfa

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU ve ÖNEMİ

Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve yarattığı varlıklarla ilişkisini konu edinen Kelâm ilmi, kullandığı dili, temsil ettiği düşünce sistemi üzerine kurmaya ihtiyaç duymaktadır. Tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan meselelerin anlaşılması noktasında yapılan tartışmalar zamanla kelâmî dile bir karakter kazandırmıştır. Fakat kelâmî ekoller arasındaki anlayış farklılıkları, kullandıkları dilin de ekollere göre farklılık arz etmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle ilâhî sıfatlar ve sıfatlara ilişkin hususlarda kullandıkları dil, birçok açıdan eksik ve yanlış anlaşılmalara zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile ekolünün beş temel esasından biri olan adâlet, ilâhî fiillerin temel niteliği olarak kabul edilmektedir. Adâlet ilkesinin bir sonucu olarak söz konusu edilen temel tartışmalardan birisi ise vücûb 'alellah gereği Allah'a zorunlu görülen salâh-aslah meselesidir. Allah'ın diğer varlıklarla arasındaki ilişkinin adâlet esasıyla uyum içerisinde gerçekleşmesi, Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu bir noktadır. Birtakım fiillerin Allah'a zorunlu olduğunu ifade eden vücûb 'alellah kavramı, zorunluluğun Allah hakkında nasıl söz konusu edilebileceği noktasında diğer kelâmî ekoller tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet ekolüne mensup kelâmcılar, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'ya zorunluluk yüklemesinin kudret ve irâde sıfatlarına sınırlama getireceği endişesiyle, vücûbiyetin Allah hakkında söz konusu olamayacağını savunmaktadırlar. Nitekim bu hususstaki anlayış farklılığının sebeplerinden biri de ilâhî sıfatlara ve vâcib kavramına verilen anlamın ve bu anlamın ifade biçimi olan kelâmî dilin ekollere göre değişiklik göstermesidir.

Çalışmamızın temel konusu olan aslah problemi, Mu'tezile tarafından vücûb 'alellah kapsamında Allah'a vâcip görülen fiillerden bir kısmını ifade etmektedir. Bu noktada aslah kavramı, en iyiyi yaratmanın mutlak bir zorunlulukla Allah'a yüklendiği anlayışı temsil etmektedir. Allah'a, dinî ve dünyevî her alanda en iyi olanı yapmaktan başka seçenek bırakmayan bu düşünce, ilâhî sıfatlara yönelik birtakım çıkmazlara sebebiyet vermekle kalmayıp sıfatların birbirleriyle çeliştiği sonucunu doğurmaktadır.

Açık bir şekilde Allah Teâlâ'ya hem sınırlama getirip hem de zorunluluk yüklediği görülen ve özellikle Bağdat Mu'tezilesi tarafından öne sürülen bu anlayış, Mu'tezile ekolü içerisinde derin tartışmalara sebep olmuştur. Basra Mu'tezilesi'ne mensup kelâmcılar ise söz konusu aslahın mutlak bir şekilde Allah'a zorunluluk yüklemesini reddetmektedirler. Her ne kadar birtakım fiillerin Allah'a zorunlu olduğunu kabul ediyor olsalar da bunun sınırsız bir alanda geçerli olmasına karşı çıkmaktadırlar.

Bu çalışmada biz, Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup kelâmcılarından Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah problemini nasıl bir yaklaşımla ele aldığını konu edineceğiz. Zira o, Mu'tezile'nin kendi içinde ve diğer kelâmî ekollerle arasındaki farklılıklara çözüm aramaktadır. Dolayısıyla problemin ortaya çıktığı kesişim noktalarını görebilmek adına Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah anlayışını, adâlet ilkesi ve vücûb 'alellah kavramlarıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

II. ÇALIŞMANIN AMACI ve METODU

Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah anlayışını, ilâhî sıfatların tezâhürlerini görme imkânı bulduğumuz Allah-insan ilişkisi bağlamında ele almayı amaçlayan bu çalışmada, Mu'tezilî kelâm geleneği içerisinde aslah kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını göstermenin yanında, onun düşünce sisteminde aslahın nasıl bir konum kazandığı, ilgili kavramlar çerçevesinde söz konusu edilmektedir.

Ayrıca Kâdı Abdülcebbâr Mu'tezile ekolünün belki de son büyük temsilcisi olduğundan dolayı, ekolün düşünce yapısını sistemli bir şekilde bize ulaştıran derleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla onun aslah konusundaki değerlendirmeleri, kendisinden önceki aslah anlayışının ayrıntılı bir şekilde incelenmesini de içermektedir. Bu bakımdan çalışmamızın amacına uygun olarak, Mu'tezilî aslah anlayışının zaman içerisinde geçirdiği evreler Kâdı'nın yaklaşımıyla ele alınmaktadır.

Diğer taraftan Belâgat ve Tefsîr alanlarında sahip olduğu güçlü perspektifi sayesinde Kâdı Abdülcebbâr'ın Kelâm anlayışı oldukça sağlam bir temel üzerinde gelişme imkânı bulmuştur. Ayrıca o adâlet esasını da sistematik bir zeminden hareketle tesis etmiştir. Onun ekol içerisindeki söz konusu derleyici ve sistematize edici yönü, bütüncül bir bakış açısına sahip olmasında etkili olmuştur. Dolayısıyla Kâdı

Abdülcebbâr'ın düşünce yapısını anlamaksızın Mu'tezile kelâmı hakkında isabetli bir birikim ve kanâate sahip olunamayacağı açıktır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah anlayışının tüm hatlarıyla incelenip değerlendirilebilmesi için veri toplama, analiz ve değerlendirme aşamalarına gereken özen gösterildi. Konumuzun kelâmî yönüyle birlikte felsefî yönünün bulunması sebebiyle geniş bir kaynak taramasına ihtiyaç duyuldu. Bunun yanında çalışmamızın teorik temellerini atabilmek için Kâdı Abdülcebbâr öncesi klasik kelâmî kaynaklar konuyla bağlantılı olarak değerlendirildi. Üstelik bu değerlendirme yalnızca Mu'tezilî eserlerle sınırlı kalmayıp Ehl-i Sünnet kaynaklarını da kapsamaktadır.

Diğer taraftan aslah problemiyle ilgili olması yönüyle İslâmiyet öncesi düşünce tarihinde yapılan Tanrı ve âlem tasavvurlarını günümüze taşıyan kaynaklara başvurulması da kaçınılmaz oldu. Problemin bugüne hitap eden yönlerinin de bulunması sebebiyle, felsefî alanlardaki kadîm ve güncel çalışmalar da istifade edilen kaynaklar arasında yer aldı.

Belirtilmesi gereken bir diğer husus ise Kâdı Abdülcebbâr'ın akademik dünyaya yakın zamanda takdim edilmiş bir düşünür olduğudur. Zira Kelâm ilminin belki de en önemli ve en büyük kaynaklarından biri olan el-Muğnî adlı eseri, bundan yaklaşık 60 yıl kadar önce gün yüzüne çıkmıştır. Bunun ardından araştırmacılar hem Mu'tezilî düşünce yapısını hem de Kâdı Abdülcebbâr'ı anlama noktasında oldukça önemli bir kaynağa kavuçmuşlardır. Nitekim konumuza dair ayrıntılı değerlendirmelerin de yer aldığı bu eser, hâlâ birçok tartışmanın araştırma ve incelemesine imkân tanımaktadır.

Çalışmamızın temelleri atılırken klasik bağlamdan kopmamaya özen gösterilmiştir. Bunun yanında gerek konu başlıklarının seçiminde gerekse problemin ele alınışında, günümüze uygun bir dil kullanılmıştır. Dolayısıyla güncel çalışmalar, konunun doğru ve anlaşılabilir şekilde ifade edilmesinde büyük ölçüde etkili oldu. Böylece klasik bir problemi ifade eden aslah meselesinin, ilişkili klasik kavramlar eşliğinde güncel bir anlatımla ele alınmasına çalışıldı.

Bu çerçevede başvurulan klasik kaynaklar, tahlilî bir perspektifle incelenerek problemi anlama ve yorumlama noktasında karşılaşılan farklı görüşlere önem verildi. Ayrıca kullanılan kavramların literatür içerisinde karşılık geldiği anlamları ifade

edebilme konusunda büyük çaba harcandı. Böylece farklı kelâmî anlayışlara zemin hazırlayan terimlerin hem Arap dilindeki hem de kelâmi terminolojideki anlamları araştırıldı. Bu çerçevede aslah problemiyle ilgili temel kavramlar ve Kâdı Abdülcebbâr üzerine bugüne kadar yapılagelen çalışmalar tarandı. Nihayetinde ise söz konusu edilen kavramların Kâdı Abdülcebbâr'ın düşünce yapısındaki kullanımı ve yeri belirlendi.

III. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Araştırma konumuzu, belirlenen amaç ve yöntem doğrultusunda ele alırken tabii olarak birincil kaynağımızı Kâdı Abdülcebbâr'ın eserleri oluşturmaktadır. Onun kelâm sistemini ortaya koyması bakımından *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* ve *el-Muhît bi't-teklîf* adlı eserleri, konumuzun ilgili bahislerine ilişkin hususlarda temel kaynak olarak kullanılmıştır. Söz konusu kaynaklar bize sadece Kâdı'nın görüşlerine değil, Mu'tezile ekolü içerisindeki farklı düşüncelere ulaşma noktasında da önemli katkılar sunmaktadır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın eserlerinden başka, konumuzun klasik Kelâm ilmindeki yeri ve diğer kelâmi ekollerin meseleye olan yaklaşımları Ehl-i Sünnet'in kaynaklarından sağlanmıştır. Özellikle Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* ve *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* adlı eserleriyle birlikte Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* adlı eserleri, Kâdı Abdülcebbâr öncesi dönemde salâh-aslah tartışmalarını anlama hususunda temel kaynaklarımızdandır.

Şüphesiz ki Kâdı'nın *el-Muğnî* adlı eserinin gün yüzüne çıkmasıyla, onun düşünce yapısını konu edinen çalışmalarda artma görülmeye başlanmıştır. Ancak Arap ve Batı dünyasında Kâdı Abdülcebbâr üzerine yapılan çalışmaların ülkemize kıyasla daha erken tarihlerde başladığı görülmektedir. Söz konusu çalışmaların bir kısmını, araştırmamıza kaynaklık etmeleri açısından zikredecek olursak; Abdülkerîm Osman tarafından 1971 yılında yapılan *Nazariyyetü't-teklîf: Ârâü'l-Kâdı Abdülcebbâr el-kelâmiyye* adlı çalışma, Kâdı'nın kelâm düşüncesini teklîf kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Yine 1971 yılında George Fadlo Hourani'nin kaleme aldığı *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* adlı eseri, Kâdı Abdülcebbâr'ın ahlâk anlayışını ilişkili olduğu kavramlarla birlikte konu edinen önemli bir çalışmadır. Diğer taraftan Margaretha T. Heemskerk Kâdı'nın elemlere dair düşüncelerini *Suffering in The Mu'tazilite Theology 'Abd al-*

Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice isimli çalışmasında incelemektedir. Bunlardan başka Kâdı Abdülcebbâr ve düşüncelerini merkeze alan birçok çalışma daha mevcuttur.

Her ne kadar Kâdı Abdülcebbâr'ı merkeze alan çalışmalar ülkemizde geç yıllarda yapılmaya başlanmış olsa da ona ilişkin araştırmaların son 20 yılda daha yoğun bir seyirde ilerlediğini söylemek gerekir. Bu çerçevede Kâdı üzerine yapılan ve araştırmamız sürecinde bir kaçından faydalandığımız; *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Orhan Şener Koloğlu, 2000); *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr* (İlyas Çelebi, 2002); *Kâdı Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi* (İbrahim Aslan, 2007); *Kâdı Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi* (Murat Memiş, 2007); *Kâdı Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında-* (Hülya Altunya, 2009); *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdı Abdülcebbâr Örneği* (Yunus Cengiz, 2010); *Kâdı Abdülcebbâr'ın Ahlâk Felsefesi* (Abdulnasır Süt, 2011); *Kelâm'da Adâlet Kavramı* (Fatıma Genel Uğuzman, 2012); *Kâdı Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi* (Mahsum Aytepe, 2014); *Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Vücûb Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller* (Fatıma Sümeyye Kılaç, 2017); *Kâdı Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi* (Berna Taşer, 2017) güncel çalışmalardan sadece bazılarıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂDI ABDÜLCEBBÂR ÖNCESİ KELÂM DÜŞÜNCESİNDE

SALÂH-ASLAH TARTIŞMALARI

I. PROBLEME GİRİŞ

Düşünce tarihinin belirli dönemlerinde sorun edinilen, âlemin anlamı ve barındırdığı iyilik ve kötülüklerle birlikte onun mükemmelliği meselesi, genellikle varlık açısından ele alınıp yorumlanmışken,[1] İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine konu olması yönüyle farklı bağlamlarda tartışılmıştır. Zira âleme dair fikir sahibi olunmadan ilâhî sıfat ve fiiller hakkında konuşmak ancak sınırlı bir çerçevede mümkündür.

Kelâm ilmi, Allah'ın âlem ve insanla olan ilişkisinde O'nun sıfatlarının tezâhürlerini görmekte ve gerçekleşen olayları O'na nispetle açıklamaktadır. Allah'ın bir eseri olarak karşımızda duran âlem, O'nun tarafından yaratılmış olması sebebiyle müslüman düşünürlerin anlama çabalarına konu olmuştur. Bu çabada, insanlığın düşünce mirasının bir etkisi olsa da onları bu meseleyi yorumlamaya sevk eden asıl belirleyici unsur, Kur'ân'ın, insana musahhar kılınması yönüyle, düzen ve gâye açısından âleme yönelik beyanlarıdır.[2] Allah'ın rahmet ve inâyetinin bir sonucu olarak yaratılan, kendisinde bir nizam bulunan, yaratılmasında bir gâye gözetilen ve hikmete binâen var edilen bu âlem, söz konusu yönleriyle Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına mahal teşkil etmektedir.

---

[1] Tarih boyunca âlemin mükemmelliğini varlık açısından değerlendiren yorumlarla birlikte aynı zamanda gâiyetçi bir bakış açısıyla yapılan ve bir yönüyle teolojik olan açıklamalara rastlamak da mümkündür. Bazı filozoflar âlemin, akıllı bir ilke (Nous) tarafından belirli gâyeler doğrultusunda meydana getirilerek harekete geçirildiğini ileri sürmektedirler. Eflâtun (m.ö. 348), âlemi iyi ve yetkin bir Tanrı'nın mükemmel eseri olarak anlamlandırırken, Aristoteles (m.ö. 322) ise meydana gelen her türlü olayda etkin bir 'gâye sebeb'in olduğunu belirterek mükemmel âlem tasavvuruna sahip olan İslâm düşünürlerini etkilemiştir. Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Remzi Kitabevi 1964, s. 30-33; Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları 1996, s. 96-97.

[2] Bkz; Yûnus 10/5-6; el-Mülk 67/3-4; el-Mü'minûn 23/115; ed-Duhân 44/38-39; İbrâhîm 14/ 32-34; el-Câsiye 45/12-13; el-İnfitâr 82/6-7.

Tevhîd sıfatı Allah Teâlâ'yı her türlü benzerliklerden tenzîh ederken, adâlet sıfatı da O'nu olumsuz fiillerden soyutlamakta ve ilâhî zâtın fiillerinin çelişmezliğini ifade etmektedir. Bu hususta müslüman düşünürler de Kur'ân'da yer alan âyetler ışığında, yaratmanın başlangıcında ve işleyişinde adâlet ilkesinin gözetildiğini ittifakla ileri sürmektedirler. Fakat yine âlemde müşâhede edilen ve kötülük olarak nitelendirilen bazı hususların, söz konusu adâlet ilkesiyle çelişip çelişmediği ve zulmü yaratmanın Allah'a nispet edilip edilemeyeceği hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir.

Âlemin mükemmelliği ve onunla ilgili ilâhî fiiller, kelâmî düşüncede *salâh-aslah teorisi* çerçevesinde tartışılmaktadır. Fakat bu kavramsal çerçevede Kelâm, yaratılan her şeyin en iyi olup olmadığını tartışmanın da ötesinde,[3] daha çok, yaratıcının en iyiyi yaratmada zorunlu olup olmadığı hususuyla ilgilenmiştir. İşte bu noktada Mu'tezile, temel esaslarından biri olan adâlet ilkesi gereğince, kul için *en iyi ve en faydalı olanı (aslah)* veya *iyi ve faydalı olanı (salâh*) yaratmayı Allah'a zorunlu görmektedir. *Vücûb 'alellah* olarak kavramlaşan[4] bu görüşe göre, itâat edene sevâp yazması, işlediği günahtan tövbe etmeyeni cezâlandırması, kullarına lutufta bulunması, dünya hayatında çektikleri acılara karşılık olarak âhirette bedeller vermesi gibi hususlar, ilâhî adâletin gereği olarak Allah'a vâciptir.[5] Yapmayı terk etmesinin ya da aksini yaratmasının ilâhî adâletle bağdaşmayacağı düşünülen bu vâcip fiillerden biri de, Allah'ın kulları hakkında en hayırlı olanı yani 'aslah'ı yaratmasıdır.

İnsanlardan her biri için muhtemel seçenekler arasından en iyi ve en faydalı olan şeyleri yaratmasının, yaratıcının yüce zâtına vâcip olduğunu ifade eden aslah kavramı, Mu'tezile'nin vücûb 'alellah görüşü içinde kabul ettiği temel fikirlerden birini oluşturur. İnsanın menfaati doğrultusunda kendisi için en iyi ve en uygun olan şeyin sınırları nelerdir? Her yönden kemâl sıfatlar ile nitelendirilen Allah Teâlâ'ya, terk etmesi halinde kınanmasını gerektiren fiilleri zorunlu görmek hangi çıkmazlara yol açar? Bu ve benzer uzanımları olan sorulara kapı aralayan salâh-aslah meselesi, Mu'tezile ve diğer kelâm

[3] Âlemin, mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna dair görüşün İslâm düşüncesinde Gazzâlî, Hristiyan ve Batı düşüncesinde ise Leibniz tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 79.

[4] Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013, s. 338.

[5] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Nşr. İbrâhim Medkûr), Kâhire: 1962-1965, XI, 426-432; Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495.

ekolleri tarafından Allah'ın sıfatları ve fiilleri bağlamında farklı yorumlara gidilmesine sebebiyet vermiştir.

Mu'tezile ekolünün düşünce sistemine ulaşmada temel referans olarak kabul edilen Kâdı Abdülcebbâr (v. 415/1025)[6], aslah kavramını ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (v. 226/841), İbrâhim en-Nazzâm (v. 231/846) ve Alî el-Esvârî (240/854) gibi Mu'tezilî düşünürlerin, Allah'ın bazı fiillerinde kullarının faydasını gözeterek yaratmasının gerekliliğini ifade etmek amacıyla kullandıklarını belirtmektedir.[7] Bununla birlikte 'aslah'ın, devlet başkanlarının bazı siyâsî söylemleriyle ilişkili olduğu da görülmektedir. Nitekim bu kavramın, onların halka karşı bir takım adâletsiz uygulamalarını ilâhî kaderin bir taalluku olarak gösterip kendi irâdelerinden değil de Allah'ın irâdesinden kaynaklandığı iddiâları sebebiyle ortaya çıktığı da ifade edilmektedir.[8] Zira Mu'tezile'nin beş temel esası içerisinde belki de 'tevhîd'den sonra en önemlisi olarak kabul edilen adâlet esasının bir uzanımı olan kader problemi, Emevîler'in, yapmış oldukları zulümlerin Allah tarafından takdir edildiği şeklindeki savunularına bir tepki olarak tartışılmaya başlanmıştır.[9] Bu noktada, aslah fikrine kaynaklık etmesi yönüyle, Allah'ın âdil oluşunun temelinde O'na şer isnâd edilemeyeceğinin kabulü bulunmaktadır.

Aslah problemiyle bağlantılı olarak klasik metinlerde sıkça karşılaştığımız bir başka mesele olan *ihve-i selâse* tartışmasını, konunun anlaşılmasına yardımcı olması düşüncesiyle hatırlamak yerinde olacaktır.

> *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (v. 330/941), daha öncesinde meclisinden ayrılıp mezhebini terk etmesi ve itirazlarını çoğaltması sebebiyle aralarına soğukluk giren hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin (v. 303/915) bir gün bir ilim meclisi topladığı*

---

[6] Tezimizin ana karakteri olsa da yapılan mevcut çalışmaları tekrar etmemek için Kâdı'nın hayatına bu çalışmada yer vermemeyi tercih ettik. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, Bursa: Emin Yayınları 2011, s. 27-55; Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdı Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1986), s. 117-136; a.mlf. "Kâdı Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 103-105.

[7] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI, 127.

[8] Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kâhire: Dârü'l-Meârif 1977, I, 342; Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VIII, 4; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayınları 1992, s. 282; Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l Hüzeyl Allâf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 49-50, 91-92; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı,* (Çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1983, s. 58.

[9] Osman Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara: Hitit Kitap Yayınevi 2010, s. 191-192

haberini aldı ve bu meclise gitti. Hocasından gizlenerek bir köşeye oturan Eş'arî, orada bulunan yaşlı kadınlardan birine, Ebû Ali'ye sorması için şunları söyledi: "Benim üç çocuğumdan biri dinde ve zühtte, bir diğeri küfürde ve fâsıklıkta son noktadayken, üçüncüsü de henüz bülûğ çağına ermemişken üçü de öldüler. Bana onların öte dünyadaki durumlarından bahset". Kendisine yöneltilen bu meseleye cevâben Ebû Ali şöyle dedi: "Zâhit olan cennette, kâfir olan ise cehennemdedir. Bülûğ çağına ermeyen çocuk ise selâmettedir." Bu cevabı duyan Eş'arî, kadına şöyle devam etmesini söyledi: "Bülûğ çağına ermeden ölen çocuğun, istediği takdirde, zâhit olan kardeşinin derecesine yükselmesi mümkün müdür?" Ebû Ali şöyle cevap verdi: "Hayır mümkün değildir, çünkü Allah zâhit olan kardeşinin bu dereceye ilim ve amel olarak çok çalışmakla geldiğini, çocukta ise bunların olmadığını bilir." Eş'arî tekrar kadından şunları söylemesini ister: "Peki o halde çocuk 'Ey âlemlerin Rabbi, bülûğa ulaşmadığım için benim günahım yokken canımı aldın, şâyet bana ömür verseydin ben de zâhit olan kardeşim gibi dinde ve zühtte yüksek bir dereceye ulaşırdım' derse ne olur?" Ebû Ali bu sefer de şöyle cevap verdi: "Allah, yaşasaydı onun azacağını ve küfre düşeceğini, böylece cehennemlik olacağını bildiği için, onu bu durumdan kurtararak maslahatını gözetti ve canını aldı. Böylece çocuk cezâdan kurtulmuş oldu." Bunun üzerine Eş'arî, kadından Ebû Ali'ye şunu sormasını istedi: "Peki küfre düşmüş haldeyken ölen kişi, cehennemden başını kaldırıp 'Ey âlemlerin Rabbi, ey hüküm verenlerin hâkimi, ey merhametlilerin merhametlisi! Bülûğa ermeden canını aldığın küçük kardeşimin yaşadığı takdirde küfre düşeceğini bildiğin gibi, benim de küfre düşeceğimi biliyordun. Neden onun maslahatını gözettin de benim maslahatımı gözetmedin' derse, o zaman ne olur?" Ebû Ali söz buraya gelince sustu ve meclisin bir köşesindeki Eş'arî'yi gördükten sonra bu soruların yaşlı kadından değil, Eş'arî'den geldiğini anladı.[10]

Eş'arî ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin isimlerini ilk defa zikretmesi dolayısıyla Fahreddîn er-Râzî'den (v. 606/1210) aktarmayı tercih ettiğimiz yukarıdaki tartışmanın

[10] Fahreddîn er-Râzi, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990/1411, XIII, 185.

birçok kaynakta[11] farklı şekillerde geçtiği görülmektedir.[12] Söz konusu rivâyetler bir bütünlük içerisinde düşünüldüğünde, tartışmanın İslâm düşüncesinde kelâmi bir hüviyet kazanan aslah problemini ortaya koyması açısından önemli bir tartışma olduğu kabul edilir. Kaynakların bir kısmında bu tartışmanın Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebini terk etmesine sebep olduğu ifade edilmektedir. Fakat aslah konusunda Mu'tezile'ye karşı çıkan Eş'arî'nin, bu meseleyi, daha önceden ayrıldığı ekolün aslah konusundaki tutarsızlıklarını göstermek amacıyla ortaya attığı söylense de, Râzî'nin bu tartışmayı, Eş'arî'nin Mu'tezile'ye üstünlüğünü gösteren işlevsel bir hikâyeye dönüştürdüğünü ifade etmek mümkündür. Bu bakımdan üç kardeş meselesi, Mu'tezile'nin adâlet prensibi gereğince kul için en iyiyi yaratmanın Allah'a vâcip olduğunu ifade eden aslah teorisine bir tepki olması yönüyle,[13] sembolik diyebileceğimiz[14] bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

II. PROBLEME DAİR YORUMLAR ve GÖRÜŞ AYRILIKLARI

Kelâmî ekoller, her ne kadar yaratıcının yüce zâtının kemâl sıfatlar ile nitelendirilmesi hususunda ve O'nun mutlak irâdesiyle işlediği bütün fiillerinde bir gâyeye yönelik olarak hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığında fikir birliği içinde olsalar da, O'nun en iyiyi yaratmadaki seçicilik durumunu farklı yorumlamışlardır. İlâhî zâtın fiillerini, sebep ve gâye açısından değerlendirirlerken, aynı zamanda ilâhî irâdenin mutlaklığına herhangi bir sınır getirmemeye de dikkat etmişlerdir. Bu konuda Mu'tezile

---

[11] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1981, 151-152; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid,* (Nşr. Mûsâ M. Ali), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1985, s. 206-207; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn - et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, (Nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006, s. 126-127; Teftazânî, *Şerhü'l-akâidi'n-nesefiyye,* (Nşr. M. Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrutî 2005, s. 54-55.

[12] "Hikâyenin görüldüğü ilk kaynak Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir. *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinin 'Yaratıcının Adâletinin ve Hikmetinin Açıklanması' başlıklı bölümünün 'Allah'ın Şâyet Öldürmeseydi İman Edeceğini Bildiği Kimsenin Canını Almasının Câiz Oluşu' başlığı altında hikâyeyi anlatır. (Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, aynı yer). Abdülkâhir el-Bağdâdî'den sonra hikâyeyi aktaran ilk müellif Gazzâlî'dir. Konuyu aslah başlığı altında ele alan Gazzâlî, hikâyeyi hem *el-İktisâd fi'l-İ'tikad* hem de *İhyâü Ulûmü'd-Dîn*'in 'Kavâidü'l-Akâid' kitabında aktarır.(Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, 184-185; *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 206-207). Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin isimlerinin ilk defa zikredildiği rivâyet olması açısından Râzi'nin rivâyetini zikretmek yerinde olacaktır." Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2011, s. 105.

[13] Watt, kaynaklarda yer alan bu rivâyetle ilgili olarak, eleştirilen görüşün Cübbâî'ye değil Bağdatlı Mu'tezilîlerden bazılarına âit olduğunu ve hikâyenin, Mu'tezilî görüşün tenkîdi için müteahhir kaynaklarda yer aldığını belirtmektedir. Bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul: Birleşk Yayıncılık 1998, s. 376.

[14] Mehmet Bulut, "İhve-i selâse", *DİA*, XXII, 6-7.

ekolü, kendi içerisinde Basra ve Bağdat merkezli iki farklı yorum barındırmakla birlikte, vücûb 'alellah görüşü temelinde yaratıcıya bazı zorunluluklar yüklerken, Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri ise buna karşı çıkmaktadırlar.

1. MU'TEZİLÎ YORUM

İlâhî sıfatları, Allah'ın zâtından ayrı varlıklar olarak kabul etmeyip zâtıyla özdeş olduğu düşüncesi temelinde yorumlayan Mu'tezile, 'zât'ı sınırsız olan Allah'ın, 'ilim' ve 'kudret'inin de sınırsız olduğunu savunmaktadır. Bu durumda, sıfatları sınırlandırılamayan Allah'ın, fiilleri de en iyi ve en uygun olmalıdır. Bununla birlikte, zât ve sıfatları birbiriyle aynı kabul etmeleri,[15] Allah'ın ilminde olan mümkünlere kudretinin de yeteceği sonucunu doğurmaktadır. Mu'tezile'nin, yaratıcının yüce zâtına nispet ettiği sıfatların birbirleriyle ve zâtla olan ilişkisinde çelişmezlik ifade eden bu temel üzerine binâ ettiği adâlet esası da, O'nun câiz olan ve olmayan fiilleriyle ilgilidir.[16]

Mu'tezile'nin salâh-aslah anlayışı, yukarıda genel bir ifadeyle değindiğimiz üzere, sistemlerinin temelini oluşturan kavramlardan biri olan adâlet prensibinin bir sonucu olarak karşımıza çıkan vücûb 'alellah görüşü çerçevesinde işlenen bir konudur. Bu prensibin temelinde, tevhîd esasını sağlamlaştırması yönüyle, Allah'ı her türlü noksanlık belirten sıfat ve fiillerden mutlak sûrette tenzîh etme çabası bulunmaktadır. Onlar bu ilkeyle hem ilâhî hem de beşerî fiilleri ahlâkî olarak temellendirirlerken,[17] aynı zamanda Allah'ın bütün fiillerini hikmetli ve isâbetli olarak nitelendirmektedirler. Allah'ı hakîm, fiillerini de hikmetli kabul eden Mu'tezile'ye göre O'nun fiillerinin abes olması veya herhangi bir zararla sonuçlanması mümkün değildir. Nitekim adâletin temeli, fiilin doğru ve maslahata uygun olarak yapılmasıdır.[18] Zira onlara göre Allah'ın âdil olduğunu söylemek, O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu ve kendisine vâcip olanı terk etmeyeceği anlamına gelmektedir.[19]

---

[15] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* I, 453.
[16] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Nşr. Abdülkerîm Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1988/1409, s. 301.
[17] Abdülnasır Süt, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Ahlâk Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi 2011, s. 47.
[18] Abdülazîz Seâlibî, *Muhâdarât fî tefkîri'l-İslâmî ve'l-felsefe* (Nşr. Hammâdî Sâhilî), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1999, s. 303-304.
[19] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 132.

Bütün ilâhî fiillerin hasen olduğu görüşünün hâkim olduğu Mu‘tezilî düşünceye göre, adâlet ilkesi bu yönüyle Allah’ın kabîhi işlemediğinin teminâtıdır. Bu bakımdan ‘en iyiyi yapma zorunluluğu’ olarak karşımızda duran aslah kavramı, adâlet ilkesi temelinde yorumlandığı zaman ‘en âdil olanı yapma zorunluluğu’ şeklinde de anlaşılabilir. Peki, bu durum Allah’ın fiillerine ve fiillerinin kaynağı olan irâde ve kudretine bir sınır getirir mi? O’nun kabîh olan bir şeyi yaratmaya kudreti var mı? Varsa bunu yapar mı? Niçin yapar ya da niçin yapmaz?[20] Gündeme gelen bu gibi sorulara, Mu‘tezilî düşüncenin farklı isimleri tarafından çeşitli yorumlar getirilmiştir.

Öncelikle bilinmelidir ki, Mu‘tezile bir fiilin iyi ya da kötü oluşuna dair hükmü verirken, fiili fayda ve zarar açısından değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Aslah’ın kökü olan salâh, “kişi için yararlı olmak, kişinin haz ve sevinç duymasına sebep olmak”[21] anlamında kullanılmaktadır. Buna göre, fayda gözetilerek yapılan fiil iyi;[22] zarar doğuran fiil kötü olarak kabul edilirken, gâyesiz yapılan ve fayda elde edilemeyen fiil de abes[23] olarak nitelenmektedir. Bu yönüyle bütün fiilleri bir amaca yönelik olan Allah’ın, fiillerinde dâima bir gâye gözettiği de hatırlandığında, faydalı olmayan fiili irâde etmesi ve yaratması söz konusu değildir. Eksiklik ve ihtiyaç gibi kusurlar Allah’a nispet edileceğinden dolayı, Allah’ın kabîh fiilleri işlemesi ise düşünülemez. Kabîh olan bir fiili yaratmak gibi, onu irâde etmek de kabîhtir. Bu sebeple Allah kabîh fiil işlemediği gibi irâde de etmez.[24] Zira bazı kötü fiilleri yaratmasının câiz olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda diğer başka kötülükleri yapması da câiz olacaktır.[25]

Kendisinden bütün eksiklikler ve ihtiyaçları tenzîh ettiğimiz yaratıcının, söz konusu fiillerinde gözettiği gâye ise kendi menfaatine yönelik değildir. Çünkü O’na menfaat nisbet etmek câiz olmadığı gibi, kendisine sevinç ve lezzet de ulaşamaz.[26] Bu bakımdan O’nun fiillerinde gözettiği gâye, şüphesiz kullarının ‘salâh’ına yöneliktir. Aksi durumda O’nun, fiillerinde gâyesiz olması söz konusu olur ki bu durum kemâl sıfatlarıyla

[20] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, London: Oxford University 1971, s. 97-102.
[21] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e*., s. 30.
[22] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 301.
[23] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 182-184.
[24] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI, 101.
[25] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 318.
[26] Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye 1995, I, 235.

çelişir. Fiillerinde gözettiği gâyenin fayda değil de zarar olduğu iddiâsı ise Allah'ı adâletsizlik ve zulmü yaratmakla vasıflandırmak anlamına gelir.[27] Böylece ilâhî fiillerin gâyesiz olamayacağı ve bu gâyenin de insanların faydalarına yönelik olması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Mu'tezilî düşüncede, ilâhî fiillerin insanların iyilik ve maslahatını gözettiği kabulünden sonra, Allah'ın insanlara, kendisinde herhangi bir iyilik veya maslahat olmadığı görülen bazı sıkıntılar vermesi, nihâî anlamda bir takım iyiliklere yönelik olmalıdır. Ekolün tamamı Allah'ın yarattığı hastalık gibi şerleri mecâzî anlamda kabul ederken Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (v. 250/864) ise gerçek anlamda şer ve kötü olarak nitelendirilen bir şeyin Allah tarafından yaratılmasını kabul etmemiştir.[28]

Mu'tezile mezhebindeki genel kanâat, kul için hayırlı ve iyi olanı yani 'salâh' olanı yaratmanın Allah'a vâcip olduğudur. Bu konudaki görüşü mezhebin tamamına atfedemeyeceğimiz gibi, ekol içerisindeki ayrılığın esas olarak karşımıza çıktığı nokta, en hayırlı ve en iyiyi ifade eden 'aslah'ın ne olduğu, vücûb ifade etmesi yönüyle aslahın geçerli olduğu alanların sınırları ve bunun Allah'a vâcip olup olmadığı meselesidir. Allah'ın insanlar için yaptığı fiillerinde 'uygun ve iyi olanı' mı, yoksa 'en uygun ve en iyi olanı' mı yaratmak zorunda olduğu sorusuna cevap aranmaktadır.

Bu noktada Mu'tezilî düşüncenin iki kolunu temsil eden Basra ve Bağdat ekollerinin farklı yorumlarıyla karşılaşmaktayız. Bu ekoller aslahın ne olduğu ve geçerli olduğu alanların sınırlarına dair farklı yorumlar getirmiş olsalar da, belirli fiilleri yapmanın Allah'a vâcip olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Peygamberler göndermesi, peygamberlerin tebliğlerine muhâtap olmaları sebebiyle insanları söz konusu tebliği kabul ya da reddedebilecekleri hür irâdeye sahip kılması, dolayısıyla bu teklîfin gereği olarak kendilerine her türlü imkânı vermesi, itâat edenlere mükâfat verirken isyân edenleri cezâlandırması, dünyada çektikleri sıkıntılara karşılık âhirette bedeller (ivâz) vermesi, aklı doğruyu bulacak niteliğe sahip kılması ve yapılan tövbeleri kabul etmesi gibi hususlar, her birinde insanların menfaat ve maslahatları bulunduğu için Allah'a vâcip olarak kabul edilmektedir.[29]

---

[27] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 301.
[28] Eş'arî, *Makâlât,* I, 312.
[29] Avni İlhan, "Aslah", s. 495.

1.1.Basra Ekolü

Basra ekolünün çoğu, Allah'ın cömert olduğunu ve kulları için aslah olanı vermediği takdirde onları sonsuz olan ikrâmından mahrûm bırakmak sûretiyle O'nun cimriliğe düşmüş olacağını; cimriliğin ise Allah hakkında düşünülmesinin imkânsız olduğu'[30] şeklindeki temel görüşten hareketle, birtakım sınırlılıklarla da olsa Allah'ın aslahı yapması gerektiği fikrini benimsemişlerdir.

Basra Mu'tezilîleri'nin en yetkin kelâmcılarından biri olarak kabul edilen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (v. 227/841), Mu'tezilî düşünceyi usûl-i hamse çerçevesinde ele alıp temellere dayandırması yönüyle bu ekolün ikinci kurucusu sayılabilir. Zira Mu'tezile'nin düşünce sisteminin temelinde yer alan usûl-i hamse kavramı, ilk defa kendisiyle kullanılmaya başlanmış olup, bu isimle eser veren ilk kişinin yine Allâf olduğu ifade edilmektedir.[31]

Allâf'ın, zâtî sıfatlarla ilgili görüşlerine bakıldığında, onun Allah'ın zâtındaki hakîkî sıfatların kendisinden ayrılamayacağını iddiâ ettiği görülmektedir. Çünkü bu sıfatlar, zâtın kendisi olup, O'nun dışında bir şey değildirler.[32] Allâf'a göre Allah'ın 'ilm'i O'dur, 'kudret'i de yine O'nun kendisidir.[33] Yani Allah'ın ilmi de Allah'tır, kudreti de Allah'tır. Bunu, 'Allah ilimdir' veya 'Allah kudrettir' şeklinde anlamak doğru olmaz. Bu yönüyle sıfatlar zihinsel ve itibârîdir. Buna karşılık O'nun ilminin kudretiyle aynı olacağını söyleyenlere ise Allâf şu örneği verir: Meselâ 'bir şeyin uzunluğu o şeydir' ve 'bir şeyin genişliği de o şeydir' denildiği zaman, o şeyin genişliğinin ve uzunluğunun aynı olmadığını biliriz.[34] Allah'ın ilmi ve kudreti de zâtının kendisi olmakla birlikte aynı şey değillerdir.

Allâf bu sıfatları tenzîhî anlamda bir nispetle de kullanmaktadır. 'Allah âlimdir' derken ilmini ispat edip cehâleti ise O'ndan nefyetmekte, 'Allah kâdirdir' derken de kudretini ispat edip âcizliği nefyetmektedir. Aynı zâta âit sıfatların birbirinden farklı olmalarının nedeni ise zâttaki bir farklılık değil, malûm ve makdûrun aynı olmamasıdır.

---

[30] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 301, 310-313.
[31] Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 135-136; İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *DİA*, XLII, 211.
[32] Osman Aydınlı, *a.g.e.*, s. 153.
[33] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm,* I, 453-454.
[34] Eş'arî, *Makâlât*, II, 179.

Ayrıca Allâf diğer ilâhî sıfatların da bu açıdan anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.[35] Nitekim Ca'fer b. Harb, bu sıfatları kullanmak sûretiyle cehâlet, âcizlik, ölüm, sağırlık ve körlük gibi farklı farklı noksanlıkları Allah'tan nefyettiğimizi ifade eder.[36] Allah'ın sıfatlarını, varlığın muhtelif halleri olarak yorumlayan Ebû Hâşim de, sıfatların ayrılmaz bir şekilde Allah'ın zâtıyla bir arada olduğunu söyler.[37]

Allah'ın, söz konusu zâtî sıfatların zıtlarıyla ve bu zıtlara kâdir olmakla vasıflanmasını câiz görmeyen Mu'tezile, fiilî sıfatları zâtî sıfatlardan ayırmaktadır. Bu anlamda onlar, Allah'ın, fiilî sıfatların zıtlarıyla nitelenmesini câiz görmektedirler. Yani Allah zâtıyla âlim oluşuna karşılık câhil olma kudretiyle vasıflanamazken, fiilî sıfat olarak kabul ettikleri irâdeye karşılık kerîh görmeye kudretle nitelenebilir.[38] Böylece İlâhî zâtın sıfat ve fiillerle olan ilişkisine kısaca değindikten sonra, aslah fikri etrafında yapılan yorumlara geçebileceğiz.

Esasında burada kelâmcılar için önemli olan, âlim ve kâdir sıfatlarının, bilinen ve bunun üzerine takdir edilenle olan ilişkisinin nasıl gerçekleştiğidir. Bu anlamda malûm ve makdûr, sonradan yaratılan şeylerin sıfatı olup, muhdestirler. Şâyet yukarıda belirttiğimiz üzere ilim ve kudret zâtın kendisi ise, zât da nihâî anlamda kemâl ise, bu durumda zâttan sadece ekmel olan sudûr eder. Ekmel olan ise aslahtır ve Allah aslahı terk etmez.[39] Böylece Mu'tezile Allah'tan sadece tek bir fiilin sâdır olduğunu iddia etmekte ve bu fiilin de aslah olduğunu ileri sürmektedir.

Ebü'l Hüzeyl Allâf'ın aslah fikrinin temellerini, kudret sıfatıyla irtibatlı olarak hayır-şer, hüsün-kubuh ve adl-cevr üzerindeki görüşleri oluşturur. Bu noktada hayır ve şer kavramlarını da kudretle ilişkilendirmektedir. Allah'ın salâh olmayan fiillere güç yetirebilmesi hususunda, O'nun zulme, yalana ve zorbalığa kâdir olduğunu, fakat hikmet ve rahmetinden dolayı bunları yapmayacağını belirtmek sûretiyle, bu fiillerden herhangi birini yapmasını imkânsız görmektedir.[40] Ona göre, sonsuz kudret sahibi olan Allah, kötü

[35] Eş'arî, *a.g.e.*, II, 177-178; Ayrıca Eş'arî, Allâf'ın bu konuda düalistler gibi çelişkiye düştüğünü ve bu yorumunda tamamen Aristo'dan etkilendiğini söyler. Bk. Aynı yer.
[36] Eş'arî, *a.g.e.*, II, 179.
[37] De Lacy O'Leary, *Arabic Thought And Its Place In History*, London: Kegan Paul Trench Trubner & Co. Ltd. 1939, s. 131
[38] Eş'arî, *Makâlât*, II, 195.
[39] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 474.
[40] Eş'arî, *a.g.e.*, II, 232. Ayrıca bk. Robert Brunschvig, "Mu 'tezile ve Aslah", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (Çev. Hulusi Arslan), II/2 (2002), s. 337-340.

fiile güç yetiriyor olsa da söz konusu fiilin kötü olduğuna dair bilgisi sebebiyle bunu yapmaz. Çünkü bu ilmine rağmen kötüyü yaratması eksiklik olur. Yani kâdir olduğu bir fiili yaratmasına engel olan yine Allah'ın zâtından kaynaklanan ahlâkîliğidir. Bu konudaki sınır, O'nun ilâhî olan doğasıdır. Esasında sınır olarak görülse de bu durum Allah'ın zâtındaki kemâlin bir sonucudur. Zira Allah kendisiyle ters düşmeyerek, kendi doğası gereği kötü bir fiilde bulunmuyorsa, bu, O'nun kudretinin ve ilminin sınırlandığı anlamına gelmez. Nitekim Allah, kendisine vâcip olanın vâcipliğini, sahip olduğu sınırsız ilimle de bilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile için ahlâkîliğin doğasında bulunan vücûbiyet, Eş'arîler'in iddiâ ettiğinin aksine, herhangi bir otoritenin emrinden ya da nehyinden bağımsızdır.

Allah bu âlemi ve mahlûkâtı, ihtiyaç duyduğu için değil, hikmetinden dolayı yaratmıştır ki bu da insanların menfaatidir. Cimri olması düşünülemeyen Allah'ın, bir şeyin daha iyi olanı varken bunu yaratmayı terk etmesi câiz değildir. O elbette daha az iyi olanını yapmaya kâdirdir, fakat hikmetinden dolayı bunu yapmaz. Bu yüzden O'nun yapmış olduğundan daha ötede bir iyilik yoktur.[41] Kendisinin varlığı ne sonlu ne de sınırlı olduğu halde, sonradan yaratılan her şey ise sınırlı bir varlığa sahiptir. Bu durumda bunlara dair olan ilim ve kudret de sınırlı olmaktadır.[42] Zâtı sınır kabul etmeyen Allah'ın, kendi varlığına dair bilgisi de sınırsız iken, mâhiyeti itibariyle sınırlı olan varlıklara ilişkin bilgi ve kudreti ise sınırlıdır.[43] Bu sınırın sebebi Allah'ın zâtı değil, mâlûm ve makdûrun sınırlı olmasıdır. Bunun sonucu olarak Allah'ın güç yetirebileceği iyiliğin bir sınırı ve tamamı vardır. Söz konusu âlem, bu sınırın en mükemmel şekilde varlığa çıkmış halidir. Fakat burada kudretin makdûrla sınırlı olduğu görülse de Allah'ın makdûrâtının sonlu oluşu demek, kudretinin de sonlu olduğu anlamına gelmez. Allâf, Allah'ın mevcut âlemden daha iyisini yaratmaya kâdir olmadığını söylerken bir anlamda aslahın sınırlı olduğunu da kabul etmektedir. Ona göre Allah, aslah olanı yapamamazlık edemeyeceği gibi aslah olandan daha azını da yapamaz.[44]

[41] Eş'arî, *Makâlâtü*, I, 243, 315-316.
[42] Hayyât, *Kitâbü'l intisâr* (Nşr. H. S. Nyberg), Kâhire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr 1925, s. 42.
[43] Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 158.
[44] Eş'arî, *a.g.e.*, II, 577.

Allâf'a göre, Allah'a cehâlet ve ihtiyaç atfedemeyeceğimiz gibi[45] nâkıs fiiller de atfedemeyiz. Bu sebeple Allah en iyi olan aslah dışında bir şey yapmaz ve bu şeyden daha iyi bir şey de bulunmaz.[46] Allah'ın yaratmasında her dâim bir yarar olduğunu ve bu sebeple yaratılmasında herhangi bir fayda bulunmayan bir fiili Allah'a nispet etmenin, O'na abes bir yaratma nispet etmek anlamına geleceğini ifade eder. Çünkü Allah insanları onlardan fayda bekleyerek değil, onların faydalarını gözeterek yaratmış olup, muhsin oluşunun gereği olarak kulları için sadece iyi ve faydalı olanı diler ve yaratır. Nitekim O'nun yaptığından daha yararlı bir şey yoktur ve zâtından sâdır olan şey en mükemmeldir.[47]

Ayrıca aslah, teklîfle ve insanın hür oluşuyla kayıtlı olduğu için, mutlak bir fiili ifade etmez. Yeryüzündeki tüm insanların iman etmesine kâdir olan Allah, bunu yarattığı takdirde, insanların iman etmelerinde bir zorunluluk söz konusu olacağından, bu durum, teklîfin esası olan insanın irâde hürriyetinin ortadan kalkması sonucunu doğuracaktır. Allâf, "*Eğer Rabbim dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi"*[48] âyetiyle de bu görüşünü temellendirmektedir.[49]

Allâf'ın, naklettiğimiz bu fikirlerinde, Yeni Eflatunculuk'ta karşımıza çıkan ve yaratıcıyı şerrin değil hayrın ve cömertliğin ilkesi olarak kabul eden görüşten etkilendiği söylenebilir. Yine onun Allah'ın fiillerinde ve sıfatlarında mükemmel oluşuna dair yorumu, St. Thomas Aquinas'ın aynı konudaki fikrini çağrıştırmaktadır.[50] Mu'tezile'nin adâlet esasının bir sonucu olarak İslâm düşüncesinde kendine yer bulan bu görüş, Batı dünyasında ise Malebranche ve Leibniz'in felsefî yorumlarına konu olmuş ve âlemin mükemmelliği iddiâsı bununla temellendirilmeye çalışılmıştır.[51]

Allâf'ın öğrencilerinden olan İbrâhim en-Nazzâm, hocasının, Allah'ın bu âlemden daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığına ve aslahın sınırlı olduğuna dair görüşünü kabul etmemekte ve 'Allah'ın aslah fiillerinin nihâyeti yoktur' diyerek O'nun

[45] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 317
[46] Eş'arî, *Makâlâtü*, II, 576; Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 464.
[47] Arent Jean Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University 1932, s. 80. Ayrıca bk. Metin, Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA*, X, 330-332.
[48] Yûnus 10/99.
[49] Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm Dirâse felsefiyye li ârâi'l-fırâki'l-İslâmiyye fi usûli'd-dîn: el-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye 1985. I, 196-197.
[50] Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 210.
[51] Avni İlhan, "Aslah", s. 495.

yarattığından daha uygun olanı yaratabileceğini iddiâ etmektedir.[52] Fakat Allâf 'daha iyisini yaratamaz' derken, Allah'ın yaratmasının en iyi ve mükemmel vasıflarda olacağı kabulünden hareketle âlemin zaten en iyi şekilde yaratıldığına vurgu yapmaktadır. Nazzâm'a göre ise Allah'ın fiilleri söz konusu olduğunda herhangi bir sınırdan bahsetmek mümkün olmayacağı için, Allah'ın kulları için yarattığından daha iyisini yaratması dâima mümkün olup aslah fiillerinin bir sınırı yoktur. Zâtında ezelî olarak bulunan kemâl sıfatlarının mükemmeliyeti ve ahlâkî olarak en doğruyu yaratması söz konusu olduğu için, bundan vazgeçmesi imkânsızdır.

Nazzâm, Esvârî ve Câhızla birlikte, Allâf'ın Allah'ın zulme kâdir olduğu hususundaki görüşüne de karşı çıkmaktadır. Onlara göre Allah kötü fiil işlemeye kâdir olduğu bir kudretle nitelenemez.[53] Çünkü Nazzâm, zulmü yaratmıyor olsa da, Allah'ın onu işleyebilecek kudrete sahip olmasını bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Üstelik kâdir olduğu bir fiili işlemiyorsa, ilmine de aykırı davranmış olacağını ileri sürer. Fakat Allâf, Allah'ın kötü olan ve yapmayacağını bildiği fiillere de kâdir olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta Nazzâm haklı olsaydı, o takdirde Allah'ın, iman etmeyeceklerini bildiği kişileri yaratmaması gerekirdi. Hâlbuki Allah bunu bildiği halde onları yaratmış ve sorumlu tutmuştur.[54]

Nazzâm, Allah'ın insanoğlunun yararına olan dışında bir şeyi yapmaya güç yetiremeyeceğini, bu doğrultuda, mutlu olan insanların mutlulukları onlar için bir yarar taşıdığından, Allah'ın zerre miktarı da olsa bunu azaltamayacağını, çünkü fayda barındıran şeyi eksiltmenin zulüm olacağını ifade eder. Hattâ inkâr ve isyana düşenlerin cezâlarını zerre miktarınca artıramayacağı gibi, azaltamaz da.[55] Çünkü ilâhî adâlet bunu gerektirmektedir. Burada bir sınır söz konusu ise bunun sebebi bizzat Allah'ın kendi adâletidir. Allah, gören birini kör, sağlıklı olanı hasta, zengin olanı da fakir yapamazdı; çünkü görmenin, sağlığın ve zenginliğin onlar için daha iyi olduğu bilgisine sahiptir. Yoksulu zengin, hastayı sağlıklı yapamaz oluşunun sebebi de hastalık ve yoksulluğun onlar için en iyisi olduğunu bilmesidir.[56] O'nun bilgisinde ve kudretinde, yarattığı

[52] Eş'arî, *Makâlât*, II, 248.
[53] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 313.
[54] Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 205-207.
[55] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Nşr. Muhammed Bedr), Kâhire: Matbaatü'l-Maârif 1910, s. 115-116.
[56] Daha fazla için bk: Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 115-116.

şeylerden daha iyisinin ve mükemmelinin bilgisi olsaydı, onu yaratırdı. Nazzâm'ın düşüncesi, bu hususta ki yorumlarıyla benzerlik göstermesi açısından Stoacıların şu sözüyle özetlenebilir: 'Varlık en güzel şekliyle yaratılmış olup, bundan daha güzeli imkân dâhilinde değildir.'[57]

Câhız'a göre ise maslahat dediğimiz yarar; bazen iyi ve kötünün birlikteliğini gerektirip, yararlı olanla zararlı olan iç içe bulunabilir.[58] Görünen o ki Câhız'da, dünyanın mükemmeliyetinin, karşıt değer ifade eden fakat birbirini tamamlayan unsurların bir arada bulunmasına bağlı olduğu kanâati mevcuttur. Bu anlamda bir bütünlüğün hâkim olduğu bu dünyada zararlı olarak görünen şeyler de nihâî kertede yararla sonuçlanır. Ayrıca fayda ve zararın bir arada bulunduğu bu durum, insanların, Allah'ın zararlı şeylerden koruyan ve esirgeyen olduğuna dair inançlarına de zemin oluşturmaktadır.[59] Zira iyilik ve fayda her şeyi kapsayacak olsaydı, bu durumda ibret almaya sebep olacak kötülük ve hataların, dolayısıyla da imtihânın ortadan kalktığı bir durum söz konusu olurdu. Bu yüzden mevcut âlemdeki her şey düzen açısından iyi ya da kötü bir değer ifade etmekte olup, aksi durum Allah'ın fiillerine abeslik ve hikmetsizlik nispet etmek demektir. Bizler farkına varamıyor olsak da yeryüzündeki her şey insanoğlu için iyidir.

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre aslah, 'kul için dinde en faydalı olan' demektir. Sınırsız ilmiyle kulunun maslahatına yönelik en faydalı olanı bilen Allah'ın bunu yaratması, kulun zararına olduğunu bildiği şeyi ise yaratmayıp terk etmesi O'na vâcip olur.[60] Yani Allah'ın kullarını teklîfe muhâtap kıldıktan sonra, ilminde olan bütün lutufları onlara göstermesi gerekmektedir. Mu'tezile ekolünde, mükellefin teklîfine yönelik olarak yaratılması zorunlu olan ve 'kişiyi Allah'a itâat etmeye yaklaştıran ve günah işlemekten de alıkoyan şey' olarak tanımlanan lutuf kavramını, Ebû Ali el-Cübbâî vücûb arz etmesi bakımından iki kısımda incelemektedir. İnsanların mükellef kılındığı durumları tamamlayıcı mâhiyette olması bakımından peygamber göndermek, vahiy indirmek ve akla doğruyu bulma kuvvetini vermek gibi fiiller, Allah'a vâcip olan lutuflardandır. Fakat

[57] Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 492.
[58] Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (Nşr. Abdüsselâm Hârûn), Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdûhû 1938, I, 204.
[59] Câhız, *a.g.e*., I, 205.
[60] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (Nşr. Esad Temîm), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye 1985, s. 247-256.

dinde ihlâs ve takvâ sahibi mü'minlere ikrâm ettiği lutuf ise vâcip olmayıp, kullarının iman ve ihlâslarını arttırmaktadır.[61] Bu açıdan, mükellefe yönelik olarak makdûrâtında olan her lutfu yaratmasının Allah'a vâcip olduğunu söyleyen Ebu Ali el-Cübbâî[62], teklîfin hasenliğini tamamlaması bakımından lutfu zorunlu bir unsur olarak kabul eder. Ayrıca, Allah'ın din konusunda hiç kimseye zarar vermeyeceğini de ileri süren Cübbâî, kâfirlere ise cehennemde azap ve elemle zarar verileceğini iddiâ eder. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise bunu reddetmekte ve Allah'ın gerçekte kimseye zarar vermesini câiz kabul etmemektedirler.[63]

Basralı Mu'tezilî düşünürlerde dikkat çeken ayrım, aslahı, dînî ve dünyevî bütün konularda değil, sadece 'teklîf'in bir gereği olarak mükelleflerin fiillerine yönelik konularda Allah'a vâcip görmeleridir. Bu konuda kendilerine karşı çıkıp aslahı dînî ve dünyevî bütün alanlarda Allah'a vâcip gören Bağdat Mu'tezilesi'ni ise eleştirmektedirler.[64]

Bağdat ekolünden olup bu hususta Basra ekolüyle aynı fikri savunan isimler de mevcuttur. Özellikle Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın öğrencisi Ebû Kâsım el-Ka'bî, Allah'ın, emrettiği konularda kulları için en faydalı ve iyi olanı yapması gerektiği düşüncesine katılırken, bu konunun Allah için vücûbiyet arz ettiğini ifade etmektedir.[65]

1.2.Bağdat Ekolü

Bağdatlı Mu'tezilî düşünürler, aslah kavramını Basralılar'dan daha geniş bir anlamda kabul ederek hem dînî hem de dünyevî alanlarda en iyi olanın yaratılması hususunda Allah'a zorunluluk nispet etmektedirler. Üstelik dünya ve âhiretlerinde kullarının faydasına olacak şeyleri ertelemesi de câiz değildir. Onların salâhı için mümkün olan her şeyi yapması gereklidir.[66]

---

[61] Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 298-300; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye 1990, s. 112.
[62] İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fî tashîhi'l-akâid* (Nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1985, s. 105.
[63] Eş'arî, *Makâlât*, I, 218.
[64] Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018), s.12.
[65] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 310; a.mlf., *el-Muğnî*, XIV, 55-56.
[66] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 247.

Bu noktada, içinde bulunduğumuz âlemde kulların menfaat ve maslahatı söz konusu olduğu için Allah'ın bu âlemi yaratması ilmi ve adâleti gereği O'na vâciptir. Söz konusu menfaatlerin başında da Allah'ın bilinmesi gelmektedir. O'nun bilinmesi ise teklîfle, dolayısıyla âlemin yaratılmasıyla mümkün olmaktadır. Nitekim bu âlem, mümkün âlemler içinde en mükemmeli olup ne bir ilave ne de bir eksiltme ihtiyacı söz konusu değildir. Allah'ı bilmelerinin yanında O'na ibâdet etmeleri ve bu vesileyle ebedî nimet ve sevâba ulaşmaları da onlar için maslahattır.[67]

Bişr b. el-Mu'temir (v. 210/825) ve Ca'fer b. Harb (v. 236/850) ise mutlak anlamda aslahın her fiilde vâcip olması gerektiğine karşı çıkmaktadırlar. Bişr b. el-Mu'temir, Allah'ın, kulları için en iyi olanı yaratması durumunda bütün insanları cennete koyması icâb edeceğinden, cennete koysa bile bunun bir zorunluluk değil lutuf olacağını belirterek aslah fikrini reddetmektedir.[68] Elbette ömrünü uzattıktan sonra kulunun iman edeceğini bilseydi, kâfir olarak canını almasından daha faydalı olması sebebiyle, Allah'ın kulunun ömrünü uzatması daha hayırlı olurdu. Kulunun iman etmesi konusunda ona ömür vermesinin gerekmediğini, fakat güç vermesi gerektiğini ve bu durumda bunun bir lutuf olacağını belirtmektedir.[69] Ca'fer b. Harb de aslahı reddedip Allah'ın lutfunu esas kabul etmiştir.[70] Ayrıca Allah'ın dînî konularda aslah olanı değil salâh olanı yaptığını, Allah'ın kudretinin sınırsızlığı göz önünde bulundurulduğunda her aslahın daha iyisinin aklen imkânı sebebiyle, sonsuz sayıda aslahı muhâl görmekte ve vücûb 'alellah görüşünü reddetmektedir. Bu konuda Dırâr b. Amr'ın da Bişr b. el-Mu'temir ile aynı görüşü savunduğu görülmektedir.[71]

Bağdat Mu'tezilîleri'nden olan Ebû Kâsım el-Belhî'ye (v. 319/931) göre, kullarının genelinin iman edeceğini bilip, kulları arasından Zeyd'in ise iman etmeyeceğini bilse de, Allah'ın Zeyd'i mükellef tutması hasendir. Görüldüğü üzere bu hususta Basra ekolü meseleyi ferdî yaklaşımla ele alırken Bağdat ekolü ise konuyu kamu düzeni ve yararı da diyebileceğimiz genel maslahât açısından değerlendirmektedir.[72]

---

[67] İlyas Çelebi, *İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 294-295.
[68] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 300.
[69] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 520.
[70] Eş'arî, *Makâlât*, I, 314.
[71] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1996, III, 201.
[72] İlyas Çelebi, *a.g.e*., s. 296.

Basra Mu‘tezilesi’nde ilâhî fiillerin sadece dînî konularda aslaha uygun olarak yaratıldığı görüşü ağırlık kazanırken, Bağdat ekolünde ise aslahın sınırını genişletip dünyevî konularda da onun vücûbiyetini iddiâ edenler olmuştur. Fakat daha ılımlı bir tutum olması bakımından aslahın dînî alanlarla sınırlandırıldığı görüşünün zamanla benimsendiğini söyleyebiliriz.

Mu‘tezile ekolü içinde aslah konusundaki bu ayrımı, bir sonraki bölümde Kâdı Abdülcebbâr’ın düşüncesi etrafında tekrar değerlendirmeye tâbi tutacağız.

2. MÂTÜRÎDÎ YORUM

İmâm Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin ‘yapılmadığında kınanmayı gerektiren’ şeklinde tanımlayıp Allah’a zorunluluk nispet ettiği aslah fiiller konusunda, Allah için bir gereklilikten bahsetmemizin mümkün olmadığını belirtir. Onun için burada dikkat edilmesi gereken temel mesele, söz konusu fiillerin nitelikleri değil, Allah üzerinde herhangi bir hak ve ödevin bulunup bulunmadığı hususudur. Çünkü herhangi bir varlığı ya da fiili zorunluluk sebebiyle irâde edip yaratmayı, kadîm olan Allah’a gerekli kılacak bir durum bulunmamaktadır. Kendisinden başka hiçbir varlık yokken, O’na bir fiili vâcip görmek ve henüz yaratılmamış olan varlığa yönelik bir haktan bahsetmek anlamsız olacaktır. Dolayısıyla, Mu‘tezile’nin iddiâ ettiği gibi, insanlar için kendisinde fayda bulunduğu gerekçesiyle bu dünyayı yaratmasının Allah’a gerektiğini söylemek de aynı şekilde anlamsız olmaktadır.[73] Bu noktada Mâtürîdî, herhangi bir fiili yaratmanın Allah’a vücûbiyet arz etmediğini belirtmekte, fakat O’nun fiillerinin hikmetten hâlî olmadığını da vurgulamaktadır.

İmâm Mâtürîdî hikmeti: “her şeyi yerli yerine koymaktan ibarettir” şeklinde açıklarken, bunun aynı zamanda ‘adl’in de mânâsı olduğunu söyler.[74] Bu bakımdan bütün ilâhî fiiller hikmet ve adâlet dairesinde yaratılmaktadır. Nitekim O’nun yarattığı her şey hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından o şeyin mâhiyetiyle uygunluk göstermektedir.[75] Bu yönüyle hikmet “her şeyi mâhiyetine uygun bir şekilde yaratma ve uygun olana isâbet etme” anlamını da taşımaktadır.[76] Tanımda yer alan ‘mâhiyetine

[73] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2003, s. 191.
[74] Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 152.
[75] “Biz her şeyi kendisinin sahip olduğu özelliğe göre yarattık” el-Kamer 54/49.
[76] Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 488.

uygun' vasfının gerçekleşebilmesi ancak mâhiyetin bilgisiyle mümkün olabilmektedir. Üstelik bir fiilin hikmetten uzak kalması ancak hikmetin bilinmeyişi ya da fiilin getireceği yarardan kaçınmakla mümkündür. Bu açıdan âlim ve ganî olan Allah'ın fiilleri ise hikmetten uzak kalamaz.[77] Nitekim O'nun bu âlemi yaratmasındaki hikmet ve yarar âşikârdır.[78] Ayrıca Allah'ın hakîm oluşunu 'ilimle hükmeden' şeklinde açıklayan Mâtürîdî, O'nun yaratmasında bilgisizlik, sefeh ve gaflet gibi eksikliklerin bulunmadığını belirtmektedir.[79] Bu anlamda Allah'ın fiillerinin, hikmete uygun olması hasebiyle, faydalı olduğu söylenebilir. Peki, bu fiilleri aynı zamanda 'aslah' diye niteleyebilir miyiz?

Mâtürîdî'ye göre 'aslah', insânî bakış açısıyla ele alınan ve bu bağlamda yorumlanan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlardan bazıları için aslah olarak görülen bir durumun, bir başkası için ise fesâd konumunda olması ne kadar mümkünse, fesâd olarak görülen bir durumun da bir başkası için aslah olması mümkündür. Her ne kadar Allah'ın fiillerine dair bir hüküm verme konumunda olmasalar da insanların bir takım olaylara salâh ve fesâd şeklinde nitelemelerde bulundukları da bir gerçektir. Bu yönüyle bir görecelilik durumu söz konusudur. Hikmet ise bu değişilebilir olma vasfından uzak olup, sabit bir mânâya delâlet eder. Fakat insanların aslah olanı bilememeleri gibi, hikmeti tanıyamamaları da mümkündür. Hattâ tanıyamamaları sebebiyle bir fiilde hikmet bulunmadığı sonucuna varmaları da muhtemeldir.

Mu'tezile'ye göre teklîfin gereği olarak dînî konularda kulun faydasına yönelik imkânı yaratma kudretine sahip olan Allah'ın, kulunu bu imkândan mahrûm bırakması düşünülemez. Aksi durumda insanın teklîfe muhâtap kılınışının meşrûiyetinde problemler söz konusu olacaktır. Mu'tezile'nin bu iddiâsına karşı çıkan Mâtürîdî, aslah prensibinin, insanın bazı ibâdet ve duâlarını anlamsız kılan yanlış bir düşünce olduğunu belirtir. Zira Allah'ın en iyi ve en faydalı olanı yarattığını kabul eden bu görüşün doğruluğu kabul edilirse, insanın mükellef kılındığı hususları yerine getirebilmesi için gerekli imkânların da Allah tarafından yaratılmış olması gerekecektir. Bu durumda insanın Allah'tan güç, sabır ve irâde gibi imkânları dilemesi anlamını kaybedecektir. Bu noktadan bakıldığında, Allah'ın insanlardan duâ etmelerini ve kendisine sığınmalarını dile getiren âyetlerle aslah teorisi arasında bir çelişkinin olduğu görülmektedir. Eğer kula,

[77] Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 151-152.
[78] el-Enbiyâ 21/16-23.
[79] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 364-365.

söz konusu mükellefiyetin gereklerinin yerine getirilmesi için en iyi ve faydalı olacak şekilde imkânlar verilmişse, o halde neden bu imkânlar sanki kendisine verilmemiş gibi, kulun bunları tekrar Allah'tan talep etmesini dile getiren âyetler indirilsin ki?[80]

Teklîfle bağlantılı olması açısından, Allah'ın kullarına yönelik emir ve nehiylerindeki hikmet ise, varlığına ve birliğine delâlet etmesi açısından bu âlemdeki temel maslahatları olan 'yaratıcıyı tanımak' yani mârifetullahtır. İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın, kullarını, kendilerine yararlı olan şeyden uzak tutması mümkün değildir. Bu yönüyle Allah, kendisini tanıtmakla insanlara faydalı olmuştur. Mükellefleri bu bilgiden mahrûm bırakması câiz olmayıp, aksi takdirde yaratma abes olurdu. Zira teklîf olmasa yaratmanın hikmeti olmaz. Ayrıca, bir şeyi sırf yok etmek için yaratmak abes olduğundan, âlemi de hikmetsiz ve teklîfsiz yaratmak abesle iştigal etmek olacaktır.[81] Allah ise bundan münezzehtir.

Mâtürîdî'ye göre lutuf, 'gerekli olandan fazlasının verildiği durumlar'ı ifade etmektedir. Gerekli olanı vermek adâlet iken, üzerine gerekli olmayanı vermek ise lutuftur.[82] Mu'tezile âdil olanın aslah olduğu kabul ederken, Mâtürîdî lutfun adâletin de üzerinde olduğunu ileri sürmekte ve böylece onların aslah diye nitelendirdikleri bazı fiillerin lutuf olduğunu belirtmektedir. Bu durumda Allah'ın lutfunu dile getiren âyetlerle aslah fikri arasında bir uyuşmazlık olduğu görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin adâlet ilkesince kulun kendi kazanımı olarak nitelendirdiği ve bir gereklilik olarak Allah'a nispet ettiği cenneti, Kur'ân ise nimet olarak dile getirmekte[83] ve insanın cennete Allah'ın rahmetiyle erişebileceğini haber vermektedir. Mâtürîdî ayrıca Mu'tezile'nin kulun cenneti elde etmesine sebep olarak gördüğü ibâdet ve teslîmiyetin, Allah'ın lutfuna karşılık şükür ifade ettiğini belirtmektedir. Mu'tezile'nin aslah görüşünü, nâslarla[84] olan çelişkisi üzerinden eleştiriye tabi tutan Mâtürîdî, bu eleştirisini dînî alanda aslahı Allah'a vâcip gören Basra Mu'tezilesi'ne karşı sürdürmektedir.[85]

---

[80] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 20.
[81] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157. Krş. Hülya Alper, 'Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?', *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/I (2013), s. 26.
[82] Mâtürîdî, *a.g.e.*, İstanbul: Mizan Yayınevi 2006 X, 122.
[83] "Bu Allah'tan bir nimettir", en-Nisa 4/7
[84] el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/7, 178; et-Tevbe 9/55; Yâsin 36/47; el-Furkân 25/51; el-Kasas 28/8; el-A'râf 7/176; el-Enfâl 8/33
[85] Bk. Hülya Alper, 'Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?', s. 17-36.

Öte yandan yukarıda değindiğimiz üzere Mu‘tezile’nin aslah yorumunda lutuf ve teklîf kavramları önemli yer tutmaktadır. Bu bakımdan iki ekol içerisinde bir birliktelik sağlanamamış olsa da lutuf ve aslah kavramları ortak bir anlam da kazanmıştır. Üstelik Basralı Mu‘tezilîler, Mâtürîdî tarafından kendilerine yöneltilen eleştirileri, aslahı dînî alanın ötesinde dünyevî alanda da Allah’a vâcip gören Bağdat Mu‘tezilîlerine karşı yöneltmektedirler. Burada Mâtürîdî ile Mu‘tezile arasındaki temel fark, lutfu reddetmeyen Mu‘tezile’nin, bunu vücûb ‘alellah görüşüne dâhil etmesidir.[86] Bu sebeple de, ilâhî fiilleri hikmet ile açıklayan Mâtürîdî, ilâhî lutfu aynı zamanda ‘vâcip’ olarak da niteleyen Mu‘tezilî görüşü kabul etmemektedir.

Ebü’l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) ise Mu‘tezile’nin aslah anlayışını şöyle özetler; “Yaptığı takdirde kendisinin zarar görmeyeceği, kulun ise yararlanacağı; yapmadığı takdirde kendisinin fayda bulmayacağı, kulun ise zarar göreceği bir şeyi yapmasıdır ki bunu terk ettiğini söylemek Allah’ı cimrilik ve sefihlikle nitelemektir.”[87] Bunu kesin bir tenzîhî dille reddeden Nesefî, aynı zamanda Mu‘tezile’nin lutufları da Allah’a zorunlu kıldığını ve böylece lutfu yok saydığını ileri sürmektedir. Ona göre lutuf Allah’ın sınırsız kudreti dâhilinde olup, dilerse kâfirlere lutfuyla muâmelede bulunur ve böylece Allah’a iman ederler. Bunu yaptığı takdirde ihsânıyla, yapmadığı takdirde ise zulümle değil ancak adâletle muâmele etmiş olur. Çünkü zulüm olması için, Allah’ın onları, sahip oldukları bir haktan yoksun bırakması gerekir. Mu‘tezile’nin bir kısmı, Allah’ın bu muâmeleye yönelik kudretinin olamayacağını, aksi takdirde cimri, zâlim ve gaddar olacağını ileri sürer. Nesefî ise, Allah’ın, insan için kötü ve faydasız olarak kabul edilen küfür ve mâsiyetin yaratıcısı olduğundan hareketle, kul için uygun ya da en uygun olanı yapmadığını belirtmektedir. Hattâ dilerse en uygun olmayanı da yaratabilir.[88] Bu konuda, eziyet dolu bir çocukluk geçirmesine rağmen olgunluğunda da küfre düşen ve bu hal üzere ölen pek çok kişinin, gördükleri eziyetin karşılığını öte dünyada alamayacakları ve küfürleri sebebiyle de sonsuz eziyetle cezâlandırılacaklarını örnek vermektedir. Üstelik Allah, söz konusu kişilerin bu dünyadaki durumlarının böyle olacağını ve böyle sonuçlanacağını bilmekte ve buna rağmen yaratmaktadır. Mu‘tezilî akla göre bu durumda

[86] Hülya Alper, *a.g.m.*, s. 33.
[87] Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli’d-dîn-et-Temhîd li kavâidi’t-tevhîd* (Nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgul), Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs 2006, s. 124
[88] Nesefî, *a.g.e.*, s. 124-125.

Allah'ın zâlim olması gerekir. Ancak Nesefî'ye göre O'nun hakkında böyle bir nitelemede bulunmak küfürdür.[89]

Mu'tezile'nin aslah olarak anladığı ilâhî fiillerdeki hikmet ve maslahat, Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca aklî bir gâyeye yönelik olarak değil, mutlak anlamda hür olan ilâhî irâdenin lutuf ve ikrâmı olarak kabul edilmektedir. Zira ister salâh ister aslah terimiyle ifade edilsin, Allah'ın fiillerinde kullarının menfaatini gözetmek sûretiyle yaratmasının O'na vâcip olduğunu söylemek, Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerinde kabul edilmesi imkânsız bir söylem olarak karşımıza durmaktadır. Bu doğrultuda, vücûb ifade eden salâh ve aslah kavramlarının yerine ilâhî irâdenin etkin olduğu *âdetullah* ve *sünnetullah* kelimeleri kullanılmaktadır.[90] Bu arada Sünnî kelâmcılar tarafından aslah fikrini tenkit etmek amacıyla yazılan müstakil eserlerin kaleme alındığını da belirtmek gerekir.[91]

3. EŞ'ARÎ YORUM

Aklın, iyi ve kötüyü belirleyici ve bilici olduğu hususunda Mu'tezile'yi reddeden Eş'arî ekole göre, salâh ve aslah olanın bilinmesi aklen mümkün değildir. Bu hususta onlar hüsün-kubuh meselesinde olduğu gibi aklı belirleyici kılmalarının bir sonucu olarak aslah problemiyle karşılaşmaktadırlar.[92] Fakat meseleyi tartışabilmek ve aslah teorisindeki çelişki ve çıkmazları görebilmek adına bir an için bunun mümkün olduğu varsayımından hareketle Eş'arî kelâmcılar tarafından da söz konusu edildiğini söyleyebiliriz.

Mâtürîdî ekol, Mu'tezile'nin aslah görüşünü hikmet kavramı temelinde kritize edip problemi 'ilâhî hikmet'le açıklarken, Eş'arî ekol ise tartışmayı 'ilâhî irâde' ve 'ilâhî kudret' kavramları temelinde ele almaktadır. İlâhî fiiller hikmet ve adâlete uygunluk gösteriyor olsa da irâde sıfatına göre gerçekleşmektedirler. Allah'ın irâde ettiği her şeyi yaratabileceğinin delili ise şudur; Şüphesiz ki O, kendisi üzerinde hiçbir emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı, kural ya da sınır koyucu bir mertebe bulunmayan mutlak güç sahibidir. Bizim fiillerimizin kabîh olarak nitelenmesinin sebebi, birtakım sınırları aşmak

[89] Nesefî, *a.g.e.*, s. 130-131.
[90] Avni İlhan, "Aslah", s. 495.
[91] Bk. Muhammed b. Ali el-Mevsılî, *Fütûhu'l-vâhib bi-en leyse şey'ün 'ale'llahi bi-vâcib*. Mâtürîdî'nin aslah fikrine yönelik reddi için ayrıca bk. Fatma Pınar, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Özelinde Bazı Kelâmî Problemlere Bakışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9 (2018), s. 31-32.
[92] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 253.

sûretiyle yasak fiilde bulunmamız, yani hakkımız olmayanı yapmamızdır. Allah için herhangi bir sınır koyucu irâde bulunmadığından ve her şeye hakkı olduğundan dolayı, O'nun fiillerinin kabîh olarak nitelenmesinin bir sebebi de söz konusu olamaz. Meselâ insânî açıdan bakıldığında yalan söylemenin kabîh olarak nitelenmesi, bu fiile Allah'ın sınır getirmesi sebebiyledir. Yalan söyleme konusunda ilâhî irâdenin koyduğu bu sınır olmasaydı bu fiil kabîh olmazdı.[93] Dolayısıyla bir fiildeki kabîhlik durumu, emreden irâdenin o fiile yönelik hitâbıyla belirlenmektedir.

İlâhî fiillerde, herhangi bir fayda sağlama ya da zararı def etme gâyesini barındıran bir hikmetin bulunması zorunlu değildir. Allah, kulları için ister fayda ister zarar taşısın, bütün fiillerinde âdildir. Zira ilâhî irâde ve ilâhî kudretin alanı, hikmetle sınırlandırılamayacak kadar geniş ve hikmeti belirleyecek kadar da kapsayıcıdır. Bu bakımdan her şeyi bir hikmete göre yarattığını söylemek, 'fâil-i muhtâr' olan Allah'ın mutlak irâdesini kısıtlamak demektir. Halbuki Allah bir sebeple fiilde bulunabileceği gibi herhangi bir sebep olmaksızın da fiilde bulunabilir. Nitekim ilâhî düzenin akışında art arda meydana gelen her şey, birbiri için sebep olmayabilir.[94] Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunması demek, fiillerin sebebinin hikmet olduğu anlamına gelmemektedir.[95] Zira Allah'ın bir gâye gözeterek fiilde bulunması, bir eksikliği giderme amacı taşıdığını göstermektedir. Allah ise eksikliklerden münezzehtir. Bu bakımdan Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunması vâcip değil câizdir.

Mu'tezile tarafından ilâhî adâlet ve hikmetin gereği olarak Allah'a nispet edilen vâcip fiiller Eş'arîler tarafından 'irâdî fiiller' olarak kabul edilmektedir. Fiilin niteliği ne olursa olsun, ilâhî irâdenin bir sonucu olduğu için tüm fiiller âdildir. Üç kardeş meselesinde daha önce geçtiği üzere, Allah'ın, ömrünü uzattığı takdirde iman edeceğini bildiği kişinin bu yararını gözetmeyip canını alması câizdir. Çünkü Allah, fiillerinde kulunun faydasını gözetmek zorunda değildir. İlâhî fiilde kul için fayda olsa da Allah'ın bunu terk edebileceği görüşündedirler. İlâhî fiillerdeki hikmet ve maslahatı ise kesin bir

[93] Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Nşr. Richard J. Mccarthy), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolîkiyye 1952, s. 71.
[94] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları 1981, s. 282-283.
[95] Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: 1988, VIII, s. 50-51.

şekilde reddetmeyen Eş'ariler, Allah'ın fiillerini yaratmasına, söz konusu hikmetlerin sebep olduğunu kabul etmemektedirler.

Allah'ın salâh ya da aslah olan fiili terk etmesinde bir hikmetin bulunması da zorunlu değildir. Çünkü Allah için hiçbir şey vücûb ifade etmez. Aksi takdirde Allah'ın lutfuna alan bırakılmamış olur ki O, böyle bâtıl düşüncelerden münezzehtir.[96] Allah'a fiillerinde ve lutuflarında sınırlı bir seçme alanı bırakan Mu'tezile'ye karşılık, *Rabbin dilediğini yaratır ve seçer…*[97] âyetinde olduğu gibi, ilâhî vahyin içeriğinden Allah'ın dilediğine lutufta bulunup dilediğini de nimetlerinden mahrûm bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Allah'ın irâdesine ve dolayısıyla da kudretine en ufak bir sınırlama getirilmesi, Eş'arî ekol tarafından şiddetle reddedilmektedir. Zira birtakım fiilleri O'na vâcip görmek, mülkünde dilediği gibi tasarruf edemediği sonucunu doğurmakta ve Matürîdî yorumu açıklarken dile getirdiğimiz üzere, O'nun kullarına olan lutuf ve ikrâmı da zorunlu hale getirmektedir. Bu durumda Allah, zaten üzerine gerekli olanı yapmış olacağı için, kulların da söz konusu lutuf ve ikrâmlara yönelik şükür ifade eden ibâdet ve duâları gereksiz ve anlamsız olacaktır.

Mu'tezile'den bazılarının iddiâsının aksine, Allah bu âlemi herhangi bir sebep olmaksızın yaratmıştır. Bunda ne kendisine ne de âlemde yarattıkları varlıklara yönelik herhangi bir fayda veya maslahat gözetmez. Allah'ı, âlemi yaratmaya sevk eden bir illet olsaydı, bu takdirde illetin ezelîliği âlemin de ezelîliğini gerektirecekti. Ezelî değil de hâdis bir illet söz konusu olursa, o zaman da bu hâdis illetin yaratılmasındaki illetler ezele doğru müteselsilen devam edecektir. Bu ise kabul edilebilir olmaktan uzak bir düşüncedir. Allah'ın aslah olanı yapamamazlık edemeyeceğini ve aslahtan daha azını da yapamayacağını iddiâ eden Allâf'a ise şöyle itirâz edilir: Allah, yarattığından daha alçak seviyede olanı yaratabileceği gibi onun benzerini de yaratabilir. Çünkü âciz değildir. Eğer aslahtan daha az olanı yaratabilmekle nitelendirilmezse, bu takdirde acziyetle nitelendirilmiş olur.[98]

[96] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 252.
[97] Kasas 28/68.
[98] Eş'arî, *Makâlât*, II, 249-250.

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) Mu'tezile'nin aslah görüşünü değerlendirirken, O'na herhangi bir fiilin vâcip olarak atfedilmesini eleştirir.[99] Çünkü vücûbiyet, bir 'emir'e muhâtap olmanın sonucudur. Allah ise en yüksek makamda olup hiçbir emre muhâtap kılınamaz. Bu yüzden de kendisine böyle bir vücûbiyet atfedilemez. Ayrıca vâcip bir fiilin terk edilmesi, terk edene müeyyide gerektirmekte olup, bu durumun Allah'a nispet edilmesi ise anlamsız görünmektedir.

Allah'ın güç yetirebileceği şeyler sınırsız olduğu halde ve her iyiliğin daha fazlası imkân dâhilinde olduğuna göre, aslah konusunda Allah hangi ölçüyle sınırlanabilir? Bu soruya 'Allah, fazlasının kulunu azdıracağını bildiği için aslah olanı takdir eder' şeklindeki muhtemel cevâba Cüveynî şöyle karşılık vermektedir: "Bilgi açısından kulun azacağının bir dayanağı olmadığı gibi, Allah kuluna seçim yapma irâdesi ve kudreti vermiştir. Bu durumda kul fısk ve isyanı da tercih edebilir. Dolayısıyla kulun mahvolup helâka uğrama ihtimali bilinmekle birlikte yine de teklîfe muhâtap kılındığı açıktır."[100] Cüveynî'nin bu söyleminde görüldüğü üzere fısk ve isyanı tercih eden insanların varlığı, Allah'ın bu durumlarını biliyor olmalarına rağmen onları yarattığını göstermektedir. Hâlbuki Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın bu bilgisi, yaratılmamalarının onlar için daha salâh olduğunu göstermektedir. Bu ise gerçekle çelişen bir görüştür.

Teklîfin gerektirdiği hususlarda aslahı Allah'a vâcip görenlere karşılık Eş'arî, teklîfin vâcip değil câiz olduğunu ileri sürmektedir.[101] Bu bakımdan kendisine hiçbir şey vâcip olmayan Allah'ın, kullarını mükellef tuttuğu hususlarda onlara güç ve yardımda bulunması da aynı şekilde vâcip değil câizdir. Eş'arî, Allah'ın, ibâdetleri karşısında mü'minlere sevâp vermesini *fadl* olarak nitelerken, kâfirleri cezâlandırmasını ise *adl* olarak kabul eder. Fakat isterse ikisini de yaratmayabilir. Mu'tezilî düşüncede iman mükâfat için, küfür de cezâ için bir sebep iken, Eş'arî iman ve küfrü, mükâfat ve cezâyı gerektiren sebepler olarak değil alâmet olarak kabul etmektedir.[102] Çünkü bunları yapmamak O'nun zâlim, cimri ya da adâletsiz olarak nitelenmesine sebep olamaz. Zira O, her şeyin mülküne sahip olduğundan, dilediği her şeyi yapma hakkına da sahip

[99] George Fadlo Hourani, "Cüveynî'nin Mu'tezilî Ahlâkı Eleştirisi" (Çev. Burhaneddin Tatar), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1991), s. 222-223.
[100] Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 252.
[101] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1987, s. 125
[102] İbn Fûrek, *a.g.e*., s. 99.

olmaktadır. Her şey üzerinde tasarruf hakkı olanın, fiillerinde haksızlık söz konusu olamayacağından, her şeyin mülkünü elinde bulunduran Allah da bütün fiillerinde âdildir.

Salâh-aslah konusunda Eş'arîler, kulların maslahatı için en iyi olanı yaratmayı Allah'a vâcip gören Mu'tezile mezhebine yönelttikleri eleştirilerin sonucu olarak, ilâhî fiillerin hikmet ve gâyeye bağlı olmadığını, esas olanın ilâhî irâde olduğunu savunmuşlardır. Söz konusu hikmet ve gâyelerin ilâhî irâdeyi sınırlandırdığını ve bunun sonucu olarak da ilâhî sıfatların en önemlisi olan 'irâde' ekseninde yaratıcının mükemmeliyetinin ortadan kalkacağını ve O'nun âciz bir varlık konumuna düşeceğini iddiâ etmişlerdir. Böylece, Eş'arîlerin ilâhî fiillerin bir anlamda hikmetsiz olabileceğini savunmuş[103] olduklarını da söyleyebiliriz. Üstelik Allah, "*dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola ulaştırır"*[104] âyetinde görüldüğü üzere, sadece lutfunu esirgemede hür değil, kulunu saptırmada da hürdür. Nitekim Ebü'l- Yüsr el-Pezdevî de bu âyetten, Allah'ın insanlar için herhangi bir fayda barındırmayan bir fiili yaratabileceği ve onların hem zararını hem de küfrünü dileyebileceği sonucunu çıkarmaktadır.[105]

Allah'ın âhirette küçük çocuklara acı çektirmesini câiz gören ve yapılması durumunda bunun âdil bir fiil olacağını ileri süren Eş'arî ekol, aynı zamanda müslümanlara azap edip kâfirleri cennete koymasının da O'nun açısından kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Fakat Allah, kâfirleri cezâlandıracağını bize bildirdiği[106] için ve O'nun gerçekleşmeyecek bir şeyi haber vermesi de söz konusu olamayacağından, Allah'ın onları cennete koymayacağını söyleyebiliriz.[107]

4. ŞİÎ YORUM

Dînî düşüncede, insanların Allah'ı bilmeleri genel bir maslahat olarak kabul edildiğinden, onları bu bilgiye ulaştıracak araçların bulunmasının gerekliliği de önem taşımaktadır. İmâmeti dinin esaslarından biri olarak kabul etmeleri sebebiyle İmâmiyye diye de anılan Şîa geleneğine göre, imamlar Allah'ın hücceti olup, onları tanımayanlar

[103] Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 451.
[104] en-Nahl 16/93.
[105] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Nşr. Hans Linss), Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 1963, s. 127.
[106] "İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler. Cezâ gününde oraya girerler. Onlar (kâfirler) oradan bir daha da ayrılmazlar." el-İnfitâr 82/13-16.
[107] Eş'arî, *el-Luma'*, s. 71.

hüccetsiz kalmaktadırlar.[108] Bu bakımdan peygamber ve imamlar, Allah'ın insanlık içindeki delili ve insanlar tarafından bilinmesinin araçlarıdır.

Aslah fikrini de imâmet fikri çerçevesinde ele almalarının sonucu olarak, mâsûm imam tâyin etmenin Allah'a vâcip olduğu yorumunda bulunmaktadırlar. Allah'ın emriyle kâim olan, ilâhî hükümler, farzlar ve sünnetler kendisine verilen, halkın dînî ve dünyevî işlerinde muhtaç oldukları hidâyeti üstlenen bir hüccet olmaksızın dünya bir an bile var olamaz. O'nun kullarına yönelik emir ve nehiyleri devam ettiği müddetçe yeryüzünde iki kişi kalsa da biri mutlaka hüccet olmak zorundadır. Bu görüş sâdık imamlardan gelen ve İmâmiyye Şîası tarafından kabul edilen bir düşüncedir.[109] Onlara göre yeryüzü bir an bile hüccetsiz kalırsa fesâda uğrar. Çünkü bu durumda insanlara helâl ve haramı bildirecek kimse bulunmaz ve böylece doğru ile yanlışın tespiti de mümkün olmaz.[110] Bu yüzden Allah'ın kullarına, onları yönetecek ve rehberlik edecek bir devlet başkanı yani imam tâyin etmesi O'na vâciptir.[111] Söz konusu imamın, zâhir ya da gizli bir şekilde yeryüzünde olması, Allah'ın insanlara lutfunun bir sonucudur.[112]

[108] İlyas Üzüm, "Hüccet", *DİA*, XVIII, 451.
[109] Mustafa Öz, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, 208.
[110] Mehmet Zeki İşcan, "İmâmiyye Şîası'nda Politik Bir Teori Olarak İmâmetin İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2002, VI/10, s. 73-94.
[111] Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003, s. 223.
[112] Mustafa Öz, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul: İFAV Yayınları 1995, s. 36.

İKİNCİ BÖLÜM

İLÂHÎ TEKLİFİN ZORUNLU BİR SONUCU OLARAK

LUTFUN TEMEL VASFI: ASLAH

İlâhî teklîfin sıhhati ve anlamı gereği birtakım fiillerin Allah'a vâcip olduğu prensibi, Kâdı Abdülcebbâr tarafından önemli bir esas olarak kabul edilmektedir. Bu kabulün temelinde ise tevhîd ve adâlet ilkelerinin hakîkatini göstermesi yönüyle Allah'ı her türlü noksanlık ifade eden fiil ve sıfatlardan tenzîh etme çabası yatmaktadır. Nitekim bu çabanın bir sonucu olarak, vücûb 'alellah şeklinde kavramlaşan esas çerçevesinde Kâdı, kullarını mükellef kıldığı hususlarda Allah'a vâcip olan şeylerin temel vasfının aslah olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla onun düşünce sistemindeki aslah kavramı, kendisinden önce de Allah'ın fiilleri ve sıfatları bağlamında yapılan aslah yorumlarından ayrılmaktadır. Bu ayırımın temel niteliği ise, kavramın teklîf ve lutufla birlikte yeni bir anlam kazanmış olmasıdır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın aslah kavramına yüklediği anlamı açıklamaya geçmeden önce, bu kavramın kendisinden önce ne şekilde kullanıldığına kısmen işaret ettik. Zira bir kavramı doğru anlayabilme noktasında, söz konusu kavrama daha önce verilen anlamları değerlendirmek, kazandığı yeni anlamı ayırt edebilmek adına önem taşımaktadır. Dolayısıyla vücûb 'alellah çerçevesinde Allah'a zorunlu görülen aslahın, Kâdı'nın da içerisinde yetiştiği Mu'tezilî düşünce geleneğinde sahip olduğu önceki konumunu görmek, bir anlamda Kâdı'nın aslah teorisinin sınırlarını görme noktasında kolaylık sağlayacaktır.

Bu noktada aslah kavramının Mu'tezile ekolü içindeki değişimi sürecinde Cübbâiler ile başlayıp Kâdı'yla olgunlaşan bu yeni anlamı, teklîf ve lutfa yönelik yaptığı tanımları da göz önünde bulundurarak aşağıda değerlendirmeye çalışacağız. Fakat öncesinde konuyu doğru bir zeminde tartışma imkânı vermesi bakımından aslah kavramının Mu'tezilî düşüncede karşılık geldiği anlamlara ve aslaha dair yorum farklılıklarına kısaca işaret edilmesini gerekli görmekteyiz.

1. SALÂH ve ASLAHIN TANIMI

Aslah kavramının kendisinden türediği salâh kelimesi "kişi için yararlı olmak, kişinin haz ve sevinç duymasına sebep olmak"[113] anlamlarını ifade etmektedir. Nitekim fayda "lezzet ve sevinç sağlayan ya da ikisinden birine ulaştıran şey"dir.[114] Bundan başka, fesattan arınmış olan ve kişiyi faydaya yönlendiren her şeyin salâh ile nitelendiği de belirtilmektedir.[115]

Aslah ise yine salâhtaki temel unsur olan fayda ile ilişkili olarak "en faydalı, en uygun ve en iyi" anlamlarında kullanılmaktadır.[116] Bununla birlikte salâh niteliğine sahip olan birden fazla şey arasından, sağladıkları fayda diğerlerine kıyasla daha fazla olan şeye, "enfa', daha faydalı, daha iyi" anlamında aslah denilmesi de mümkündür. Ancak bir kelâm problemini ifade etmesi yönüyle bu kavramın kelâm literatüründe daha çok "en faydalı ve en iyi" anlamlarında kullanıldığını belirtmek gerekir.

Bu noktada salâh-aslah-maslahat kavramları ile nef'-enfa'-menfaat kavramları arasında bir ilişki olduğu açıktır. Salâh olan şey faydayı, aslah olan şey ise daha faydalı ya da en faydalı olanı temin etmektedir. Öte taraftan salâh, aslah ve maslahat, ancak faydalanması mümkün olan varlıklar için söz konusu edilebilirler. Nitekim bilindiği üzere, Allah'ın ya da O'nun aksi durumunda yer alan cansız varlıkların herhangi bir şekilde faydalanma konumunda bulunması imkân dışıdır. Dolayısıyla bir şeyin Allah ya da cansız varlıklar hakkında salâh ya da aslah olmasından söz edilemez.[117]

---

[113] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 30; Avni İlhan, "Aslah", s. 495.
[114] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 34.
[115] Semîh Dugaym, "Aslah", *Mevsûâtü mustalahâti'l-ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1998, I, 136.
[116] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *a.g.e*., s. 30; Avni İlhan, "Aslah", 495.
[117] Semîh Dugaym, "Aslah", I, 136; Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 41.

Mu‘tezilî düşünürler birtakım fiillerin Allah’a vâcip kılınması hususunda görüş birliği içinde olsalar da aslahın geçerli olduğu alanların sınırlarını farklı yorumlamaktadırlar. Bu konudaki farklılık sebebiyle **ashâbü’l-aslah** ve **ashâbü’l-lutuf** diye isimlendirebileceğimiz iki grubun aslaha ilişkin görüşlerine değineceğiz.

2. ASHÂBÜ’L-ASLAH ve YAKLAŞIMI

İbrahîm en-Nazzâm ve Ali el-Esvârî gibi düşünürler Allah’ın “en iyi ve en faydalı” olması yönüyle aslah olanı terk etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmektedirler.[118] Çoğunluğunu Bağdatlı Mu‘tezilîler’in oluşturduğu aslah taraftarlarına göre dünyevî ve dinî her alanda en iyi olanın yaratılması Allah’a vâciptir.[119] Zira O, yaratılmışların salâhı için gereken ne varsa yapmak zorundadır.[120]

Allah’a vâcip olan fiillerdeki yarar illeti, aslah savunucuları tarafından bütün âlem için geçerli kabul edilmektedir. Yani bir anlamda ilâhî fiillerdeki hikmet, aslah ile nitelenmiş olmaktadır.[121] Dolayısıyla yaratılan herhangi bir şeyin faydasına ne varsa aslah kapsamına dahil olmaktadır. Bu esas çerçevesinde onlar aslah kavramını oldukça geniş bir kapsama yaymakta ve bu sebeple de ashâbü’l-aslah şeklinde isimlendirilmektedirler.

Söz gelimi içinde yaşadığımız âlem, insanların faydalarına olan şeyleri barındırdığı için, Allah’ın âlemi yaratması da zorunludur. Nitekim en büyük fayda olan Allah’ın bilinmesi ancak âlemin yaratılması ve teklîfle mümkün görüldüğünden, âlemin yaratılmasıyla birlikte teklîf de zorunlu olmaktadır. Zira kendisi sınırlı olsa da insanların teklîfle ebedî nimet ve sevâba ulaşmaları ve böylece sonsuz mutluluğa erişmeleri noktasında bu âlem insanlar için bir maslahattır.[122]

Öyle ki Nazzâm’a göre Allah Teâlâ kullarının salâhına olduğunu bildiği bir hususun aksine olan bir fiilde bulunmaya kâdir değildir. Hattâ Allah, cennet ehline vereceği nimetlerden en ufak miktarda bir eksiltme dahi yapamaz. Zira kullarının salâhına

[118] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 127.
[119] Semîh Dugaym, “Aslah”, I, 136.
[120] Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 247.
[121] Mahsum Aytepe, “Lutuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/3 (2017), s. 259.
[122] İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, s. 294-295.

olduğunu bildiği nimetleri eksiltmesi durumunda onlara zulmetmiş olmaktadır.[123] Dolayısıyla O her ne yapıyorsa, yaptığı şeyde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır.

Üstelik bir şeyi yapmanın o şeyi terk etmekten daha faydalı olduğunu bildiğinde, Allah'ın o fiili terk etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla cennet ehline nimet vermesi, insanlar için ölümden daha faydalıdır.[124] Böylece Nazzâm, sınırsız ilmi olan Allah'ın aslah olanı bildiğini ve bunu yapmasının gerekliliğini savunmaktadır.

Hayyât'ın öğrencilerinden olan Ka'bî de (v. 319/931) Allah'ın her alanda kulları için en iyi olanı yapmasının zorunlu olduğunu düşünenlerden biridir.[125] Bunun yanında kullarını mükellef kıldığı hususlarda en iyiyi yapmayı da Allah'a zorunlu kabul etmektedir.[126]

Görüldüğü üzere aslah kavramı burada, yukarıda belirttiğimiz muhtemel mânâlardan "en iyi ve en faydalı olanın Allah'a vâcip olması" anlamında kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak insan için en iyi olan yaratmanın başlangıcı da aslah olması açısından Allah'a zorunlu görülmektedir. Hattâ insanoğlunun hayatı boyunca başına gelen ve gelecek olan her şey kendisi için en iyi olan şeylerdir. Çünkü Bağdatlı Mu'tezilî düşünürlere göre Allah sadece aslah olanı yaratmaktadır.

Bu noktada Basra Mu'tezilesi'nden aslahı savunan Nazzâm ve Allâf gibi isimlerin, katı bir vücûb 'alellah fikrine sahip olduklarını söylemek mümkündür.[127] Bir başka ifadeyle ise onların vücûb 'alellah görüşünü varabileceği son noktaya kadar götürdükleri de düşünülebilir.

Tabi ilk anda böyle bir düşünce kudret açısından Allah Teâlâ'ya sınır getirmesi bakımından sorunlu olarak görülebilirse de esasen bu sınırlamanın dışarıdan yapılmadığı, yine O'nun kendi ilmiyle kendi fiillerini belirlediği hatırlanırsa, kaba bir bakışla sorunlu görülen bütün yönlerin izâle edilmiş olduğu görülür.

---

[123] Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, s. 124.
[124] Semîh Dugaym, "Aslah", I, 135.
[125] Murat Akın, "Mu 'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması" *Turkish Studies: International Periodical fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, XI/7 (2016), s. 37.
[126] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*., XIV, 55-56.
[127] Hanîm İbrâhim Yusuf, *Aslü'l-adl 'inde'l-Mu'tezile*, Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî 1993, s. 294.

3. ASHÂBÜ'L-LUTUF ve YAKLAŞIMI

Aslah kavramı Mu'tezile ekolünü bütünüyle kuşatan bir kavram olarak yaygınlık kazanmakla birlikte kuşkusuz bütün Mu'tezilî âlimler bu konuda hemfikir değildir. Hattâ insanoğlu için her konuda her zaman en iyi olanı yapmayı Allah'a vâcip görmeyi ifade eden bir aslah fikrinin bu ekolün bütünü tarafından benimsendiğini söyleyemeyiz. Nitekim Basra Mu'tezilesi, Bağdatlı Mu'tezilî âlimlerin aslah konusundaki katı tutumlarını reddederek lutuf kavramını merkeze almaktadırlar. Bu sebeple de onlar, ashâbü'l-lutf olarak adlandırılmaktadırlar. Bunun bir sonucu olarak da aslah kavramı daha ılımlı bir anlam dairesi içerisinde değerlendirilmektedir.

Her alanda aslah olanın Allah tarafından yaratılmasını zorunlu gören düşünceye Bişr b. el-Mu'temir ve Ca'fer b. Harb gibi isimler karşı çıkmaktadırlar. Bişr'e göre Allah'ın insanlara yönelik tüm fiillerinin aslah olduğu fikri, ilâhî kudretin sınırlı olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Halbuki ilâhî kudretin sonsuzluğu sebebiyle aslahın bir sınırı olduğu düşünülemez. Diğer taraftan her aslahın kendisinden daha aslah olanının bulunması da imkân dahilindedir. Bu bağlamda ona göre, aslahın Allah'a zorunlu kabul edilmesi, sonsuz olan şeyin yaratılmasını O'na vâcip kılmayı gerektirmesi açısından imkânsızdır.[128]

Aynı şekilde insanlar için en iyi olması açısından aslahı yaratmanın Allah'a vâcip olduğu kabul edildiğinde, Allah'ın herkesi cennete koyma zorunluluğu doğacaktır. Hattâ Bişr, aslah olanın kabul edilmesi durumunda, küfre düştüğü bilinen kişinin öldürülmesinin daha hayırlı olacağını düşünmektedir.[129] Bu noktada o, Allah'ın herkesi cennete koyması ya da insanları bu dünyada değil de cennette yaratmasını mümkün görse de bunun vâcip değil lutuf olacağını ileri sürmektedir.[130] Zira Allah insana kudret vermekle birlikte aynı zamanda fiilde bulunmasına engel olan şeyleri kaldırmak suretiyle ona lutufta bulunmaktadır.[131]

Buna karşılık Bişr lutfun Allah'a zorunlu olmadığını düşünmektedir. Zira lutfun vâcip olduğunu kabul etmek, Allah'a karşı âsî olanların varlığıyla çelişen bir

[128] Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, s 125.
[129] Semîh Dugaym, "Aslah", I, 135.
[130] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 300; Krş. Murat Akın, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", s. 39.
[131] İlyas Çelebi, *İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, s. 295.

durumdur.[132] Dolayısıyla ona göre Allah'ın lutufta bulunmasının da O'na herhangi bir zorunluluk arz etmediğinin kabul edilmesi gerekir. Nitekim Bişr ve takipçilerine göre aslah zorunlu olmayıp lutuftur.[133]

Ca'fer b. Harb de en iyi olanı yaratmanın Allah'a vâcip kılınmasını reddetmektedir. Böylece o da ilâhî lutfu esas almaktadır.[134] Nitekim ona göre aslahı savunanların iddiâ ettiği gibi Allah'ın en iyiyi yapması, O'nun kudretinin en iyide noktalanan bir sınırı olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Zira Ca'fer, ilâhî kudretin sınırsız olmasından hareketle, en iyi olanın da sınırsız sayıda olabileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla sınırsız sayıda en iyinin imkânı, aslahı imkânsız kılmaktadır. Çünkü bir şeyin aslah olduğunu iddia etmek, en iyiyi o şeyle sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Bu noktada o, Allah'ın aslahı değil, dinî alanlarda salâh olanı yaptığını düşünerek, aslaha karşılık lutfu savunmaktadır.[135] Allah'ın, kullarını imana ulaştıracak lutuflara sahip olduğunu, fakat bunları kullarına vermesinin zorunlu olmadığını ileri sürmektedir.

Böylece aslah taraftarlarının her alanda en iyi olanı Allah'a zorunlu gören anlayışlarına karşılık, Allah'ın kullarının salâhına olan şeyi yaratmasını vâcip değil lutuf olarak niteleyen görüş ortaya çıkmıştır.

4. KÂDI ABDÜLCEBBÂR'IN MUTLAK ASLAHA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Kâdı Abdülcebbâr, dünyevî ve dinî alanlar arasında fark gözetmeksizin her şartta en iyiyi yaratmanın Allah'a vâcip olduğu şeklindeki görüşü kabul etmeyen Basra Mu'tezilesi arasında yer almaktadır. Ashâbü'l-lutuf gibi, o da mutlak olarak sınırsız bir aslah anlayışını reddetmekte ve ancak teklîfin gerekli kıldığı hususlarda bir vücûbiyetin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada lutuf kavramına yüklediği anlamla, aslah kavramının karşılık geldiği alanı da bir bakıma sınırlandırmış olmaktadır. Böyle bir bakış açısıyla Kâdı mutlak aslah fikrine karşı çıkmakta ve bu düşünceyi hedef alan bazı eleştiriler getirmektedir.

---

[132] Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir" *DİA*, VI, 224.
[133] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 520.
[134] Eş'arî, *Makâlât*, I, 314.
[135] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 520; Murat Akın, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", s. 40.

Kâdı aslaha yönelik eleştirilerini Bağdat Mu'tezilesi'nin savunduğu aslah anlayışı üzerinden gerçekleştirmektedir. Her ne kadar Kâdı açık bir şekilde Bağdatlılar'ı eleştirdiğini zikretmiş olmasa da konu edindiği ve değerlendirdiği aslah fikri Bağdat ekolünce benimsendiği için böyle bir hükme varılmıştır. Ayrıca Kâdı bu noktadaki yorumunu, umumî aslah anlayışına karşı, hocaları Ebû Alî ve Ebû Hâşim'in eleştirilerini delil alarak sürdürmektedir.[136] Dolayısıyla onun bu iki hocasıyla aynı fikirde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aslaha karşılık lutfu merkeze alan Bişr'in yönelttiği eleştiriyi haklı bulan Kâdı Abdülcebbâr, benzer bir mantığın hocası Ebû Alî tarafından da zikredildiğini ifade etmektedir. Bu noktada Ebû Alî aslahın Allah'a zorunlu olması durumunda ilâhî kudrete sonu olmayan şeylerin dahil edildiğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle aslahın bir sonu bulunmamaktadır. Yani aslah her şeyin en iyisini ifade ediyorsa ve en iyinin bir sınırı yoksa, bu durumda kudreti sınırsız olan Allah, sınırsız olanı yapmakla zorunlu kılınmış demektir. Bu ise yaratılması mümkün olmayan şeylerin Allah'a yüklenmesi anlamına gelir.[137]

Aslahın bir sonunun olmadığı şeklinde bir sonuçla karşı karşıya kalmış olmanın yanında, aslah olarak yapılan her şeyin daha aslahı da mümkündür. Söz gelimi içinde yaşadığımız âlemin aslah âlem olduğu kabul edilirse, bu takdirde aslahın bir sınırı olduğu ve bundan daha aslah bir âlemin ise yaratılamayacağı sonucuna varılmaktadır. Kâdı bu noktada, Allah'ın yarattığı şeyden daha aslah olan kısmın yaratılıp yaratılmamasından hareketle aslah fikrinin açtığı çıkmazlardan bahsetmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa, aslahın kabul edilmesi durumunda şu seçenekler söz konusu olmaktadır:[138]

- Bu âlemin aslah âlem olduğu kabul edilirse, Allah'ın bundan daha fazla aslaha kâdir olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira Allah ancak aslah olanı yaratıyorsa bu âlem aslahın son noktası olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir aslah anlayışı, Allah'ın kudretinin sınırlandırılması anlamına gelir.

[136] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 55; 140-141. Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 414.
[137] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 56.
[138] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 56-57.

- Bu âlemden daha aslah olanı yaratmak Allah'a vâcip olduğu halde yaratmamışsa Allah kendisi üzerine vâcip olanı ihlâl etmiştir. Böyle bir kabul ise Allah'ın kabîh fiilde bulunabileceğine imkân tanımaktadır. Zira aslahı terk etmek kabîhtir. Fakat Allah'ın vâcip olanı terk etmesi ve kabîh fiilde bulunması düşünülemez.
- Bu âlemin aslah olmadığı ve Allah'ın bu âlemden daha aslah bir âleme kâdir olmasına rağmen yaratmadığı kabul edildiği takdirde, Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyin aslah olmasının da zorunlu olmadığı kabul edilmelidir. Nihayetinde her şeyin bir sınırının olması gerekmeyecektir. Nitekim sonsuz olan ancak Allah iken, yaratılan her şey sonludur.
- Allah daha aslah bir âlem yaratmamış olduğuna göre demek ki her aslahı yaratmak O'na vâcip değildir. Nitekim Basralı Mu'tezilîler'in savunduğu görüş budur.
- Bu dört seçeneğin dışında bir ihtimal kalmaktadır ki o da bu âlemden daha iyi olan âlemin aslah vasfını taşımamasıdır.

Esasen bu eleştiriler her ne kadar Bağdatlılar'ın aslah anlayışına yöneltilmiş olsa da Bağdatlılar da Basralılar'a karşı aynı eleştiriyi yöneltmektedirler. Şâyet aslah dinî konularda söz konusu olursa, bu takdirde Allah'ın dinî konularda sonu olmayan şeyi yaratması zorunlu olmaktadır.[139] Dolayısıyla onlara göre, kendilerine yöneltilen çıkmazlar, Basralılar için de geçerli olmaktadır.

Ancak bu noktada Bağdatlı Mu'tezilîler, Basralılar'ın da kendileri gibi aslahı sınırsız bir anlamda kullandıkları yanılgısına düşmektedirler. Zira onlar sınırsız aslahı îcab ile nitelerken Basralılar ise cevâzla nitelemektedirler. Sonu olmayan şeyin Allah'a vâcip kılınmasıyla ortaya çıkan problem, aynı şeyin câiz olarak görülmesi durumunda ise söz konusu olmamaktadır. Nitekim vâcip olanın terk edilmesi düşünülemezken, câiz olanın terk edilmesi mümkündür. Bu açıdan bakıldığı takdirde Basralılar Bağdatlılar'ın aksine, Allah hakkında, gerçekleşmesi mümkün olmayan sınırsız şeyi vâcip görmemektedirler.[140]

[139] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61.
[140] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 59.

Aslında Basralılar aslahı, sonu olmayan bir şeyin vâcip olması şeklinde kullanmazlar. Onlara göre aslah, lutfun karşılık geldiği alanda söz konusu olan bir niteliktir. Kâdı'nın da ifade ettiği üzere Allah'ın yarattığı lutuf sayesinde kişi yükümlü tutulduğu fiili gerçekleştirebiliyorsa, o lutuftan fazlasını yaratması mümkün olsa da Allah'ın bunu yaratması gerekli değildir. Bir bakıma bu noktadan sonra daha faydalı bir lutfun zorunlu olmadığı belirtilmektedir.[141] Zira lutuftaki amaç, kulun sorumlu olduğu fiili seçip yerine getirmesidir. Bu noktada lutuf yeterli olduğundan, fazlasına ihtiyaç duyulmamaktadır. Dolayısıyla Bağdatlıların iddia ettiği gibi Basralılar'ın dinî alanda gerekli gördükleri aslahın bir sınırının olmadığı şeklindeki eleştiri geçersiz olmaktadır. Böylece Bağdatlılar'ın savunduğu aslah fikri, Basralılar'ın düşünce sistemlerinde lutufla karşılanmaktadır. Açıkça görülmektedir ki iki ekolün aslah kavramına yükledikleri anlam birbirinden oldukça farklıdır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın aslaha yönelttiği eleştirilerden biri de vâcip fiilin şükrü gerektirmemesi noktasındadır. Allah'ın insanlara ulaştırdığı faydalar, O'na aslah gereği vâcip olsaydı, kendisine şükredilmesinin bir gereği ve anlamı olmazdı. Zira şükür, fâilin yapmama imkânı olduğu halde yerine getirmeyi tercih ettiği tefaddül fiile[142] karşılık olarak yapılır. Söz gelimi bizden biri borcunu ödediği için kendisine teşekkür edilmesi zorunlu değildir. Bu noktada fâilin borcunu ödememe gibi bir seçeneği bulunmadığından, aksi durumda zemme müstahak olacağı için, borcu kendisine vâcip olup tefaddül değildir. Bu durumda, Allah'a şükredilmesi sabit olduğundan, şükrü imkânsız kılan bir aslah düşüncesi bâtıl olmaktadır.[143]

Ebû Hâşim tarafından eleştirilen bir başka husus da Bağdatlılar'ın tefaddül fiilleri ihmal etmiş olmalarıdır. Söz gelimi yaratmanın başlangıcını ve teklîf gibi fiilleri Basralılar tefaddül olarak nitelerken, Bağdatlılar bunları Allah'a vâcip görmektedirler. Ebû Hâşim'e göre aslahın Allah'a vâcip olduğu kabul edilirse, bütün ilâhî fiiller hem aslah hem de vâcip niteliğine sahip olacaklarından dolayı bu durumda ilâhî fiiller arasında tefaddül fiilin yer alması imkânsız olmaktadır. Zira aslah gereği bütün ilâhî fiiller kulların yararı gözetilerek meydana gelmekte, bu durumda da hepsinin vâcip olması

[141] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61. Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 417.
[142] Tefaddül, fâilin kendisine değil de başkasına fayda sağlayan, yapıldığı takdirde fâilinin medhini gerektiren, terk edilmesi durumunda ise yergiye konu olmayan hasen fiildir. Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 171-172.
[143] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 67.

gerekmektedir. Halbuki ileride açıklayacağımız üzere Allah, kendisine vâcip olmadığı halde tefaddül fiillerde bulunmaktadır.[144]

Ebû Hâşim bu noktada bütün ilâhî fiillerin Bağdatlılar tarafından vücûbiyetle nitelenmelerini kabul etmediğinden dolayı tefaddül fiilleri devreye sokmaktadır. Bir bakıma Allah'ın tefaddül kapsamında bir fiilde bulunamamasını bir eksiklik olarak görmektedir. Zira insanın tefaddül fiilde bulunması mümkün iken, Allah'ın tefaddülde bulunamaması iddia edilemez. Ancak Ebû Hâşim'in bu itirazına aynıyla karşılık verilmektedir. Söz gelimi bu eleştiriye göre insanların kabîh fiillerde bulunması mümkün ise Allah'ın da kabîh fiilde bulunması mümkün olmalıdır. Bu eleştiriye verilen cevap ise, her ne kadar Allah kâbîh fiilde bulunmuyor olsa da bu durumun O'nun kabîh fiilde bulunmaya kâdir olmadığını göstermediği şeklindedir. Bu noktada Allah'ın makdûrâtında olan kabîh fiilleri işlememesinin sebebi, O'nun hakîm oluşudur. Bağdatlılar ise bütün ilâhî fiilleri vâcip olarak görmeleri sebebiyle, tefaddül kategorisini Allah'ın makdûrâtından çıkarmış olmaktadırlar.[145]

Ebû Hâşim'in yönelttiği bu eleştirinin sonuçlardan biri de Allah için vâcip kabul edilen aslahın şâhid âlemde de vâcip olmasının gerekliliğidir. Zira Mu'tezilî düşüncenin benimsediği ilkelerden biri, hakîkatlerin şâhid ve gâib âlemde aynı olup değişmediği şeklindedir. Dolayısıyla vâcip fiilin hakîkati de fâillere göre değişiklik göstermemektedir.[146] Tam da bu noktada aslah, gâib olan Allah için vâcipse şâhid âlemde de vâciptir. Bu durumda aslah gereği, şâhid âlemden olan insanın nâfile ibadetleri gerçekleştirmesi de vâcip olmaktadır. Nitekim nâfileler de vâcipler gibi kişinin faydasına yöneliktirler.[147] Hattâ vâcibi terk etmek ile nâfileyi terk etmek, kişiyi salâhı temin etmekten uzaklaştırdığı için aynı derecede kabîh olmaktadır.[148]

Görüldüğü üzere bu kabul, vâcip ile nâfileyi eşitlemiş olmaktadır. Halbuki dinî düşüncede vâcip fiiller ile nâfile fiillerin birbirinden farklı olduğu hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmadığı aklen de bilinmektedir. Dolayısıyla Bağdatlılar'ın, söz konusu ihtilâfa

[144] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 70.
[145] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 70-71.
[146] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 72, 13.
[147] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 78. Şâhid ve gâib âlem arasında farklılık olduğunu, bu sebeple vâcip konusunda bir ayrım yapılmasının mümkün olduğuna dair görüş için bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 72-75.
[148] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 79.

yol açan aslah görüşleri doğru değildir. Aslahın şâhid âlemde geçerli olamayacağını ileri süren Ebû Hâşim, buradan yola çıkarak onun gâib âlemde de geçerli olamayacağını temellendirmeye çalışmaktadır.[149]

Kâdı Abdülcebbâr, dünyevî ve dinî her alanda en iyinin yaratılmasını mutlak olarak zorunlu kabul eden düşünceye karşı çıkmaktadır. En basit söylemle böyle bir aslah anlayışı, insanları herhangi bir teklîfe ya da imtihana muhâtap kılmadan kendilerine sevâp ve nimet verilmesini gerekli görmektedir. Zira sevâp vermek, kendisine sevâp verilen kişinin salâhına yönelik olduğundan aynı zamanda o kişi için aslahtır. Söz gelimi en iyiyi yaratmak mutlak surette zorunlu ise insanları her şartta cennete koymak da kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim bunun insanlar için en iyi olduğunda bir şüphe yoktur. Böyle bir aslahın Allah'a vâcip olduğunun kabul edilmesi durumunda ilâhî teklîf de kâbîh konumunda bulunacaktır.[150] Bu noktada, sevâp bulunmasa da teklîfin hasen olabileceği şeklindeki eleştiriyi kabul etmeyen Ebû Hâşim'e göre, teklîf varsa, karşılığında onu dengeleyen ya da aşan bir fayda olmalıdır. Aksi durumda teklîfin hasenliğinden söz edilemez.[151]

Aynı şekilde Kâdı Abdülcebbâr aslahı reddederken kâfir ve fâsıkların durumundan söz etmektedir. Teklîfin bir neticesi olarak cezâya müstahak olan ve cehenneme gitmesi gereken kişilerin Allah tarafından affedilmesi, ebedî bir cezâdan daha iyi olması açısından aslahtır. Her konuda aslahı zorunlu gören düşünceye göre Allah'ın söz konusu kâfir ve fâsıkları affedip cennete koyması gerekmektedir. Zira bu durum, o kişiler için ebedî azaptan daha hayırlıdır. Ancak bu kişilerin affedilmeyip cezâlandırılacakları, vahiyle açıkça belirtilmektedir. Bu durumda cehennemin aslah olması ancak sonsuz acı çekmenin cennetten daha iyi ve faydalı olmasıyla mümkün olur ki, bu durumun yanlışlığı açıktır. Dolayısıyla Kâdı Abdülcebbâr'ın vurguladığı üzere aslahın mutlak olarak her durumda vâcip olduğu görüşü bâtıl olmaktadır.[152]

[149] Ebû Hâşim'in aslahın mutlaklığına yönelttiği benzer eleştiriler için ayrıca bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 73-103; Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 417-424.
[150] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 90.
[151] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 90.
[152] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 106.

5. KÂDI ABDÜLCEBBÂR'IN ASLAH TANIMI

Kâdı Abdülcebbâr salâhı: "sevinç duyduğumuz fayda" şeklinde nitelerken, fiilin temel niteliği olan faydayı da salâh ile açıklamaktadır.[153] Ayrıca kişiye fayda sağlayan şeyin aynı zamanda o kişinin salâhına olduğunu dile getirmektedir. Ona göre salâh olmayan şey fayda olamayacağı gibi, fayda olmayan da salâh olamaz. Dolayısıyla salâh olarak bilinen her şeyin fayda, fayda olarak bilinen her şeyin de salâh olması kaçınılmazdır.[154]

Diğer taraftan fayda ve salâh, fiilin varlığına zâit bir sıfat olarak fiilin hasen olarak nitelenmesini mümkün kılan yönlerden biridir.[155] Buradan hareketle Kâdı'nın düşüncesinde fayda ve salâh kelimelerinin, aynı anlama gelen iki farklı kavramdan ibaret olduğunu söylememiz mümkündür.[156]

Kendisinde yarar bulunan fiillerin "iyi" olarak nitelendiği göz önüne alındığında, bütün iyi fiillerin salâh olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla "bütün ilâhî fiillerin iyi olduğu" şeklindeki Mu'tezilî kabul, aynı zamanda bütün ilâhî fiillerin salâh olduğunu da ifade etmektedir. Bu noktada ilâhî fiillerdeki salâh niteliği, fiilin yarar barındırdığını göstermektedir. Kendisi hakkında herhangi bir ihtiyaç ve eksiklik söz konusu olmayan Allah Teâlâ'nın, buna bağlı olarak bir şeyden yararlanması da düşünülemeyeceğine göre, O'nun fiillerindeki fayda ancak kullarına yöneliktir. Bu yönüyle ilâhî fiillerdeki salâh vasfı, yararlanmayı değil yararlandırmayı ifade etmektedir. Kâdı bu noktada kullarının salâhına olan şeyleri yaratmanın Allah'a vâcip olduğunu, bunu terk etmesi durumunda O'nun adâlete aykırı davranmış olacağını ileri sürmektedir.[157]

Kâdı'ya göre bir şeyin insan için faydalı ve salâh olması da en faydalı ve aslah olması da mümkündür. Zira şeydeki fayda arttıkça ondaki salâh vasfı da artmakta ve aslaha yaklaşmaktadır.[158] Belki de ona göre Allah'a vâcip olan şey, aslah olan faydalar olmalıdır. Tam da bu noktada Kâdı, kişinin faydasına olanın aynı zamanda o kişi için

[153] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 34-35. Kâdı, kişinin sevâp olanı seçmesinde ona yardımcı olan lütfu da kulun faydasını temin etmesi nedeniyle salâh olarak isimlendirmektedir. Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 20.
[154] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 35.
[155] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 41; George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism,* s. 104.
[156] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 41.
[157] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 133.
[158] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 35-36.

aslah olduğunu belirtse de faydalı olan her şeyin Allah'a vâcip olmadığını söyleyerek, her faydanın aslah olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla o, faydaya salâh denmesinin mecâzî bir kullanım olduğunu düşünmektedir.[159]

Kâdı Abdülcebbâr aslahı "mükellefe, yükümlü kılındığı şeyi gerçekleştirmeyi seçmesi noktasında, evlâ olan şeyin verilmesi" şeklinde tanımlamaktadır.[160] Yani ona göre aslah, mükellefin fiili yapmasına imkân ve kolaylık tanıyan muhtemel yardımlar arasından evlâ olanın kendisine verilmesini ifade etmektedir. Öyle ki Allah, mükellefe daha fazla fayda sağlayacak evlâ olan şey varken, bu faydadan daha azını temin eden bir salâhı yaratmaz.

Kâdı'nın yaptığı bu tanıma bakıldığında aslahı, insanın mükellef oluşuyla yani teklîfle ilişkili bir kavram olarak konumlandırması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, aslahın ancak teklîfin sınırları içerisinde söz konusu olduğunu düşünmektedir. Nitekim dinî konularda aslah olanın Allah için zorunluluk ifade ettiğini ileri sürmektedir. Onun dinî konularda aslah ifadesiyle kast ettiği ise "mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcipleri yerine getirmeye, sayesinde daha yakın olduğu şeyin yapılması"dır.[161]

Diğer taraftan aslahın Allah'a vâcip görülmesini gerektiren sebep, o şeyin salâh ya da aslah olması değildir.[162] Söz gelimi lutuf, aslah olduğu için değil, teklîf sebebiyle Allah'a vâcip olmaktadır. Böylece aslah kavramı Kâdı'nın düşüncesinde teklîfle söz konusu edilen bir kavrama dönüşmektedir. Zira aslahtaki vücûbiyetin sebebi, bizzat teklîfin kendisidir.

Nihayetinde Kâdı'nın yaptığı lutuf tanımını göz önüne aldığımızda, lutfun aslahın bir başka ifadesi olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.[163] Zira Kâdı lutfu: "kişinin kendisine vâcip olanı seçmesini sağlayan ve kabîhten de uzak durmasına yol açan veya vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey" olarak tanımlar.[164] İleride açıklayacağımız üzere lutuf, teklîfle olan ilişkisi gereği Allah'ın mükellefe yönelik zorunlu olarak yapması gerekenleri ifade etmektedir. Dolayısıyla lutuf kavramı, her

[159] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 35-37.
[160] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 37.
[161] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 61.
[162] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 54.
[163] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 21.
[164] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 518-519.

alanda en iyi olanı Allah'a vâcip gören aslah düşüncesine alternatif olarak, yalnızca teklîfin gerektirdiği fiilin yapılmasını Allah'a zorunlu gören Kâdı Abdülcebbâr için de ideal bir kavramdır.

Üstelik Kâdı'ya göre vâcip fiillerin özelliklerinden biri de bütün vâciplerin eşit seviyede olmalarıdır. Yani bir vâcibin diğerine göre öncelikli vâcip olması söz konusu değildir. Kâdı'nın ifadesiyle iki vâcipten birinin diğerine nazaran daha vâcip olmasından söz edilemez. Zira terk edilmeleri durumunda zemmi gerektirmeleri bakımından iki vâcip yine eşit seviyede bulunmaktadır.[165] Dolayısıyla vâcipler arasında bir öncelik yokken, birtakım vâcipler aslah olmaları yönüyle Allah'a gerekli görüldükleri takdirde hepsinin yaratılması gerekecektir. Nitekim bu vâcipler bütünüyle kulların faydalarına yöneliktirler. İşte bu bağlamda düşünüldüğü takdirde salâh ile aslah arasındaki öncelik, vâcip fiillerin bu özellikleriyle uyuşmazlık göstermektedir. Öncelik aslah olana verildiği zaman, aslahtaki vücûbiyet vasfında bir artma söz konusu olmaktadır. Bu noktada vâcip ve salâh kavramları bir arada değerlendirildiğinde, aslah kavramına ihtiyaç duyulmadığını söylemek mümkündür.[166]

Esasen Kâdı'nın aslah kavramına bu denli mesafeli yaklaşmasının temel sebebi, herhangi bir sınır gözetmeksizin her konuda en iyiyi zorunlu gören Bağdat Mu'tezilesi'nin aksine aslahın kapsamını daraltmaktır. Böylece o, aslah gereği âlemi ve insanı yaratmanın Allah'a zorunlu görülmesini reddetmektedir. Nitekim Kâdı, bu fiillerin vâcip değil tefaddül olarak gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Vâcip olan fiiller ise ancak bu fiillerden sonra söz konusu olmaktadır.[167]

[165] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 8.
[166] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf: Ârâü'l-Kâdı Abdülcebbâr el-kelâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1971, s. 404-405; Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi*, s. 129.
[167] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ASLAH FİKRİNİN TEMELLERİ ve BUNUNLA İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

I. ASLAH FİKRİNİN TEMELLERİ

Herhangi bir düşünce sisteminde yer alan ve söz konusu düşünce sisteminin bir sonucu olan herhangi bir kavramın gerçek anlamına yalnızca o sistem içerisinde ulaşılabilir. Bu durum Mu'tezilî düşünce sisteminin önemli bir fikri olan aslah için de geçerlidir. Bu bağlamda aslah fikri, ortaya çıktığı düşünce sisteminden kopuk bir şekilde değerlendirilemez.

Esasen aslah fikri, Mu'tezile'nin adâlet prensibinin zorunlu bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır. Zira adâlet, kişinin bir başkasına yönelik fiilleriyle ilişkili olan bir değer kavramıdır. Çünkü karşılıklı olan bu ilişkide başkasına fayda sağlamak ya da zarar vermek söz konusu olmaktadır. Yaratıcı'nın en temel sıfatı olan tevhîd ile ilgili konular O'nun kendi zâtı ile ilgiliyken, adâlet sıfatına dair konular ise kendisi dışındakilerle olan ilişkisinde açığa çıkmaktadır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın düşünce yapısında adâletin yerini ve karşılık geldiği noktaları görebilmek adına, Allah'ın tüm fiillerinin hasen olup asla kabîhi işlemediği, kendi üzerine vâcip olanı ihlâl etmediği, verdiği haberde yalan söylemediği, hükümlerinde haksızlık etmediği, kullarını yükümlü tuttuğu hususlarda gerekli imkân ve gücü de onlara verdiği, güç yetiremedikleri ve bilmedikleri şeylerle yükümlü tutmadığı, sırf babalarından dolayı müşrik çocuklarına azâb etmediği gibi ilkeleri burada zikretmek kaçınılmazdır. Nitekim Allah Teâlâ insanlara teklîfte bulunarak, bu ilkeleri kendilerine bildiren yüce bir zâtın varlığına ilişkin bilgiye erişmeyi de mümkün kılmıştır.[168]

Bu bağlamda Allah-insan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi gereken en temel kavram, ilâhî fiillerdir. Çünkü Mu'tezilî adâlet ilkesinin temellendirdiği üzere; Allah bütün kötülüklerden ve teklîfin gerektirdiği sevâp ya da ikâbı yerine getirmemekten münezzeh olup, O'nun bütün fiilleri iyilik, doğruluk ve hikmet üzeredir. Dolayısıyla aslah fikrini ve bu fikrin temellerini anlamanın birincil şartı, adâlet prensibinin dayandığı hüsün, kubuh, vâcip gibi fiil ve fiilin özelliklerine yönelik hususları bilmektir. Zira Mu'tezilî düşüncede aslahı ifade ederken sıkça dile getirdiğimiz: 'Allah'ın bütün fiilleri hasendir', 'Allah'ın kabîh bir fiilde bulunması mümkün değildir', 'Allah'ın, üzerine vâcip

[168] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 133.

olanı yapmayı terk etmesi O'nun kemâl sıfatlarına halel getirir' gibi hükümler, bu kavramlar üzerine binâ edilmiştir.[169]

Ayrıca söz konusu bu kavramlar, fiillere değer atfedilirken onları iyi, kötü veya vâcip kılan yönler olarak karşımıza çıkmakta ve aralarındaki ayrımın da temel gerekçelerini oluşturmaktadırlar. Nitekim Kâdı'nın da ifade ettiği üzere vâcip olan bir fiili diğerlerinden ayıran şey diğerlerinde olmayan bir yöndür.[170] Bu durumda konuyu açıklığa kavuşturabilmek için fiil kavramını ve ilgili yönlerini ele almamız kaçınılmaz görünmektedir.

Burada konuyu doğru bir temele oturtabilmek amacıyla, öncelikle Kâdı Abdülcebbâr'ın fiillere atfettiği değerlerin kaynağına değinmemiz isabetli olacaktır. Nitekim Kâdı, fiilin hasen veya kabîh olarak değerlendirilmesini sağlayan şeyin ne olduğu üzerinde durmaktadır. Hemen hemen her türlü oluşu fiil olarak kabul etmekte ve fiile dair tanım ve tasnifleri, onlardaki değeri belirleyen esastan hareketle yapmaktadır. Peki, fiilleri birbirlerinden ayırırken ölçü olarak kabul ettiğimiz iyi-kötü veya doğru-yanlış gibi değerler, fiillerin kendilerinde mi bulunur? Yoksa Allah ve akıl gibi hâricî bir belirleyici tarafından mı fiillere yüklenirler? Bu durumda fiili iyi veya kötü yapan unsurların bilgisine ulaşmak mümkün müdür?

Mu'tezile, eşya ve fiillerde ilâhî irâdeden bağımsız değerler bulunmadığı, onların değerinin Allah tarafından belirlendiği şeklindeki iddiaları reddetmektedir. Aksine onlar, fiillerin kendisinde ilâhî irâdeden bağımsız bir şekilde değerlerin bulunduğunu ve üstelik aklın bunları bilebildiğini ileri sürmektedirler. Çünkü aklın bu yeti ile donatılması, insanın ahlâkî sorumluluğunun meşrû zeminini oluşturmaktadır.

Tarihin farklı dönemlerinde farklı insan toplulukları tarafından kabul edilen belirli hükümlerin varlığı akılla bilinmektedir. Adâlet ve doğruluk gibi insanlığın ortak aklının hasen gördüğü durumların yanında, zulüm ve yalan gibi hususlar da kabîh olarak kabul edilmiştir. Nitekim Kâdı'nın da zikrettiği üzere, yaratıcı bir varlığı kabul etmeyen Dehrîler'in zulmün kabîh olduğu bilincine sahip olmaları bunun sadece bir örneğidir.[171] Bu gibi kabullerin göz ardı edilemeyecek kısmında ise ilâhî emir ve yasakların etkisi

[169] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 133.
[170] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 22.
[171] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 311-312.

bulunmamaktadır. Üstelik bu kabulün temelinde, insanların, emreden ya da yasaklayan bir otorite olmadan da sorumluluklarını bilecek yeti ile donatılmış oldukları gerçeği yer alır. Nitekim insanlar vücûb ifade eden herhangi bir emir olmaksızın kendi borçlarını ödemenin zorunlu olduğunu da yine bu yeti ile bilirler. Netice itibariyle, insanın, bir fiilin hasen ya da kabîh olduğunu, bu değerleri dile getiren ilâhî emir ve yasaktan önce bilmesinin mümkün oluşu, hasen ve kabîhliğin bu emirlerden önce de mevcut olduğunu göstermektedir.[172]

Mu'tezile ekolünde genel kanâat bu olsa da önceki bölümde değindiğimiz üzere ekol içerisinde birtakım ayrılıklar da mevcuttur. Nitekim Bağdatlı Mu'tezilîler, fiillerin vasıflandığı değerlerin, fiilin zâtında zaten var olduğunu ifade ederlerken, Basralılar ise bu değerlerin birtakım vecihlerle ortaya çıktığı görüşündedirler. Yani fiilin bizâtihi kendisinde güzellik ve kötülük bulunmamakta, birtakım durumlara ve sonuçlara bağlı bir şekilde fiile bir değer atfedilmektedir. Bu da fiilin meydana geliş yönüne bakılarak tespit edilir.

Bu noktada Basra Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden biri olan Kâdı Abdülcebbâr'a göre, fiiller sırf kendi zâtlarında hasenlik ya da kabîhlik taşımazlar.[173] Zira fiiller, kendilerini hasen ya da kabîh kılan bazı yönleriyle diğer fiillerden ayrılırlar. Aynı fiili işleyen iki insanın eylemlerindeki farklı yönler, bu fiillere farklı değerler atfedilmesini gerektirmektedir. Allah'a yapılan secdenin hasen, şeytana yapılanın ise kabîh olması, bu ayrımın temel örneklerinden biridir. Yine ev sahibinin izniyle bir kimsenin evine girmek hasen iken, aynı fiil ev sahibinin izni olmadan işlendiğinde ise kabîhtir.[174]

Kâdı, fiilin meydana geliş yönünü tespit ederken, kudret sahibi olan fâilin fiil ile olan ilişkisinde dâîlerin (motivlerin) önemli bir etkisi olduğu görüşündedir. Bu noktada dâî kavramıyla Kâdı Abdülcebbâr'ın kasd ettiği şeyi şöyle ifade edebiliriz: Bir fiili yapma aşmasında, yöneldiğimiz fiilin bize fayda sağlayıp zarar giderdiği noktasında bilgi, kanaat veya zan olarak bizde bulunan şeydir. Söz gelimi yemekte olduğumuz bir şeyde zehir olduğuna dair bir bilgi, kanâat veya zannımız bulunursa, o şeyi yemekten kaçınırız. Fakat

[172] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism,* s. 60.
[173] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 59.
[174] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 310.

zehirin bulunmadığına dair bilgi elde edersek o zaman o şeyi yemekten kaçınmayız. Bu şekilde dâîler, fâilin fiile yönelip kaçınmasında belirleyici bir etkiye sahip olmaktadırlar.[175] Çünkü fâil, bir şeyde fayda ya da zarar olduğunu bildiği bir bilgi veya zan sayesinde o şeyi yapar veya terk eder. Fiilde var olan faydanın bilgisi, bir motiv olarak, fâili o fiili yapmaya zorlar. Fakat fâilde, fiilde zarar olduğuna dair bir bilgi varsa, bu takdirde terk etme motivi, fâili fiilden alıkoyar.[176] Görüldüğü üzere fiilin gerçekleşmesinde, fâilin bilgisi fiilin meydana gelme vücûhuna göre pozitif veya negatif bir motiv olma potansiyeline sahiptir. Kısacası fâil, bilgisine göre fiil yapar.[177]

Kâdı'nın vücûh (yönler) teorisine göre, bir şeyin hasen, kabîh ve vâcipliği, o şeyin nasıl meydana geldiğiyle ortaya çıkmaktadır. Yani fiillere atfedilen bu değerlerin belli başlı vecihleri bulunmaktadır. Ona göre hasen ve kabîhin meydana geliş vecihleri arasındaki temel fark, hasende faydanın, kabîhte ise zararın gerçekleşmesidir. Hattâ Kâdı, zararın engellenmesini de bu yönüyle fayda olarak kabul etmektedir. Bu vecihler de var olageldikleri fiillere aynı değerleri katarlar. Dolayısıyla zulüm, abes, yalan söylemek, küfrân-ı nimet, cehâlet, kötüyü irâde etmek ve güç yetirilemeyen şeyi yüklemek gibi fiiller, bu yönleriyle kabîh olurlar.[178] Öte yandan adâlet, fayda, doğruluk, iyiyi irâde etme[179] ve zâhiren zararlı, fakat sonuç itibariyle yarar sağlayan durumlar ise fiili hasen yapan yönlerdir.[180] Kişinin sağlığına kavuşmak için tahammül ettiği hacamat ve ilaç kullanmak gibi acı veren durumlar, netice itibariyle fayda temin ettiği için hasen olarak kabul edilmektedir. Böylece Kâdı, fiillerin, zâtlarında aynı oldukları halde, işlendikleri vecih itibariyle kendilerine yüklenen değerlerde farklı olabileceğine dair görüşünü temellendirmektedir. Bu yönüyle değerler, fiillerin varlığına zâit olan sıfatlardır.

Söz konusu ilâhî fiiller olunca, Kâdı vücûh teorisinin Allah'ın fiillerinde de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Bu doğrultuda O'nun fiillerini fayda, nimet, ihsân ve hikmet yönleriyle değerlendirmektedir. Nitekim ilâhî fiillerin meydana geliş yönleri açısından şu dört veçheyle hasen olduğunu belirtmektedir: Bir şeyi fayda olarak yaratmış

[175] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 149; Krş. Mahsum Aytepe, "Lutuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/3 (2017), s. 246.
[176] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 99.
[177] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 154-156.
[178] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 61.
[179] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 104.
[180] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 41.

olabilir, bir şeyi kendisinden fayda elde edilmesi üzere yaratmış olabilir, bir şeyi istihkâkı gerçekleştirmek üzere yaratmış olabilir, bir şeyi yaratmayı irâde etmiş olabilir. Bu dört veçheyle yaratılan şeylerin hasen oluşu, o şeyleri kabîh yapan yönlerin bulunmamasıyla gerçekleşmektedir.[181]

Kâdı, ilâhî beyanlarda karşımıza çıkan emir ve nehiylerle insânî tecrübe ve eylemler arasında kurduğu benzerlikten hareketle, hüsün ve kubuhta aklın belirleyiciliğini savunmuştur.[182] Nitekim Mu'tezile de fiillere yönelik emir ve yasakları, onlardaki iyilik ve kötülüğü var eden değil gösteren deliller olarak kabul etmektedir. Zira herhangi bir kimsenin başka birine yönelik bir yasaklamada bulunması, yasağa konu olan fiile kabîh niteliği kazandırmaz. Yalan söylemenin kötü olduğunu, aklî olgunluğu bunu kavrama seviyesinde olmayan birine bildirdiğimiz zaman, bu bildirim yalanı kötü yapmaz. Yani bu hitaplar, fiilin iyi ya da kötü olmasının sebepleri değildir.[183] İnsanın yasaklaması kabîhin sebebi olmadığı gibi Allah'ın yasaklaması da her zaman kabîhin sebebi değildir. Ayrıca bu hüküm, vücûb ifade eden beyanlar için de geçerlidir.[184]

Kâdı'ya göre bir şeye yönelik emir veya nehiy, o şeyi hasen veya kabîh kılmaz.[185] Emir veya nehiy, emreden veya nehyedenden daha aşağı mertebede olana yönelik bir ifadeden ibaret olup, fiile yönelik değer biçmede yetersizdir.[186] Ona göre emir veya nehiy, sadece emredilen ya da nehyedilen şeyin yapılmasının yahut yapılmamasının gerekliliğine işaret etmektedir. Yoksa fiile hasen ve kabîh gibi değerler yüklememektedir.[187] Üstelik ilâhî vahyin bildirdiği emir ve nehiylerin sebepleri var olup, bu sebepler de akıl tarafından bilinmektedir.[188] Sonuç olarak Kâdı'ya göre fiile yönelik bir hitap, fiildeki iyilik veya kötülüğü bildirmesi açısından, fiili sadece olduğu gibi göstermeyi amaçlamaktadır. Yani haber ve haberci, haber verilende etkide bulunmaz, sadece haberi aktarır.[189]

---

[181] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 54.
[182] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 55.
[183] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 102-103.
[184] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 311-312.
[185] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 113.
[186] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 141.
[187] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 22.
[188] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 64.
[189] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 105.; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi; Kâdı Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul; Düşün Yayıncılık 2012, s. 440

Bu noktada Kâdı Abdülcebbâr, "*Şüphesiz ki Allah adâleti, iyilikte bulunmayı ve yakın akrabaya yardım etmeyi emreder, hayâsızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasaklar, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir"*[190] âyetinde iyi ve kötünün açık bir şekilde emir ve nehiyden önce bulunduğunu ileri sürmektedir. Üstelik emir ve emredilen, nehiy ve nehyedilen birbirinden farklı şeylerdir. Fakat aralarında bir delâlet ilişkisi mevcuttur. Böylece emir emredilenin iyiliğine, nehiy de nehyedilenin kötülüğüne delâlet eder, yani gösterir. Allah da zaten hasen ve kabîh niteliklerine sahip olan fiilleri emretmekle ya da yasaklamakla onlardaki niteliğe işaret etmektedir.[191]

Fiillerdeki hasen ya da kabîh gibi değerlerin belirleyicisi emir ya da nehiy gibi ifadelerin kendisi olsaydı, o takdirde bir fiile yönelik birden fazla emir veya nehyin olması durumunda fiildeki değerin ne olduğu hususunda problem ortaya çıkardı. Bu da hasen-kabîh gibi zıt değerlerin aynı fiilde bulunmasını gerektirir ki bu bir çelişkidir. Kâdı, bununla ilgili olarak Allah'ın emrettiği şeyin peygamber tarafından yasaklanması durumunda, o şeyin hem hasen hem kabîh olmakla vasıflanacağını, bunun ise yanlış olduğunu belirtmektedir.[192]

Kâdı'nın, insânî tecrübeden yola çıkarak ilâhî emre yönelik ileri sürdüğü bu yorumuna yöneltilen temel itiraz, Allah'ın sakındırması ile insanın sakındırmasının bir olamayacağı şeklindedir. Nitekim Kâdı ilâhî hitâbın fiili iyi ya da kötü yapmayacağını ileri sürmektedir. Bu iddiasına yönelik mezkûr eleştiriye ise şöyle cevap vermektedir; İlâhın kendisi ile O'nun hitâbı aynı değildir. Bu açıdan Allah'ın sakındırması ile insanın sakındırması arasında, fiilin değerine etki etmesi yönüyle bir fark bulunmamaktadır. Fark, ilâhî hitâp ile insânî hitâbın, fiildeki değerin bilgisi açısından mevcuttur.[193] Yani Kâdı, fiildeki iyiliği ya da kötülüğü haber vermesi sebebiyle, ilâhî ve beşerî hitâbın bilgi değeri açısından aynı olduğunu söylememektedir. Bu noktada ilâhî bildirimin yani vahyin bilgi değeri, doğruluk ve kesinlik ifade etmesi yönüyle kuşkusuz daha sağlamdır.

Fiillere atfedilen söz konusu bu değerlerin kaynağı hususunda Kâdı'nın yönler teorisi diyebileceğimiz görüşünü açıkladıktan sonra, aslah fikrinin temellerini açıklamaya fiil ve özellikleri üzerinden devam edebiliriz. Nitekim Allah'ın zâtı hakkında

---

[190] en-Nahl 16/90.
[191] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 113.
[192] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 311-312.
[193] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/1, s. 102-103.

konuşabilmek ancak O'nun fiillerini bilmekle mümkündür. O'nun sıfatlarını da yine fiilleriyle bilebiliriz. Zaten O'na dair tüm söylemlerimiz O'nun zâtına değil sıfatlarına yöneliktir. Böylece fiillerini bilmek, zâtı hakkında konuşma imkânı sağlamaktadır. Dolayısıyla fiil, Allah için ispat ettiğimiz şeyi ispat etmeye, O'ndan nefyettiğimiz şeyi de nefyetmeye delâlet eder.[194]

1. FİİL

1.1.FİİLİN TANIMI ve NİTELİKLERİ

1.1.1. Fiilin Tanımı

Kâdı Abdülcebbâr fiili "kâdir olandan meydana gelen olaylar (havâdis)" şeklinde tanımlamaktadır.[195] Tanımda kullanılan "havâdis" kavramına bakılacak olursa, Kâdı yokluktan varlığa çıkan her türlü oluşu fiil olarak değerlendirmektedir. Böylece fiilin kapsamı oldukça geniş tutularak, güç yetiren bir fâil tarafından meydana getirilen her şeyin fiil olduğu belirtilmektedir.

Diğer taraftan Kâdı, söz konusu tanımdaki ikinci temel kavram olan kudretin, fâil açısından genel bir yetkinlik olup fiilin yalnızca vukûu esnasını değil, fiilin öncesini de ifade ettiğini belirtmektedir.[196] O, kudreti, "cisimde var olan, kulun fiil ve tasarrufta bulunmasını geçerli kılan, kişinin durmasına veya hareket etmesine, oturmasına veya ayakta durmasına imkân veren bir mâna" olarak yorumlamaktadır. Hattâ kudretin, insanın bir uzvu olan el veya bıçak gibi bir âletle aynı hükümde olduğunu belirtmektedir.[197]

Nitekim "kâdir" kelimesi burada sadece fiili işleme kudretine sahip olmayı değil, aynı zamanda fiili işleme ya da terk etme seçeneklerinden birine yönelik tercih irâdesini de kapsamaktadır. Çünkü fiili gerçekleştirmeye yönelik irâdeden bahsedilebilmesi için fiile kâdir olmak öncelikli şarttır. Bununla birlikte tanımda kâdir olmak dışında ilim ve

---

[194] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (Nşr. Ömer Seyyid Azmi), Kâhire; el-Müessesetü'l-Mısriyye el-Âmme t.y., s. 106.
[195] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 5; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 230.
[196] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*., s. 324.
[197] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhtasâr fî Ûsuli'd-dîn, "Resâil fi't-tevhîd ve'l-adl"*, (Nşr. Muhammed Ammâre), Kâhire 1983, s. 246; krş. *Mu'tezile'nin Din Usûlü* (Çev. Murat Memiş), İZ Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 98. Bununla birlikte kudret, organların sağlam olmasını da ifade etmektedir. Bk. Semîh Dugaym, *Mevsûâtu Mustalahâti'l-Eş'arî ve'l-Kâdı Abdülcebbâr*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 2002, s. 10.

irâdenin ayrıca zikredilmemesi irâdeli ya da irâdesiz tüm oluşların fiil olarak kabul edildiğine işaret etmektedir. Buradan hareketle Kâdı, sırf fiilin kendisinin, onu meydana getiren fâilin kudret sahibi olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.[198]

Fâile yönelik sadece kudret vasfının zikredilmiş olması, tanımı yapılan fiilin kudret vasfına sahip olan herkes ve dolayısıyla insanla birlikte Allah için de kullanılabileceğini göstermektedir. Bu yüzden ilâhî fiiller söz konusu edildiğinde bu tanımdan hareket etmemiz mümkün görünmektedir.

1.1.2. Fiilin Nitelikleri

Fiilin temel niteliği, tanımında ifade ettiğimiz üzere güç yetiren bir fâil tarafından meydana getiriliyor olmasıdır. Bu yönüyle fâilin niteliklerini bilmek, fiile yüklenecek ahlâkî değerleri, sebepleriyle birlikte anlama imkânı sağlayacaktır. Âlemin bir eylemin eseri olduğunu bilmek, aynı zamanda bir eyleyenin varlığını bilmeyi de gerektirir. Dolayısıyla bunu bilmek O'nun kâdir olduğuna dair bilgiyi de ispat etmektedir. Bu bakımdan fiil bir fâille varlık kazanmaktadır. Böylece fiil fâilin varlığını, fâil de fiile yönelik kudretin varlığını ispat eder. Bununla birlikte fiilin iyi ve kötü şeklinde bir nitelemeye tâbi tutulması için fâilin kudret, bilgi ve irâde vasıflarını taşıması gerekmektedir.[199]

Yani fiilin tam bir fiil olabilmesi, ancak fâilin tam bir fâil olmasına bağlıdır. Tam bir fâillik ise kudret ve irâde sıfatları üzerinde, fâilin kendisinden başka herhangi bir etkinin bulunmaması durumunda söz konusu olabilir.

Kâdı'nin tanımda "havâdis" olarak yer verdiği üzere, fiilin ortaya çıkması için fâilin güç sahibi olması kaçınılmazdır. Zira ancak kudret sahibi olan biri oluş meydana getirebilir. Bu anlamda kâdir olmak, herhangi bir engel olmadığı sürece, fâile fiili gerçekleştirme hâlini tahsis eden bir durumdur.[200] Yani fiilde bulunma imkânına sahip olmayı ifade etmektedir. Bu imkân sadece eylemi gerçekleştirmeye yönelik olmayıp, onu terk etme ihtimaline de açıktır. Çünkü kâdir olmak, fiili zorunlu değil mümkün kılmaktadır. Bu imkân dahilinde fiili yapmaya yönlendiren gerekçeler de oluşunca fiil

[198] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 106
[199] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 63.
[200] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, V, 204-205.

meydana gelmektedir.[201] Kudret sahibi olmak, bu anlamıyla fiillerimizin birbirinden farklı ve değişken olmasını da sağlamaktadır. Bu sayede kâdir olan ister insan ister Allah olsun, farklı şekillerde fiilde bulunma imkânına sahiptir. Dolayısıyla Kâdı'nin fiilin meydana gelme sürecinde kudrete, sadece imkân sağlama vasfını yüklediğini görmekteyiz.[202] Kudretin sağladığı bu imkân, fâili fiilde bulunmaya iten yönlendirici sebeplerle birlikte fiile dönüşebilmektedir.

Fiili gerçekleştirme imkânı olduğu kadar gerçekleştirmeme seçeneğinin de bulunması gerekmektedir. Yani irâde ile bağlantılı olarak fiile dair seçimde hür ve muhtâr bir kâdirlik söz konusudur. Bu noktada irâdenin görevi, kudreti ve kudretin sağladığı fiilde bulunma imkânını bir fiile tahsis etmektir.

Kâdı'ya göre, zorlama altında gayr-ı irâdî yapılan fiiller, tanımda geçtiği üzere havâdis olsalar da ahlâkî değerlere konu olmamaları yönüyle fiil sayılmazlar.[203] Dolayısıyla fiilin en büyük özelliği bilinçli olarak yapılmasıdır. Nitekim biraz sonra işaret edeceğimiz üzere Kâdı'ya göre hasen ve kabîh fiilin belirlenmesinde zem kavramının belirleyici bir rolü vardır. Fiilin zemme konu olması fâilin irâde hürriyetine bağlı iken, fâilin zemmi hak edip etmemesi de işlediği fiilin farkında olup olmamasına bağlıdır. Fâilin fiili hakkında sahip olduğu bu bilgisi, onu fiili işlemeye götüren temel gerekçelerden biridir.

Fiilin değer ve hükmünü bilmeye yönelik önemli bir husus da fâili bir fiilde bulunmaya iten motivleri bilmektir. Motivleri bilmek, bu anlamda en az fiilin hükmünü bilmek kadar önemlidir. Zira bunlar, fiilin yapılmasında veya yapılmamasında etkin role sahiptirler. Yukarıda değindiğimiz üzere, sadece kudret sahibi olmak fiilin meydana gelmesine yetmemektedir. Fâilin ayrıca kendisini fiile yönlendiren motivleri bilmesi gerekir. İnsanı herhangi bir fiili yapmaya sevk eden motivler olduğu gibi, ilâhî fiillerde de İlâhî Zâtın yine kendisine dönen sebepleri vardır. O da Allah'ın en mükemmel anlamda âlim ve ganî oluşudur. İnsan ise bilgi ve gereksinim yönünden hep eksik olduğu için, onun gerçekleştirdiği fiiller de eksik, kusurlu ve kötü olabilmektedir. Zira bizleri fiili yapmaya iten motivler, eksiksiz ve kusursuz değillerdir. Bu açıdan ilâhî ve beşerî fiiller

[201] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 59.
[202] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VIII, 64.
[203] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism,* s. 37.

yapı itibariyle birbirinden farklı oldukları gibi, taşıdıkları değerler açısından da farklıdırlar. Böylece mutlak anlamda bilgi sahibi olan Allah Teâlâ ile doğru ve güzel fiiller arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmuştur. Allah'ın kendisine herhangi bir ihtiyaç nispet edilemeyeceği gerçeğiyle de bu ilişki daha sağlam bir temele oturtulmuştur.[204]

Kâdı Abdülcebbâr, sırf fiilin kendisinin, onu meydana getiren fâilin kudret sahibi olduğuna delâlet ettiğini söylemekle kalmayıp, aynı zamanda âlim ve irâde eden/etmeyen oluşuna da delâlet ettiğini belirtir. Bu noktada fiilin meydana geliş yönü de söz konusu sıfatlara delâlet etmektedir.[205]

Esasen fiile dair dile getirdiğimiz bu hususlar, fiilin sıhhatini sağlamak üzere ahlâkî bir nitelik kazanmasına ilişkindir. Zira fiilin sıhhati, fâilin fiilde bulunma gücüyle birlikte fiile yönelme irâdesi ve bilgisi gibi yönlendirici nedenlere sahip olmasına bağlıdır. Bunların yanında fiili gerçekleştirmesine yönelik bir engelin bulunmaması gerekir.[206]

1.1.2.1.Niteliğin Hakîkati Olarak Fayda ve Zarar

Yaptığımız bir eylemden sonra haz veya acı duyduğumuzu belirten Kâdı, söz konusu haz ve acının ise fiilin sonucunda elde edilen yarar veya zarardan dolayı hissedildiğini ifade etmektedir. Bu yönüyle fiildeki yarar veya zararın, fiilin neticesinde aldığı vasfın temeli olduğunu düşünmektedir. Zira yarar sağlayan bir fiil, fâiline sevinç verirken; zarar doğuran fiil ise üzüntü vermektedir.[207]

Bu kabulden hareketle fiilin temel vasfının ne olduğu ve bu vasfın fiile verilen değeri belirlemedeki etkisini bilme noktasında Kâdı'nın fayda ve zararı nasıl yorumladığına bakmamız gerekmektedir.

---

[204] İbrahim Aslan, *Kâdı Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2007, s. 255.
[205] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 106.
[206] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 15.
[207] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 8-11.

1.1.2.1.1. Fayda

Fiilin temel niteliğinin fayda, lezzet, sevinç, salâh ve aslah olduğunu söyleyen Kâdı Abdülcebbâr, faydayı bu kavramlarla açıklamaya çalışmaktadır.[208] "Lezzet ve sevinç sağlayan veya bu ikisine ya da ikisinden birine ulaştıran şey"[209] şeklinde tanımladığı faydanın aslı ise lezzet, sevinç ve haz sağlayan şeylerdir. Lezzet ise birinin bir başkasını kaşıması, ona bir lokma tattırması veya güzel bir hediye vermesine benzemektedir.[210]

Kâdı aynı zamanda faydanın nimet, ihsân ve tefaddül olduğunu da belirtir.[211] Bu kavramlar da faydalandırmayı ifade edip, kişinin kendine değil bir başkasına fayda sağlamasıyla bilinmektedirler.

Kişiye fayda sağlayan şeyin, o kişinin salâhına olduğunu ifade eden Kâdı, salâh olmayan şeyin fayda olamayacağını, aynı şekilde fayda olmayan şeyin de salâh olamayacağını ileri sürmektedir. Yani fayda olduğu bilinen şey salâh olacağı gibi, salâh olduğu bilinen şey de fayda olmaktadır. Buna göre onun bu iki kavramı birbiriyle eş tuttuğu anlaşılmaktadır.[212] Hattâ o, kişinin faydasına olan şeyin ilgili kişi için aslah olduğunu da belirtmektedir. Fakat bunun, faydalı olan her şeyin aslah gibi Allah'a vâcip olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek, faydaya salâh denmesinin mecâzî bir kullanım olduğunu ortaya koymaktadır.[213]

Kâdı ayrıca faydanın, daha büyük bir zarara neden olmayacak şekilde meydana gelmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.[214] Dolayısıyla böyle bir anlam dairesi içinde haz veren her şeyin fayda olarak nitelenmesi doğru değildir. Nitekim Kâdı bunu, daha büyük bir zarara sebebiyet vermemesi gerektiği şartıyla da temellendirilmektedir. Meselâ her ne kadar kişiye haz veriyor olsa da uyuşturucu maddeler daha büyük bir zarara yol açtığı

[208] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 34.
[209] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 34. Krş. Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezile'nin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/2 (2016), s. 348-349.
[210] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 80; *el-Muğnî*, XIII, 20.
[211] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 38-40.
[212] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 35.
[213] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 35-37.
[214] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, IV, 36.

için fayda olarak kabul edilemezler. Bu açıdan Kâdı'ya göre, "her haz faydalı ve iyidir" diyemeyiz. Aksine peşinden zarar gelen haz, kötü olarak nitelenmektedir.[215]

Aslında zararı gidermek bizzat fayda değildir. Ancak yine de faydaya götüren bir şey olması sebebiyle 'fayda' olarak kabul edilir. Çünkü zararın giderilmesi kişide sevinç meydana getirmektedir. Kâdı'nın düşüncesinde lezzet ve sevinç sağlayan şey fayda olarak nitelendiği için, zararı gidermek de bu yönüyle fayda kategorisinde sayılmaktadır.[216] Söz gelimi ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olan birini ölümden kurtarmak suretiyle o kişiye fayda sağlamış oluruz. Bu sebeple hayatın kendisi hem faydanın kaynağı olması hem de faydaya imkân tanıması yönüyle kendinde bir faydadır.[217] Sonuçta faydanın temel vasfı, nimet, ihsân ve tefaddül olmasıdır. Aynı şekilde kendisiyle fayda elde edilen şeyler de böyledir.[218]

Her ne kadar kişiye lezzet ve sevinç verdiği düşünülse de bazı durumlarda fayda olarak nitelenen bir şeyin aynı zamanda acı, ıstırap ve zorluk barındırması da mümkündür. Dolayısıyla faydanın hiçbir şekilde bu gibi olumsuz durumları içermediğini söylemek isabetli değildir. Zira söz konusu acı, ıstırap ve zorluk gibi durumlar, daha büyük bir faydaya sebep olduğu takdirde yine fayda olarak kabul edilirler. Bu bakımdan faydanın acı barındırmaması şart değildir. O halde daha büyük faydalar getirmesi ve uhrevî anlamda faydalı olması sebebiyle acı ve zorluklar mâzûr görülebilir. Bu noktada bize kötü özellikleriyle görünen şeyler geçici olup, ilâhî hikmet çerçevesinde mutlaka bir anlam ve amaca yöneliktirler. Şüphesiz ki Allah acı ve ıstırapları sırf acı ve ıstırap şeklinde zulüm olarak yaratmış olmayacağı için bu fiiller nihâî anlamda iyi ve güzeldirler. Onları güzel yapan şeyler ise fayda sağlaması, zararı gidermesi veya hak edeni cezâlandırmak suretiyle adâleti tesis etmesidir.[219] Nitekim hacamat yaptırmanın, acı vermesi sebebiyle kötü olarak görünmesine karşılık, fayda temin etmesi dolayısıyla güzel bir fiil olarak kabul edildiğini daha önce de ifade etmiştik. Dolayısıyla Kâdı, acı veya ıstırap veren fiillerin iyi olarak tanımlanabilmelerinin de mümkün olduğunu düşünmektedir.[220]

---

[215] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 63.
[216] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 34-35.
[217] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 80.
[218] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 38.
[219] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 66.
[220] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 10.

Sevinç, lezzetin bir sonucu olduğundan, lezzet alması mümkün olmayanın sevinç duyması da mümkün değildir. Allah'ın da lezzet alması imkânsız olduğuna göre, lezzet ve dolayısıyla sevinç O'na nisbet edilemez. Böylece kendisine fayda ulaşamaz.[221] Ferah ve mutluluk duymasının da imkânsız olduğunu belirten Kâdı, Allah'ın fiillerindeki faydanın kendisinden başkalarına yönelik olduğunu ileri sürmektedir. Yukarıda belirttiğimiz üzere fayda ile salâhı birbirinden ayırmayan Kâdı, faydalanması imkânsız olan için salâhtan bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Bu yüzden cansız ve ölüler için kullanılamayacağı gibi Allah için de salâh kavramı kullanılamaz. Nitekim bir şeyin Zeyd için fayda ve salâh olması ya da en faydalı ve aslah olması mümkündür. Fayda arttıkça salâh da aslaha yaklaşmaktadır.[222]

Hikmet sahibi olması sebebiyle fiillerinde bir gâye bulunan Allah'ın fiillerinin, bu gâyeye bağlı olarak faydasız olması da düşünülemez. Kâdı bu noktada adâlet ile hikmet kavramlarını aynı kategoride değerlendirerek başkasına yarar veya zarar versin, yine de iyi olduklarını ifade eder. İkâb fiili bu yönüyle adâlet ve hikmetle nitelenir. Söz gelimi bir yargıcın, dâvâlık olan tarafların yarar elde etmeleri ya da zarara uğramalarına bakmaksızın, sadece adâleti sağlamak amacıyla eylemde bulunması da bu nitelikleri taşıması yönüyle iyidir.[223]

Fayda gözetilerek yapılan fiilin iyi, zarar getiren fiilin de kötü olduğu kabulünden hareketle, tüm fiilleri bir gâyeye dönük olan Allah'ın fiilleri de iyidir.[224] O'nun fiilleri ya fayda sağlamak üzere ya da bir zararı ortadan kaldırmak üzere yaratılmaktadır. Kendisine herhangi bir haz ya da sevinç ulaşması veya zarar nisbet edilmesi noksanlık ifade edeceğinden dolayı Allah'ın fiillerindeki fayda başkalarına yöneliktir.[225] Zira kendi zâtına yönelik herhangi bir fayda veya zarar söz konusu değildir.[226] Kâdı'ya göre Allah'ın fiillerindeki temel gâye fayda sağlamaktır. Yarattığı her şeyi ya faydalandırmak için ya

[221] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 34.
[222] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 35-36.
[223] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 48.
[224] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 301.
[225] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 34-35.
[226] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 48.

kendisinden faydalanılması için ya da bu ikisini bir arada sağlamak üzere yaratmıştır. Dolayısıyla yaratma fiili bu gâye sebebiyle hasen olmaktadır.[227]

Allah'ın bizlere verdiği ilk nimet, kendisinden faydalanmamız üzere verilen hayattır. Hayat insana faydalanma imkânı tanımaktadır.[228] Zira diğer nimetlerden faydalanmak da ancak hayatın kendisiyle mümkündür. Yaratmanın başlangıcı kendisine zorunlu olmadığı halde Allah insanı faydalandırmak amacıyla yaratmıştır. Bu bakımdan Allah'ın fayda içeren bu fiili bir nimetlendirme olarak görülür. Yaratmanın taşıdığı söz konusu faydalanma imkânı da insana teklîfle verilmektedir.[229] Allah'ın insanlara sunmuş olduğu menfaatler de yaratmanın hikmetini açığa çıkarma noktasında önem taşımakta ve söz konusu hikmeti anlama hususunda bizlere imkân tanımaktadır.[230]

Allah'ın hayat vermek suretiyle canlılara sunduğu faydaları Kâdı Abdülcebbâr üçlü tasnifle ele almaktadır. O bütün faydaları bu üç ilâhî fiille değerlendirmektedir. Bu fiillerden ilki Allah'ın kendisine değil başkasına ulaşmasını hedeflediği fayda olan lutuf fiilidir. İkincisi ise Allah'ı iclâl ve tâzîm yoluyla kazanılan faydayı ifade eden sevâptır. Üçüncü olarak da iclâl ve tâzîm dışında hak edilen fayda olarak ivazdır.[231] Allah'ın yarattığı faydaları tasnife yönelik bu üç fiili hak edilen ve hak edilmeyen şeklinde ikili bir tasnifle de ele alan Kâdı'ya göre sevâp ve ivaz hak edilirken, Allah'ın sırf fayda vermek üzere yaratması da ihsân ve tefaddül olarak kabul edilmektedir.[232]

1.1.2.1.2. Zarar

Zarar, acı ve üzüntü veya bu ikisinden birine götüren her şeydir. Bu yönüyle de kabîh olmaktadır. Dolayısıyla günah işlemek cezâya sebebiyet vermesi nedeniyle zarar olarak nitelenmektedir. Çünkü cezâ kişide acı ve üzüntü doğurmaktadır. Fakat zarar olarak görülen bir fiil, kendisini hasen yapan bir yönü barındırıyorsa, bu takdirde onun kabîhliği söz konusu olmayıp fiil de zemme konu olmamaktadır.[233]

---

[227] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 101. Aslında Kâdı Abdülcebbâr Allah'ın bütün fiillerinin adâlet ve hikmetle nitelenmesi gerektiğini, ancak mükellefin yaratılması ve ihyâsının bu niteliklerden hâriç tutulabileceğini de söylemektedir. Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 48.
[228] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 85; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 82.
[229] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 134; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 510.
[230] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 86.
[231] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 85-86.
[232] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 85-86.
[233] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 41.

Kâdı'nin "daha büyük bir yarar sağlamaması şartıyla üzüntü veya acıya ya da ikisinden birine sebep olan şey" şeklinde tanımladığı zarar, kişiye acı ve üzüntü vermesine rağmen aynı zamanda daha büyük bir yarar sağlıyorsa bu takdirde zarar olarak nitelenemez.[234] Cezâ örneği üzerinden düşünecek olursak, her ne kadar acıya sebebiyet veriyor olsa da eğer cezâ hak edilmiş ise o zaman bu yönüyle cezâ fiili adâlet vasfı kazanmakta ve dolayısıyla hasen olarak nitelenmektedir. Zaten bir zarar daha büyük bir zarardan sakındırmak suretiyle de fayda sağlayabilir.[235] Bu açıdan Kâdı'ya göre her hazzı faydalı ve iyi olarak nitelendiremeyeceğimiz gibi, her acıyı da zarar ve kötü şeklinde nitelendiremeyiz. Zira acıyı hasen yapan şey, fiilin amaçladığı fayda olabilir.[236]

Allah, lafzî anlamda "fayda veren" olarak nitelendiği gibi; "zarar veren" olarak da nitelenebilir. Yarattığı hastalıklar büyük fayda ile karşılandığı için zarar olmaktan çıkar. Kâdı, tâatlerin de böyle olduğunu ifade eder. Zararın temel vasfını şer ve fesâd olarak kabul eden Kâdı, fiili şer ile nitelenen fâilin zemminin gerekeceğini ifade etmektedir. Fakat her ne kadar acıyı yaratıyor olsa da Allah Teala'nın fiilleri şer olarak nitelenemez. Bu yüzden de ikâb acı doğursa da şer ve fesâdla ya da hayır ve nimetle nitelenemez. Eğer zarar hasen olarak gerçekleşiyorsa, fiildeki bu hasenlik yönü, o fiilin şer ve fesâd olarak nitelenmesine engel olmaktadır. Fakat fiil hasenlik yönü olmayacak şekilde sadece zarar olarak gerçekleştiğinde hüküm farklılaşır. Zira böyle bir durum, şerrin zıddı olması yönüyle, fiilin hayır olarak nitelenmesine engel olmaktadır.[237]

Bu noktada acıya sebep olması açısından zararı ikiye ayırmak mümkün görünmektedir. Bir gâye gözetilerek ya da daha fazla fayda temini beklentisiyle bu uğurda zorluk ve acıya tahammül edilen durumlar övgüye layık olup fayda ile sonuçlanmaktadırlar. Fakat bu özellikleri taşımayıp kişide sadece acıya neden olan fiiller zarar olarak nitelenirler. Zira bir fâilin bir başkasını bu tür fiillere mârûz bırakması zulümdür. Nitekim Kâdı, acının ötesinde bir fayda vermeyen ya da zarardan korumayan her fiili zulüm olarak tanımlamaktadır.[238]

---

[234] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 14.
[235] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 87.
[236] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 320.
[237] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 41-42.
[238] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 298; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s.351.

Zulmü de "kendisinde herhangi bir fayda veya zararın defi bulunmayan, hak edilmeyen her türlü zarar" şeklinde ifade eden Kâdı, böyle bir anlayışla kötülük işleyeni ya da çirkin fiilde bulunanı kınamayı ise zulüm olarak görmez.[239] Zira burada, tanımda getirilen hak edilmeme şartı gerçekleşmiş olmaktadır. Neticede bir fiil yarar sağlamıyorsa ve zarardan alıkoymuyorsa, kendisinde hasen bir yön bulunmaması dolayısıyla o fiil kötü ve zarar olarak nitelenmektedir.[240]

Görüldüğü üzere birtakım fiiller, sebep oldukları acı nedeniyle kötü olarak görünseler de nihâî anlamda iyi olma vasfını taşımaları da mümkündür. Dolayısıyla acı ve zarar daha büyük bir fayda ile dengelenmiyorsa, daha büyük bir acı ve zararı ortadan kaldırmıyorsa, karşılığı tamamen alınmıyorsa bu takdirde söz konusu fiiller kötü olarak kabul edilirler.[241] Kâdı sırf ibret olsun diye elem verilebileceğini ise reddetmektedir.[242] Yukarıda ifade ettiğimiz üzere fiilleri meydana geliş yönlerine göre değerlendiren Kâdı acı doğuran fiilin değerini de bizatihi değil, meydana gelişine göre yorumlamaktadır.

Dolayısıyla ilâhî fiillerin gâyesiz olamayacağı şeklindeki kabulden hareketle, söz konusu şartları taşımayan ve kayıtsız şartsız zarar doğuran fiillerin Allah'a nisbet edilmesi hata olmaktadır. Öte yandan ilâhî bir fiilin acı doğurduğu gerçeği sabitse, bu durumda söz konusu fiili mâzûr gösteren mezkûr şartları taşıdığı kabul edilmelidir. Yani ilâhî fiillerden kaynaklanan doğal kötülüklerin ve bunların sebep olduğu acıların bu yönden değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Aksi durumda bu fiiller zulüm olarak nitelenecektir. Bu niteliği taşıyan fiillerin Allah'a nisbet edilmesi ise küfürdür.[243] Esasında ilâhî bir fiilin niteliğinden bahsederken, onu Allah'ın zât ve sıfatlarından ayrı tutarak değerlendirmek isabetsiz olacaktır. Bu bakımdan ilâhî bir fiilin zarar ya da zulüm niteliği taşımayacağı açıktır.

Bir fiilin hem fayda hem de zarar taşımasının söz konusu olduğu durumlarda ise Kâdı, o fiildeki fayda ve zararın karşılaştırılması gerektiğini belirtir. Fiildeki zarar, faydadan daha büyükse, bu takdirde söz konusu fiil, faydaya götürmeyen bir fiille aynı hükümde olur. Öte yandan eğer fiildeki fayda, zarardan daha büyükse, bu fiilin hükmü de

[239] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 305, 345.
[240] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 18.
[241] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 320.
[242] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 485.
[243] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 348.

kendisinde zarar bulunmayan fiilin hükmü gibidir. Ancak fayda ve zarar arasında böyle bir kıyas yapma imkânı yoksa ya da kuşku ağır basıyorsa, bu noktada Kâdı, akıllı kişilerin yaptığı gibi, kişisel tahmin ve yargıların esas alınabileceğini belirtir. Bu durumda fayda veya zarardan hangisi diğerine baskın geliyorsa, hüküm o yönde verilir.[244]

Görüldüğü üzere Kâdı Abdülcebbâr'a göre bir fiilin haz veya acı vermesi doğrudan doğruya fiile iyi ya da kötü niteliği kazandırmamaktadır. Yani haz ile iyi, acı ile kötü arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Acı veren iyi fiillerin yanında, haz veren kötü fiillerin olduğu herkesçe bilinmektedir. İşte tam da bu noktada Kâdı, esas olanın fiilin amaç ve sonucu olduğunu düşünmektedir. Bu da vücûh teorisinin, fiillerin değerlerini belirleme hususunda Kâdı'nın düşünce sisteminin merkezinde yer aldığını göstermektedir. Biz de ilâhî fiillerden söz ederken, iyi ya da kötü niteliğini, fiilin amaç ve sonucuna göre vermek durumundayız.

1.2.Fiilin Kısımları

Fiiller, meydana geldikleri vecih itibariyle, ilâve sıfatı olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılırlar. Diğer bir ifadeyle fiiller, iyi ya da kötü diyebileceğimiz bir sonucu olup olmamalarına göre tasnife tâbi tutulur. Dolayısıyla burada fiilin kendisi üzerine zâit olumlu veya olumsuz bir sıfatın varlığına dair bir ayrım söz konusudur.[245]

Kâdı, fiilleri ve onlara yüklenen değerleri, cevher ve araz ayrımından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Herhangi bir değerden soyut olması yönüyle salt bir fiili cevher olarak görmekte ve bu fiillerin, onları farklı kılan bir araz olmadan birbirlerine denk olduklarını düşünmektedir.[246] Çünkü fiiller, sadece kendilerinden dolayı kötü olmakla vasıflandırılamazlar. Meselâ "Zeyd evdedir" cümlesi kendi başına doğru veya yalan değildir.[247] Bu bağlamda Kâdı, bir fiilin kendinden kaynaklı olarak kötü olamayacağını ileri sürmektedir.

---

[244] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 26-27.
[245] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 326; a.mlf., *el-Muğnî*, VI, 7; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 232.
[246] Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 436.
[247] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 77.

1.2.1. Varlığı Üzerine Zâit Bir Sıfatı Olmayan Fiiller

Var olmak dışında herhangi bir değeri olmayan bu fiiller,[248] hasen ya da kabîh şeklinde vasıflandırılamayan, iyi-kötü veya doğru-yanlış diyemeyeceğimiz, değer yüklü olmayan nötr fiillerdir.[249] Bunlar ya yemek yeme gibi bir değeri olmayan fiiller ya da aklı yetmeyenler, çocuklar, uykuda olanlar ve zorlama altında bulunanlar gibi, fâilleri sebebiyle nötr olan fiillerdir.[250] Bu fiiller, herhangi bir fayda veya zarar taşımazlar. Kâdı, bir fiile değer yükleyebilmemiz ve onun medih veya zemme konu olabilmesi için bir gerekçeye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.[251] Söz konusu fiiller ise bu şartı taşımamaktadırlar.

Fâilinde irâde ve kudret bulunmayan bazı durumlarda fiil sehven gerçekleşmekte ise de fiil hakkında herhangi bir medih ya da zem söz konusu olmamaktadır. Bu fiilleri, Kâdı'nın düşüncesini göz önünde bulundurarak, arazlardan yoksun olan cevherlere benzetebiliriz.

1.2.2. Varlığı Üzerine Zâit Sıfatı Olan Fiiller

Üzerine ahlâkî vasıflar yükleyebildiğimiz için konumuzun esasını oluşturan fiiller bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu fiiller, nötr fiillerin fâillerinin aksine, ne yaptığının farkında olan fâilin, hür irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bu yüzden de söz konusu fiiller, zem ve medhe konu olmaktadır.[252] Fâil, kendi fiiline yönelik bu farkındalığı sebebiyle, kendi fiillerini başkalarının fiillerinden ayırabilmektedir. Bu noktada fiil, ya kendi fâiline âit ya da kendisi dışındaki bir fâile âit olmaktadır.

Kâdı, irâde sahibi olmaları yönüyle hem Allah'a hem de insana âit fiilleri bir arada değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Ona göre fiiller 'hasen', 'kabîh' ve 'hasen ya da kabîh olmayan' fiiller olarak üç kısımda incelenmektedir. Kuşkusuz Allah Teâlâ'nın bütün fiilleri hasen olarak nitelenmektedir. Çünkü hasen kavramı, kabîhi bilen ve kabîh fiilde bulunma ihtiyacı olmayan Allah'ın fiillerini bütünüyle ifade eden bir sıfattır. Zaten O'nun fiilleri, hasen ya da kabîh olmayan değersiz fiillerle nitelenemez.[253] Bu durumda her ne

[248] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 9.
[249] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 41-43.
[250] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 81-83; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s.232.
[251] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, 9.
[252] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 233.
[253] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

kadar fiiller genel olarak üçlü bir taksime tâbi tutulmuşsa da ilâhî fiiller söz konusu olduğunda bu taksimin ikisinin dışarıda kaldığı görülmektedir.

Kâdı, irâdeleriyle fiilde bulunan fâillerin eylemlerini, zem gerektirip gerektirmemeleri açısından da değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, herhangi bir zorlama altında bulunmayan bir fâilin kendisine âit olup zemmi gerektirmeyen fiillerin hasen, gerektirenlerin ise kabîh olduğunu belirtmektedir.[254] Dolayısıyla varlığı üzerine zâit bir sıfattan kastedilen de fiillerin zem ya da medhe konu olup olmamalarına göre sıfat almalarıdır.

Böylece fiilin varlığı üzerine zâit olan dört sıfattan bahsedebiliriz. Bunlar:[255]

- Yapıldığında medhi, yapılmadığında zemmi gerektirmeyen mübâh fiil.
- Yapıldığında medhi gerektirip, yapılmadığında ise zemmi gerektirmeyen mendûb fiil.
- Yapıldığında medhi gerektiren, yapılmadığında ise zemmi gerektiren vâcip fiil.
- Yapıldığında zemmi gerektiren kabîh fiil.

1.2.2.1.Hasen

Fâilinin yapmak suretiyle övgüye müstahak olduğu fiiller hasen fiillerdir.[256] Kâdı, fâilinin zemmedilmesini gerektirecek bir sebebi olmaması dolayısıyla zemmi gerektirmeyen ve fâilinin ne yaptığının farkında olduğu fiilleri, hasen olarak nitelemektedir. Bir amaca yönelik olarak gerçekleştirilen ve kabîh nitelikler barındırmayan hasen fiil, kâdir olan kişinin bildiği halde yapmayı terk etmediği, yapmak suretiyle de zem gerektirmeyen fiildir. Bir başkasına iyilikte bulunmak, zemmi gerektirecek bir sebep taşımadığı ve fâilinin de bilinçli bir eylem gerçekleştirmesi açısından hasen fiildir.[257]

Allah'ın bütün fiillerinin hasen olmasının temelinde, O'nun zâtı itibariyle âlim ve ganî olması vardır. Bu yüzden de O, bile bile kötü fiilde bulunmaz. Kendisine âit bir fiilin

[254] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 326-327; a.mlf., *el-Muğnî*, VI, 7.
[255] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 233.
[256] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7.
[257] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI, 31; XVII, 247.

bizim açımızdan kötü görünüyor olması o fiilin hakîkatte kötü olduğunu göstermez. Nitekim Kâdı, fayda vermek amacıyla veya yaptığına karşılık olarak hak etmesi sebebiyle, kişiye zarar veren her fiilin kötü değil, aksine iyi olduğunu ifade eder.[258]

Hasen fiiller, hasenliği üzerine zâit bir sıfatı olmayanlar ve olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Yapıldığında medih, yapılmadığında zem gerektirmeyen mübâh fiiller birinci kısmı oluşturur. İkinci kısımda ise, yapıldığında medhi gerektiren, yapılmadığında ise zemmi gerektirmeyen mendûb fiiller ve yapıldığında medhi gerektiren, yapılmadığında ise zemmi gerektiren vâcip fiiller yer almaktadır.[259] Bu fiilleri hasenlikleri ve zemme konu olup olmamaları itibariyle aşağıdaki başlıklar altında değerlendirmek mümkündür.

1.2.2.1.1. Mübâh

Mübâh, yapılması veya yapılmaması medih veya zem gerektirmeyen fiilleri ifade etmektedir. Yemek yemek veya nefes almak fiili mübâh olarak kabul edilebilir.[260] Bu fiiller, var olmalarının dışında herhangi bir artı değere sahip değillerdir. Bu özelliğinden dolayı mübâh fiiller, teklîf kapsamında değerlendirilmezler. İyidirler, ancak ahlâkî değerlere konu olmalarını gerektirecek bir övgü gerektirmezler.

Yarar getirmesi beklenmeyen bu fiillerde aranan şartlardan biri de zarar getirmemeleridir. Yani fiile yönelik bir övgüyü gerektirmemekle beraber, yergiyi de gerektirmemesi gerekir. Zira bu iki şarttan herhangi birinin gerçekleşmesi durumunda fiil, artı bir değer kazanmış olmaktadır.[261]

Hasen olarak değerlendirilmelerinin sebebi ise fiili kabîh yapacak bir gerekçenin mevcut olmamasıdır. Zira mübâh fiillerde yarar şartı bulunmayıp, onlardaki temel şart zarar verici olmamalarıdır. İlâhî fiillerin yarardan yoksun olacağı düşünülemeyeceğine göre, mübâh olarak nitelendirilemezler.[262] Çünkü ilâhî fiiller ya fayda sağlarlar ya da fayda veren bir şeyi gerçekleştirmek üzere dolaylı olarak yine fayda sağlarlar.[263]

---

[258] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 131.
[259] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 7-8; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 327; bk. Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Nşr. Refik el-Acem-Ali Dahruc, Çev. Corc Zeynati-Abdullah Halidi), Beyrut: Mektebetü Lübnân 1996, II, 1406-1407.
[260] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 31.
[261] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 31-34.
[262] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 327; *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 285-286.
[263] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 35.

1.2.2.1.2. Mendûb ve Tefaddül

Mendûb, yapıldığı takdirde fâilin medhini gerektiren, terk edilmesi durumunda ise fâilin zemmini gerektirmeyen fiilleri ifade etmektedir.[264] Medhe müstahak olmaları, bu fiillerin vücûb ifade ettiğini göstermez. Nitekim mendûb fiiller 'fâilin kendisine fayda sağlayan' veya 'kendisine değil de başkasına sağlayan' şeklinde iki kısma ayrılır. Kişinin kendisine yönelik fayda barındırması açısından nâfile ibadetlerde bulunması birinci kısma örnek olarak verilmektedir. İlâhî fiiller, başkasının faydasına yönelik olduklarından dolayı ikinci kısma girmekte ve tefaddül diye nitelenmektedirler.[265] Dolayısıyla tefaddül, başkasına yarar sağlama amacı taşıması açısından mendûbdan ayrılmaktadır.

Mendûb ve tefaddül arasındaki bir başka farklılık ise nedbin bilgisine dinî metinlerle ulaşılırken, akıl yoluyla bilgisi elde edilenler ise tefaddül ile ifade edilmektedir.[266]

Tefaddül, hasen olmasından başka, aynı zamanda artı bir değeri olması yönüyle fâiline övgü gerektiren fiillerdir. Övgü gerektiriyor olması, başkasına sağladığı yarar sebebiyledir. Bu fiillere ihsân ve faydalandırma da denebilir.[267] Her ne kadar fâil fiili gerçekleştirirken başkasına yarar sağlama amacını taşısa da bu fiiller zorunlu olarak o sonucu doğurmayabilirler. Bu bakımdan zorunluluk arz etmemekle birlikte tefaddül, Allah'ın yapmasının ya da yapmamasının eşit olduğu faydayı ifade eder.[268] Amacı başkasına fayda sağlamak değil de yarar elde etmek olan kişinin fiiline ise tefaddül denemez. Bu yüzden "hayr" kelimesi de tefaddülü ifade etmek için kullanılabilir.[269]

Allah, bizleri teklîfe muhâtap kılarak tefaddülde bulunmuştur. Çünkü bu teklîf sayesinde insana fayda elde etme ve yücelme imkânı sunulmuştur. Burada bu imkânın neden meşakkatsiz ve teklîfe gerek duyulmadan sunulmadığı şeklinde bir soru akla gelebilir. Muhtemel böyle bir soruya Kâdı şöyle cevap vermektedir: Sevâp, hak edilerek kazanılan bir şey olduğundan ve Allah da hak edene yücelme imkânı yarattığından dolayı, meşakkatsiz ve teklîfsiz bir imkân sunulması câiz değildir. İnsanların, teklîfe muhâtap kılınarak denenmesi, birbirlerine olan üstünlüklerini ortaya koymaktadır. Nitekim

[264] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 171-172.
[265] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 37; XI, 86.
[266] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 37.
[267] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 39.
[268] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf*, s. 34.
[269] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 39.

saygıya müstahak olma dereceleri bakımından babalarımıza bir yabancıdan daha fazla, peygambere de babamızdan daha fazla saygı göstermekteyiz. Bu yüzden de sevâp ve faydanın, hak edecekleri bir sebep olmadan, insanlara en baştan verilmesi doğru olmayacaktır.[270]

1.2.2.1.3. Vâcip

Hasen fiil, yapılması halinde fâiline övgüyü gerektiren, fakat terk edilmesiyle herhangi bir yergi gerektirmeyen fiildir. Hasen fiil olup, yapılmaması yergiyi gerektiren fiiller ise vâcip fiillerdir. Bu fiillerin "vâcip" olarak nitelenmesinin temel sebebi, fâilinin zemme müstahak olmasıdır. Ayrıca bir şeyi olması gereken yerde yapmamak da adâlete aykırılık göstermesi sebebiyle aynı şekilde fâilin yerilmesini gerektirmektedir. Kâdı'ya göre bu özellikleriyle vâcip fiilin hükmü, kabîh fiilin karşısında yer alır. Zira yapılması fâilin zemmini gerektiren fiili "kabîh" olarak nitelemektedir.[271]

Kâdı, vâcibi "bazı durumlar dışında, fâilin yapmaya kâdir olduğu takdirde terk etmek suretiyle zemmi hak ettiği fiiller" şeklinde tanımlar.[272] Bu tanımda fâile yönelik bir husûsiyet zikretmemiştir. Burdan hareketle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının aksine[273], tanımın ilâhî ve beşerî fiiller için geçerli olduğu söylenebilir. Zira Kâdı vâcip kavramını sadece beşerî fiilleri ifade ederken kullanmakla kalmayıp Allah için de kullanmaktadır.[274] Bazı fiillerin Allah'a vâcip olması, O'na bu fiilleri vâcip kılan üst bir mertebenin olduğu anlamına gelmez. Zira bilginin kendisi, ahlâkî anlamda o bilginin gereklerinin yerine getirilmesini îcâp ettirir. İlâhî bilginin sınırsızlığı ve kuşatıcılığı göz önüne alındığında, bu bilgi, Allah'ı fiilde bulunmaya iten bir motiv olmaktadır. Allah'ın bilgisi kendi zâtından ayrı düşünülemeyeceğine göre, ilâhî bilgisi Allah'ın kendisine bazı fiilleri vâcip kılmaktadır.

Vâcip, kendisine has bir vecihle vücûbiyete konu olmaktadır. Bir şeyi zorunlu kılmak, vâcibin kendisindeki zorunluluğundan farklıdır.[275] Vâcip, yapılmasının

[270] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 510-511.
[271] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7, 16.
[272] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 7; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 39.
[273] Ehl-i Sünnet kelâmcıları vâcip kavramını, Allah'ın kudretini sınırlandırma endişesiyle, sadece beşerî fiiller için kullanmışlardır. Onlara göre vâcip, Allah'ın, yapılmasını zorunlu olarak emrettiği ve terkedildiği takdirde cezâ gerektiren fiilleri ifade eder. Krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 268.
[274] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 429; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s.243.
[275] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 14.

zorunluluğu kendisiyle bilinen şeydir.[276] Bununla birlikte Kâdı'nın tanımında vâcip fiilin emir ya da nehyin bir sonucu olduğuna yönelik bir ilişki de söz konusu edilmemiştir.[277] Yani bir şey, mûcip olmadan da vâcip olabilir. Vâcibi zorunlu kılan yön, mûcipten başkadır.[278] Dolayısıyla şeylerin vâcip olduğunu haber veren bir kişi, o şeylerin mûcibi değildir. Nitekim Allah'ın teklîfle ilgili bildirdiği vâcipler, bizlere bildirilmeleri suretiyle vâcip olmuşlardır. Kâdı'ya göre bu, bütün fiiller için geçerlidir. Yani vâcibin kendisi mûcibin icâbından farklı bir şeydir.[279] Allah'ın vâcip kılması da o şeyin vâcipliğini bildirmesi anlamına delâlet etmektedir. Vâcip oluş sebebi Allah'ın bildirmesine değil, kendisinde bulunan bir faydaya dayanmaktadır. Kâdı'ya göre fiilin vâcip oluşunun bundan başka bir yönü bulunmamaktadır.[280]

Kâdı'nın bu tanımında vâcibin mantıksal olarak gereklilik ifade eden anlamından daha çok, ahlâkî olarak zorunluluk ifade eden anlamının kullanıldığını da görmekteyiz.[281] Öte yandan kabîhin akıl tarafından bilinmesi mümkün olduğu gibi, vâcip de aynı şekilde akıl tarafından bilinmektedir.[282] Çünkü bu sıfatlar, hâricî özellikler olmayıp, fiiller işlendikleri vecih itibariyle bu vasıfları taşımaktadırlar.[283]

Ayrıca Kâdı vâcip ile kabîh arasında yapılıp yapılmamalarına göre zemmi gerektirmeleri bakımından bir zıtlık ilişkisi bulunduğunu da belirtmektedir.[284] Nitekim vâcip fiil yapılmadığında, kabîh fiil ise yapıldığında zemmi gerektirmektedir. Bir fiili yapmak iyi veya kötü olabildiği gibi, bir fiili yapmamak da iyi veya kötü olabilir. Vâcip fiil de terk edildiği durumda kötü hükmünü doğurmaktadır. Bu anlamda bir fiilin vâcip oluşu, onun hasenliği üzerine artı (zâit) bir değerle gerçekleşir.

Kâdı, vâcip fiilleri farklı açılardan farklı taksimlere tâbi tutmaktadır. Bunların başında mudayyak (zorunlu) ve ihtiyârî vâcip ayrımı gelir. Burada emâneti sahibine iâde etmek gibi fiiller, yapılmadığında zemme müstahak oldukları için mudayyak vâcip olarak

[276] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 22.
[277] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf*, s. 450.
[278] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 29.
[279] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 14-15.
[280] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 28.
[281] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 115.
[282] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 185.
[283] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 232-233.
[284] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 7.

değerlendirilirler.[285] Bunlara mudayyak denmesinin sebebi de yapılması gereken fiilin alternatifinin olmamasından ötürü, fâili sadece o fiilin yapılmasıyla sınırlandırmasıdır. Görüldüğü gibi bu niteliği taşıyan vâcip, belirli bir eylemin yapılmasını gerektirmektedir.

İhtiyârî vâcipler ise yapılmayan bir fiilin yerine başka bir fiilin yapılmasıyla zemmin ortadan kalktığı durumları ifade eder. Burada fâilin yerine getirebileceği birden fazla fiil söz konusudur. Bir suça kefâret olarak fakirleri doyurmak ya da köle azât etmek gibi, birinin yapılmasıyla vâcip yerine gelmiş olmakta, aksi durum ise zemmi gerektirmektedir.[286] Kişinin borcunu bizzat kendisinin ödemeyip bir başkasına ödetmesini de ihtiyârî vâcip olarak değerlendirmektedir.[287] Buna göre Kâdı'nın vâcip tanımında istisnâ edilen 'bazı durumlar'dan kasdın, ihtiyârî fiiller olduğunu söyleyebiliriz.[288]

Vâcip fiiller geçişli-geçişsiz, aklî-şer'î, sebepli-sebepsiz, sebebe atfedilen-atfedilmeyen şeklindeki çeşitli taksimlere de tâbi tutulmaktadır.[289] Kâdı, söz konusu vâcipleri, vücûb ifade etmeleri konusunda eşit görmektedir. Bununla beraber o, bu fiillerin gerektirdikleri zemmin, derecelerine göre farklı olduklarını da kabul etmektedir.[290]

Yukarıda belirttiğimiz üzere Kâdı'nın vâcip kavramını, ilâhî fiiller için de kullandığı açıktır. Ancak o, bütün ilâhî fiilleri bu kavram altında düşünmemekte ve vâcip olan ilâhî fiilleri teklîfin gerektirdikleriyle sınırlı tutmaktadır. Teklîfin kendisi ise vâcip olmayıp, tıpkı tamamıyla irâdeye taalluk eden yaratmanın başlangıcı gibi hasendir.[291] Zira teklîf de bir ilâhî fiil olup, temkîn, lutuf, sevâp, cezâ ve istihkâk gibi fiilleri Allah'a gerekli kılmaktadır.[292] O halde teklîf, birtakım fiillerin Allah'a vâcip olmasının sebebidir. Nitekim Allah da sebepleriyle tefaddülde bulunmaktadır. Bu noktada Kâdı, Allah'a vâcip olan şeylerin tümünü, başkasına yarar sağlaması yönüyle bir anlamda tefaddül olarak nitelemektedir.[293] Nitekim vâcip ve tefaddül, başkasına yönelik bir yararı gözetmeleri

[285] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 42.
[286] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 42.
[287] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 47.
[288] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 116.
[289] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 327-329.
[290] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 8-12.
[291] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 111.
[292] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 54.
[293] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 14-15.

hususunda aynı noktada buluşmaktadırlar. Bu açıdan bütün vâcip fiilleri aynı zamanda tefaddül olarak nitelemek mümkün olsa da tefaddül fiillerin hepsi vâcip değillerdir. Teklîf ve teklîfle ilgili ayrıntılar ileride açıklanacağından dolayı, tekrara düşmemek için burada bu kadarıyla yetinmek uygun görülmüştür.

1.2.2.2.Kabîh

Fiillerin hüsün ve kubhuna dair tanımları yaparken, kubhun tanımını hüsne önceleyen Kâdı, yaptığı kubuh tanımından hareketle hüsnü de tanımlamaktadır. Ona göre iyinin bilinmesi, kötünün bilinmesiyle mümkündür. Zira kötüyü kötü yapan mâkûl gerekçeler vardır. Bunlar gerçekleştiği takdirde fiil kötü olarak nitelenir. İyi fiil ise, kendisini kötü yapan gerekçelerin olmadığı zaman iyi olur.[294]

Bu doğrultuda Kâdı, kabîh fiili "bazı durumlar dışında, yapıldığı takdirde fâilin zemmini gerektiren fiiller" şeklinde tarif etmektedir.[295] Onun yaptığı bir başka tanımda ise kabîh; "fâilin fiile yönelik bilgisi fiili yapmamasını gerektirdiği halde, herhangi bir engeli olmamasına rağmen, yaptığında zemme müstahak olduğu şeydir."[296] Dolayısıyla kabîh fiilin hükmü, bir yönüyle hasen fiille, diğer yönüyle de vâcip fiille karşıtlık göstermektedir. Hasen fiil yapıldığında övgüyü gerektirirken, kabîh fiil ise fâilinin yerilmesi sonucunu doğurur. Diğer yandan vâcip fiil ise ancak yapılmadığı zaman yergiye konu olmaktadır. Birbiriyle çelişen bu hükümler sebebiyle bir fiil aynı anda hasen ve kabîh olamayacağı gibi hem vâcip hem kabîh de olamaz. Dolayısıyla bir fiilden kabîhlik yönü nefyedilirse o fiilin hasen olduğu sonucuna varılır.[297]

Aynı zamanda kabîh fiil öyle bir şekilde gerçekleşir ki, özgür ve ne yaptığını bilen biri tarafından işlendiği takdirde, fâili zemmedilir.[298] Bu tanımlarda görüldüğü üzere Kâdı, kabîh fiili fâiliyle birlikte ele almaktadır. Fiilin zemme konu olabilmesi, onu işleyen fâilin hür irâdesine bağlanmıştır. Fiilin değeri, işlenen fiilin neticesine ya da fâilinin gâyesine göre belirlenmektedir. Nitekim fiil kendi başına değil, ancak ne yaptığının farkında olan bir fâilin varlığıyla zemme konu olmakta ve kabîh vasfını alabilmektedir.

---

[294] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 29; VI/1, s. 59.
[295] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 41; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 233.
[296] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 247.
[297] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 16; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 260.
[298] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 26.

Kâdı kendisi bir tanım yaptığı gibi kabîh hakkında yapılan tanımlarda gördüğü yanlışlara da dikkat çekmektedir. Meselâ kabîhe dair yapılan 'fâilin yapmaması gereken şey' şeklindeki tanımı eleştiren Kâdı Abdülcebbâr, bunun yukarıda bahsi geçen nötr fiilleri tanımın dışında tutmadığını belirtmektedir. Zira ona göre aklı olmayanların, çocukların, uykuda olanların ve baskı altında olan fâillerin fiillerine kabîh denmez.[299] Çünkü fâilin irâdesinin bulunmadığı fiillerden yola çıkarak fâilin zemmedilmesi isabetsiz olmaktadır. Ayrıca Kâdı, kabîhe yönelik sadece 'zemmi gerektiren şey' şeklindeki tanımı da bu sebepten dolayı kabul etmemektedir. Nitekim fiilin zemmedilmesinin şartı fâilin bilinçli ve kudretli olmasının gerektiğidir.[300] Her ne kadar fâil, bilinçsiz ya da zorlama altında yaptığı fiilden dolayı övgü ya da yergi hak etmiyorsa da doğurduğu sonuçlara göre bu eylemler de iyi ya da kötü olarak nitelenebilirler. Zira fâilin irâdesinin nötr olduğu durumlarda eylemin değeri, fâile bakılarak belirlenemez.[301] Meselâ uykusunda iken bilinçsiz olarak yanındaki su bardağını düşürüp kıran bir kişi, bu fiilinden dolayı övgü ya da yergiye müstahak olmasa da fiilin sonuç itibariyle kötü olduğu söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki Kâdı'nın bahsi geçen kabîh tarifinde istisnâ edilen 'bazı durumlardan' kasıt, güzel ahlâk sahibi kimselerin küçük kabahatlerinin fâilin genel vasfı sebebiyle kabîh görülmemesidir.[302]

Kabîh fiilleri iki kısımda değerlendiren Kâdı, yalan söylemek, zulmetmek ve kötüyü istemek gibi fiillerin, herhangi bir sebep ya da sonuç gözetmeksizin kendiliğinden kötü olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu fiiller kötü oldukları için kötüdürler. Öte yandan ikinci kısım kabîh fiiller ise, kötülüğe sebep olmalarından ötürü kötüdürler. Meselâ şer'i hükümle kötü olduğu haber verilen fiiller, aklî hükümle kötü olduğunu bildiğimiz fiillere sebep olmaktadırlar.[303] Çünkü kabîh fiilin, mâkûl gerekçelerle kabîh olduğu kabul edilir. Bu gerekçeler yerine geldiği zaman, fiil kötü olarak nitelenir. Fakat tüm bu gerekçeler ortadan kalktığı zaman, fiilin kabîhliği söz konusu olmaktan çıkar ve fiil hasen olur.[304]

[299] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 11.
[300] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 441.
[301] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 16.
[302] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 41.
[303] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 58.
[304] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 59.

Kötü oluşun mâkûl yönlerini belirlemeye çalışan Kâdı, faydanın zıddı olması yönüyle zararı, kötünün temel meydana geliş şekli olarak belirlemiştir. Fakat fiilin kötü oluş yönleri daha fazladır. Bu açıdan bakıldığında kabihlik, değersel olarak tek bir niteliğe sahipken, meydana gelişi açısından çok yönlüdür.[305]

Esasen Kâdı, bir şeyi kötü yapan mâkûl yönleri üçe ayırmaktadır; Birincisi zulüm, yalan, abes, teklîf-i mâ lâ yutak gibi sahip olduğu sıfat ile koşulsuz olarak kötü olanlardır.[306] İkincisi ise başkası için mefsedet olması yönüyle kötü olan fiillerdir. Üçüncüsü de az önce değindiğimiz üzere muayyen bir vâcibin terk edilmesiyle kötü olanlardır.[307]

1.2.2.2.1. Kabîh Fiilin İlâhî Sıfatlarla İlişkisi

Kâdı, ilâhî irâde ile kabîhin bir araya gelemeyeceğini ileri sürerek, Allah'ın kabîhi işlemeyeceğine dair delilini şöyle açıklar: Allah zâtıyla âlim olduğu için kabîh fiilin kabîh olduğunu bilir ve kendisinin bu fiili işlemekten müstağnî olduğunu da bilir. Bu durumda olan kimse hiçbir şekilde kabîh fiili işlemeyi seçmez.[308] Görüldüğü üzere burada Allah'ın bir fiilin kabîhliğine dair bilgisi, O'nu fiili terk etmeye çağıran bir motiv olarak kabul edilmektedir.[309] Allah'ın kabîh fiili işlemekten müstağnî olduğunu bilmemesi veya kabîh fiili işlemesini gerektirecek bir ihtiyacının olması ise muhâldir.[310] Öte yandan Allah'ın hiçbir fiili sebepsiz değildir. Bu esastan hareketle, O'nun kabîhi işlemesini gerektiren hiçbir sebep de yoktur. Dolayısıyla asla kabîhi işlemez.[311] Üstelik kabîhi yaratmak gibi irâde etmek de kabîh olduğu için, Allah kabîhi yaratmadığı gibi irâde de etmez.[312]

Kâdı ilâhî adâleti temellendirirken, Allah'ı bütün kötü fiillerden ve teklîfin gereği olarak sevâp ve cezâ gibi karşılıkları yapmamaktan tenzîh etmekte ve O'nun bütün fiillerinin hikmet ve adâlet üzere olduğunu vurgulamaktadır.[313] Burada önemli olan nokta, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ifade eden teklîfin, insana sorumluluklar

[305] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 154.
[306] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 63.
[307] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 154.
[308] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* VI/1, s. 177; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 302; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 254.
[309] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 254-255.
[310] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 317.
[311] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 177.
[312] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/1, s. 101; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 287.
[313] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 284-285.

yüklemenin yanında birtakım fiilleri Allah'a da ahlâken gerekli kılmasıdır. Bunun temeli olan teklîf fiili, ilâhî bir fiil olması yönüyle de iyi ve faydalıdır. Bu yüzden yukarıda belirttiğimiz üzere, kabîh sadece kötü bir fiili yapmak değil, aynı zamanda yapılması gereken bir şeyi terk etmeyi de ifade eder. Dolayısıyla teklîfin gerektirdiği hususları yani vâcibi terk etmek de kabîhtir.

Diğer taraftan Kâdı, ilâhî kudretin kabîhle olan ilişkisi çerçevesinde ona sınırlamalar getirmemekte ve Allah'ın kabîh fiile kudretinin olduğunu belirtmektedir.[314] Bununla birlikte O'nu kabîh fiillerden tenzîh etmeye de özen göstermektedir. Nazzâm, Esvârî ve Câhız gibi Mu'tezilî isimler, eksiklik ve ihtiyaca sebep olacağı düşüncesinden hareketle Allah'ın kabîh fiile kudreti olmadığını iddia ederlerken, Kâdı, Allah'ın kabîhe kudretinin olmadığını kabul etmenin de aynı şekilde eksiklik ifade edeceğini ve tevhîdi zedeleyeceğini ileri sürer. Zira böyle bir bu kabul, bir kimsenin bir çocuk tarafından bile uçurumdan atılması mümkün olduğu halde, Allah'ın atmasının imkânsız olduğu hükmünü doğru kabul etmeye götürmektedir.[315] Söz gelimi bugüne kadar hiç hırsızlık yapmayan Ahmet, bu fiile kâdir olmakla nitelendirilse bile bu niteleme onu hırsız yapmaz. Ancak ihtiyaç ve zorunluluk halinde, hırsızlık yapma imkânını ona sağlayan kudretini kullanarak hırsızlık yapabilir. Ahmet için söz konusu olan bu ihtiyaç ve zorunluluk hâli ise Allah hakkında düşünülemez. Bu yüzden de O, sadece kabîh fiile kudreti olmakla vasıflandırılabilir.

Kabîh fiile kudretinin olmadığı görüşü her ne kadar Allah'ı kabîh fiil işlemekten nefyetmiş olsa da bu sınırlama sadece ilâhî kudrete değil aynı zamanda O'nun zâtında da bir eksikliğe sebebiyet vermektedir. Bu yüzden Kâdı ilâhî kudretin kabîh fiilleri de kapsadığını belirtir. Nitekim Kâdı kâdir olmayı "bir şeyin sadece kendisini değil zıddını da yaratabilmek" şeklinde yorumlamakta ve böylece kudretin hasenin zıddı olan kabîhi de kapsadığını ileri sürmektedir. Böylece ona göre ilmi yaratanın cehâleti de yaratmaya kudreti vardır.[316] Aslında Kâdı'nın bu fikrine, fiilin kendisinde hasenlik ve kabîhlik olmadığı ve bu değerlerin bazı vecihlere göre fiile yüklendiği görüşünün zemin teşkil ettiği söylenebilir.[317] Zira fiile farklı vecihlerden yüklenen söz konusu değerlerin varlığı,

[314] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 313; a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 244.
[315] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 314-315.
[316] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 313-314.
[317] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 98.

fâilin kudretinden bağımsızdır. Üstelik fiilden önce ve fiil esnasında var olan kudret, fiilin hasenlik ya da kabîhlik gibi bir değere kavuşmasıyla eksilmez ya da engellenemez.[318]

Zaten bir fiili işlemeye kudreti bulunmayan bir fâilin, o fiili işlememekle övünmesi anlamsız ve abestir. Nitekim abesten münezzeh olan Allah da bazı âyetlerinde, kabîh kabul edilen birtakım fiilleri kendisinden nefyetmekte ve bir bakıma bunları işlememekle övünmektedir. 'Rabbin kimseye zulmedici değildir'[319] ve 'Allah zerre kadar haksızlık etmez'[320] âyetlerinde dile getirildiği üzere, Allah'ın bu kabîh fiilleri işlemeyeceği ifade edilmektedir. Bu âyetlerden aslında Allah'ın bunları yapmaya kudretinin bulunduğu anlaşılmaktadır.[321]

Allah'ın kabîh fiile kudreti olduğunu kabul eden Kâdı, bunun, O'nun kesin olarak kabîhi yaratacağı anlamına gelmediğini de açıkça ifade etmektedir. Nitekim kıyameti koparma kudreti olan Allah'ın şu an onu koparmıyor olması, buna kudretinin olmadığını göstermez.[322]

Kabîhi dilemek, Allah Teâlâ'ya eksiklik ve ihtiyaç gibi noksanlıklar yükleyeceği sebebiyle O'ndan nefyedilmektedir. Bu kıyasın getirdiği bir sonuç olarak, faydayı dilemenin de eksiklik ve ihtiyaç yükleyeceği ve bu sebeple Allah'ın kabîhi dilemediği gibi haseni de dilememesini öneren bir kıyasa imkân vereceği şeklindeki eleştiriye Kâdı şöyle cevap verir; Şeyhimiz'e (Ebû Hâşim) göre insan, yapılmalarında eşit fayda olduğu varsayılan doğru ve yalan arasından birini tercih etmek durumunda kalırsa, yalandan kaçınır ve doğruyu seçer. Çünkü fiillerde fayda ve zararın ötesinde bir şey var ki o da hasen ve kabîh olmalarıdır. Nitekim gözleri görmeyen birine yardım etme fiilinde olduğu gibi, insanın kendisine fayda sağlamayan fiiller de hasen olabilmektedir. Sadece fayda sağlamak amaçlanmış olsaydı, insan kendisinde fayda olan yalanı da seçerdi ama bu faydayı ona sunan bir doğru varken yalanı seçmez.[323] Böylece sonuçlarının eşit derecede faydalı olduğu varsayılan doğru ve yalanda, sağladıkları faydadan bağımsız değerlerin de bulunduğu ifade edilmektedir. Yani kişi, doğru ve yalandan hangisini seçerse seçsin, bu eylemi neticesinde kendisine bir ödül verileceği söylense, kişi yalanı değil doğruyu

[318] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 314.
[319] el-Kehf 18/49.
[320] en-Nisâ 4/40.
[321] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 245.
[322] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 315.
[323] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 303, 305, 307.

seçecektir. Kendisine bu ödülü kazandırabilecek bir doğru varken, yalanı seçeceği düşünülemez. Zira yalanın kabîh olduğunu bilir.

Kâdı aynı zamanda Allah'ın, kudreti olmasına rağmen kabîhi irâde edip yaratmamasının, insanların O'na karşı güven duymalarında önemli payı olduğunu ileri sürer. Öte yandan O'nun kabîhi işlemesi durumunda ise kendisine yönelik bir güvensizliğin söz konusu olacağını da belirtir.[324]

II. ASLAH FİKRİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

1. VÜCÛB 'ALELLAH

Bir fiilin yapılmasının Allah Teâlâ'ya zorunlu olduğunu ifade eden vücûb 'alellah kavramı, Allah'ın bütün fiillerinin hasen ve doğru olduğunun kabulü çerçevesinde ele alınmaktadır.[325] Önceki bölümlerde Kâdı Abdülcebbâr öncesi kelâmî ekollerin Allah'a birtakım fiillerin zorunlu kılınması noktasında ayrıştıklarını ifade etmiş olsak da Kâdı'nın bu meseleyi ele alışını incelemeyi ertelemiştik. Şüphesiz ki yetiştiği ekolün düşünce iklimiyle örtüşmesi açısından benzer yorumlarda bulunsa da onun kendi yorumlarını anlamaya çalışmak, tezimizin temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bizlere Allah hakkında konuşma imkânı sunan ilâhî fiillerin vücûbiyet ile vasıflanabilmesi hususunda Kâdı'nın görüşlerine yer vermemiz kaçınılmazdır. Her ne kadar burada daha çok ilâhî fiillere yönelik bazı ilke ve nitelemelerden bahsedilecek olsa da esasında insan ile Allah arasındaki ilişkinin ahlâkî bir karakter taşıdığını göstermek temel gâyemizdir.

1.2.İlâhî Fiillerin Vücûbla Vasıflanması

Mu'tezile ekolünün, ittifakla kabul ettiği önemli hususlardan biri ilâhî fiillerin ancak hasen olarak meydana geleceğidir. Buna göre Allah yalnızca hasen fiillerde bulunur. Yukarıda açıkladığımız üzere, kendisinden kabîh fiiller nefyedilen Allah Teâlâ'nın fiilleri kabîh olamayacağı gibi herhangi bir değerden yoksun da bulunamazlar.

[324] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 318.
[325] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 3.

O'nun fiillerinde bulunan temel değer ise hasenliktir.[326] İşte bu noktada Allah'tan sâdır olan hasen fiillerden biri de vâcip fiillerdir.

Kâdı Abdülcebbâr'ın düşünce sisteminde önemli bir yeri olan vâcip kavramı farklı şekillerde tanımlanır. Bir önceki bölümde kendisine hasen fiiller arasında yer verdiğimiz vâcip, "işlemeye güç yetiriyor olduğu halde yapmaması durumunda, güç yetirenin çeşitli vecihlerden yerilmesini gerektiren şeydir."[327] Tanımda yer verilen "yergiyi gerektiren" vasfı ile vâcip fiil, varlığı üzerine zâit sıfatı bulunan diğer hasen fiillerden bu yönüyle ayrı tutulmuştur.

Başka bir tanımda ise vâcip "bazı durumlar dışında, fâilin yapmaya kâdir olduğu takdirde terk etmek suretiyle yergiyi hak ettiği fiiller"[328] şeklinde ifade edilmiştir. Her iki tanımda da vücûbiyetin herhangi bir emir ya da nehiy şartına bağlanmadığı görülmektedir. Bir kural koyucunun varlığı ve bu yönde bağlayıcı bir hitâbın tanımda zikredilmemesi, Kâdı'nın, vâcip fiili ahlâkî bir temel üzere tanımladığını göstermektedir.[329] Bu tanımı sadece beşerî fiillere ilişkin bir tanım olarak ele almayan Kâdı, ilâhî fiillerin de vücûbla vasıflanabileceğini belirtmektedir.[330] Dolayısıyla buradaki vücûbiyet, Allah'ın zâtı dışında bir şey olmayıp yaratılmışlarla olan ilişkisinde yaratıcının kendi doğası gereğince söz konusu olmaktadır. Bu noktada O'na vâcip kılınan fiilleri bu ilişkinin doğası içerisinde tanıyabiliriz.

Fâilin, bir başkasına yönelik fiillerine ilişkin bir değer kavramı olarak görebileceğimiz adâlet, Mu'tezile'nin beş temel esası içinde düşünüldüğünde, Allah'ın yarattıklarına karşı fiillerindeki temel niteliğini ifade eder.[331] Bu yönüyle adâlet, ilâhî fiillerin temel vasfı olarak kabul edilir. Dolayısıyla Allah'ı adâletle nitelendirmek demek, O'nun bütün fiillerinin hasen olduğunu, herhangi kabîh bir fiili asla işlemediğini ve yapması gereken fiilleri ise terk ve ihlâl etmediği anlamına gelir. Zira her şeyin yaratıcısı olan Allah, her an yaratma halindedir. Süregelen bu yaratma eylemi, muhâtabı olan yaratıklarla arasında canlı bir ilişkiyi de beraberinde getirmektedir. Allah ile insanlar arasındaki bu ilişkinin doğası gereğince, Allah'ın yaratması gereken birtakım fiilleri terk

[326] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 117.
[327] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 41.
[328] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 39.
[329] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 115.
[330] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 429.
[331] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XII, 420.

etmesi kendisinin yerilmesi sonucunu doğurur. Kâdı "yapılmadığında zemmi gerektiren" şeklinde tanımladığı bu fiillerin vâcip fiiller olduğunu düşünmektedir.[332] Tam da bu noktada, söz konusu ilişkinin bir gereği olması açısından bazı fiillerin Allah'a vâcip kılınması "vücûb 'alellah" şeklinde bir terkîbe sebebiyet vermektedir.

Kâdı'ya göre vâcibin vücûbiyeti, onu vâcip kılandan ayrı bir değere sahiptir. Dolayısıyla fâiline göre değişmeyen yapısındaki bu zorunluluk, şâhid ve gâib âlem fark etmeksizin, yine vâcip fiilin kendisinde bulunmaktadır. Nitekim bir şeyin hakîkati şâhidde ve gâibde aynı olup değişmez. Vâcip fiilin hakîkati de böyledir. Şâhid âlemdeki insanlardan herhangi birinin, kendisine teslim edilen emâneti iâde etmek veya âdil olmak gibi aklî ve ahlâkî vâcipleri terk etmesi ile gâib olan Allah'ın nebîlere ya da mü'minlere hak ettikleri sevâbı vermemesi, yergiyi gerektirmeleri açısından benzer bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda birbirinden farklı olsalar da bu iki fâilin yergiden kurtulmaları ancak bu fiilleri yapmalarıyla mümkün olur.[333]

Vâcip kavramı, her ne kadar mükelleflere birtakım fiilleri vâcip kılan bir irâde ve güç tarafından yapılan teklîfin bir sonucu olarak insanlara atfen kullanılsa da bazı fiillerin Allah'a vâcip kılınması, bu fiilleri Allah'a vâcip kılan bir gücün olduğu ve terk edilmeleri durumunda Allah'ın bu güç tarafından yerileceği anlamına gelmemelidir.[334] Bir fiilin Allah'a vâcip olduğunu söylemek, O'nun üstünde bir irâdenin varlığını kabul etmek demek değildir. Çünkü vücûbiyet, sadece üst bir mertebe tarafından zorunlu kılınan bir karaktere sahip değildir. Nitekim fiil, kendi zâtında bu değeri taşımaktadır. Bu yönüyle vâcip, yapılmasının gerekliliği kendisiyle bilinen şeydir.[335] Bir kimse bir fiilin vâcip olduğunu bildiği takdirde, o fiilin kendisine vâcip olmadığını iddia edemez. Aynı şekilde Allah da adâleti gereğince bir fiilin kendisine vâcip olduğunu bildiği halde, o fiili adâleti ve ilmi gereği terk edemez.[336] Nitekim O, bunu sınırsız ilmiyle bilmektedir. O halde bilmek, bilinen eylemin taşıdığı değere göre, yapılıp yapılmamasına yönelik ahlâkî bir sebep olarak görülmektedir. Bu yönüyle ilâhî bilgi ile mâlûm arasında ahlâkî bir

[332] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 53.
[333] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 13; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s.152.
[334] Vücûb 'alellah hususunda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile mezhebine yönelttiği eleştiriler için ayrıca bk. Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Akademi Dergisi*, IX/24 (2005), s. 36-38.
[335] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 22.
[336] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 14.

gereklilikten bahsedebiliriz. Daha önce Allah'ın kabîh fiilde bulunmayışının sebebinin, kabîh fiil işlememesi gerektiğine dair mevcut bilgisi olduğunu da ifade etmiştik. Bu açıdan bilgi, bilinen eylemin fâil tarafından gerçekleştirilmesi için ahlâkî bir motiv olmaktadır.

Kâdı, vâcip fiili iki kısımda incelemektedir. Birincisi, güç yetirenin kendisine yönelik bir gerekliliği ifade ederken ikincisi ise güç yetirenin kendisi dışında bir başkasının hakkına dair bir gerekliliktir. İlk kısımda ele alınan vâcip, kulların kendilerine verilen nimete şükür, dinî yükümlülükleri edâ, emâneti sahibine teslim gibi kendisi için yapması gereken fiillerdir. İkinci kısım ise Allah'ın kullarına yönelik yapması gerekenleri ifade eder. Allah'a vâcip olan bu fiillerde, Allah'ın kendisi dışında varlıklar olan kulların menfaatleri bulunmaktadır.[337] Dolayısıyla Kâdı'nın vücûb 'alellah bağlamında kullandığı vâcip, bu anlamıyla konumuzun temelini oluşturmaktadır.

Öte yandan fâil de kendisine birtakım zorunluluklar yükleyebilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ'nın da kendisine zorunluluk yüklediği bilinmektedir. Örneğin "Bütün canlıların rızkı Allah'a âittir."[338] âyetiyle ifade edildiği üzere, canlılara rızık verme noktasında Allah kendisine yükümlülük edinmiştir. Dolayısıyla söz konusu vücûbiyet Allah'a dışarıdan bir yüklem olarak değil, Allah'ın zâtında bulunan adâletin bir gereği olarak kabul edilmektedir.

İlâhî fiillere vücûbiyet atfedilmesini gerektiren temel sebep ise yine ilâhî bir fiil olan teklîftir. Fakat teklîfin kendisi Allah'a vâcip olmayıp[339], hasen fiillerin çeşitlerinden biri olan tefaddüldür.[340] Tefaddül fiil, yukarıda açıklandığı üzere başkalarını faydalandırma amacı taşıması yönüyle övgü gerektirir. Fakat bu fiiller vücûbla nitelenemezler.[341] Her ne kadar Allah'ın tefaddül fiili yapması ya da yapmaması yergiyi gerektirmiyor olsa da taşıdığı fayda sebebiyle Allah tefaddül fiilde bulunmaktadır.[342] Nitekim bütün ilâhî fiiller, başkasına fayda sağlamaya yöneliktir.

[337] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 24.
[338] Hûd 11/6.
[339] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XV, 17.
[340] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 521.
[341] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 23.
[342] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 34.

Âlemi yaratmak ve teklîfte bulunmak, bu açıdan vâcip olmayıp tefaddül fiil olarak kabul edilirler. Kâdı Abdülcebbâr, ibtidâü'l-halk ve teklîf gibi tefaddül olan fiiller ile bu fiillerin gerekli kıldığı fiilleri birbirinden ayrı tutmaktadır.[343] Böylece tefaddül olan bu fiillerin gerektirdiği ikinci kısım fiiller de dinî ve dünyevî alanlara âit olmaları yönüyle birbirlerinden ayrılırlar. O, bu noktada tefaddül sonucu olan fiillerden sadece dinî alana âit olanların yani teklîfe dair hususların vâcip olduğunu ileri sürmektedir.[344] Görüldüğü üzere Kâdı, vücûb 'alellahın alanını sadece teklîfle ilgili hususlarla kayıtlamak suretiyle daraltmış olmaktadır. Peki teklîfin gerektirdiği fiiller ve bu fiillerin değeri nedir?

Kâdı, Allah'a vâcip olduğu kabul edilen fiilleri, teklîf neticesinde gerekli olmalarıyla açıklar.[345] Nitekim teklîfin gerektirdiği şeyler dışında hiçbir fiil Allah'a vâcip değildir. Allah'a sadece kullarına sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için temkîn (imkân verme), lutufta bulunma, hak edene sevâp verme ve çekilen acılardan dolayı karşılığını verme (ivaz) gibi teklîften dolayı gerekli olan şeyler vâciptir.[346]

Ona göre, Allah'ın insanları yaratıp teklîfte bulunduktan sonra onları yardımsız bırakması düşünülemez.[347] Çünkü Allah yaratmakla ve teklîfte bulunmakla, bundan doğan ihtiyaçları karşılama anlamında birtakım yükümlülükler edinmiş olmaktadır. Zira ilâhî adâlet ile teklîf arasındaki ilişkinin doğası bunu gerektirmektedir.

Kâdı'nın vâcip fiillerde merkeze teklîfi almış olması, aslah teorisini teklîfin gereği olması yönüyle sadece dinî alanda kabul ettiğini göstermektedir. Onun dinî konularda aslah ifadesiyle kasd ettiği ise: "mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcipleri yerine getirmeye, sayesinde daha yakın olduğu şeylerin yapılması"dır.[348] Kâdı'nın yapmış olduğu bu aslah tanımı, aşağıda ele alacağımız teklîfin gerektirdiği vâcip fiillerden biri olan lutuf ile aynı nitelikleri taşıması açısından cânib-i dikkat bir mâhiyet arz etmektedir.

---

[343] Her ne kadar yaratmanın başlangıcı vâcip olmasa da âlemi nihayete erdirmenin zorunlu olduğu açıktır. Nitekim evvel ve âhir olan sadece Allah'tır. O'nun dışında kalan her şey fânîdir. Krş. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 437-439.
[344] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XI, 428-430; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 405.
[345] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 14-16.
[346] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 53. Vücûb kavramının ilâhî fiillerle olan ilişkisi için ayrıca bk. Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Vücûb Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, İstanbul; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2017.
[347] Abdülkerîm Osman, *a.g.e.*, s. 386.
[348] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 61.

2. TEKLÎF

Birtakım ilâhî fiillere vâcip niteliğinin verilmesine zemin teşkil eden teklîf, yukarıda değindiğimiz hususlar çerçevesinde düşünüldüğünde, hem aslah fikrinin temeli olması açısından hem de bu fikrin sınırlarını göstermesi bakımından konumuzun esasını ifade eden bir kavramdır. Nitekim her dâim sıfatlarıyla fiilde bulunan Allah'ın varlığı, ahlâkın varlığının en açık ve en güvenilir temelidir.[349] Yukarıda bahis konusu yaptığımız Allah-insan arasındaki ilişkinin ahlâkî karakteri, teklîf fiilinde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla teklîf, doğru ve maslahata uygun bir tarzda gerçekleşmelidir. Bu da adâletin temeli olarak öncelikle kabul edilmesi gereken bir esastır.[350]

2.1.Teklîfin Tanımı

Kâdı Abdülcebbâr, kendisinin yaptığı teklîf tanımında şu ifadelere yer verir; "Fayda vermek ya da zararı gidermek amacıyla, meşakkat barındıran bir fiilin yapılmasına veya terk edilmesine yönelik zorlama olmayacak şekilde yapılan bildirimdir."[351] Bu tanımın da işaret ettiği üzere, teklîfte öncelikle bir bildirimin bir başkasına ulaşması gereklidir. Bunun ne şekilde gerçekleştiği elbette kendinde önem arz etmekle birlikte, teklîfin teklîf olmasına mâni değildir. Bu sebeple tanımda bildirimin ulaşma şekline dair herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Dolayısıyla teklîfte yapılan bildirimi sadece nassa indirgeme zorunluluğu yoktur. Aksine bunun insanda yaratılan zorunlu bilgi ve delillerin ortaya konulmasıyla da gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Nihâyetinde bildirme nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, hakîkî anlamda böyle bir teklîfte bulunma yetkisine sahip yegâne varlık Allah Teâlâ'dır. İnsan için ise teklîf, ancak mecâzî anlamıyla kullanılmaktadır.[352] Muhtemelen Kâdı teklîf yetkisinin sadece Allah Teâlâ'ya âit olduğu düşüncesiyle, bunu apaçık bir gerçek olarak gördüğünden, yaptığı tanımda fiilin fâilini zikretme ihtiyacı hissetmemiştir.

Bu bağlamda Kâdı'nın teklîf kavramını Ebû Haşim el-Cübbâî'ye nisbet ettiği tanımlar üzerinden de ele aldığını belirtmek gerekir. Cübbâî teklîfi "mükellefe külfet ve meşakkat yükleyen herhangi bir fiili irâde etmek" ya da "emredilene yönelik külfet

[349] Krş. David Hume, *Din Üstüne* (çev. Mete Tunçay), Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları 1979, s. 84.
[350] Abdülazîz Seâlîbî, *Muhâdarât fi't-tefkîri'l-İslâmî ve'l-felsefe* (Nşr. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî 1999, s. 303.
[351] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 11; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 10.
[352] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 510.

barındıran bir şeyi emretmek ve irâde etmek" şeklinde tanımlar.[353] Esasen Cübbâî'ye atfedilen bu tanımda yer alan meşakkatin Kâdı tarafından da temel şart olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Hattâ nefsin hoşlanmadığı bir şeyi yapması ya da hoşlandığı bir şeyi terk etmesi suretiyle doğan meşakkat, teklîfin zorunlu bir unsuru olarak kabul edilmiştir.[354]

Bu tanımlarda yer aldığı üzere teklîf kavramının kökeni itibariyle külfet kavramıyla dilsel bir ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla külfet ve meşakkat, teklîfin birinci şartı olarak görülmektedir. Birbirine yakın anlamlara sahip olan bu iki kavram zorluk, güçlük ve sıkıntı gibi durumları ifade etmektedir. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de "*Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez"*[355] ve "*O, dinde size zorluk verecek bir hüküm koymamıştır"*[356] gibi âyetler bulunsa da teklîfle hedeflenen şey teklîfin içerdiği meşakkatin kendisi değildir. Belki meşakkat burada teklîfin amacına yönelik bir araç konumundadır. Teklîfin asıl gâyesi ise insanların dünya ve âhirette menfaat elde etmeleridir.[357]

Nitekim yapılmasında herhangi bir zorluk barındırmayan emirler, bu tanımların dışında kalmaları sebebiyle teklîf olarak nitelenmezler. Zira kendisinde meşakkat bulunmayan fiillerin teklîfi, mükellef tutulan kişiye herhangi bir sevâp ya da fayda sağlamamaktadır. Bu yüzden tanımda geçtiği üzere ancak külfet ve meşakkat taşıyan fiiller, teklîf kategorisinde değerlendirilebilirler.[358] Buradaki meşakkat de kişinin nefsinin arzuladığı şeye karşı koymasıdır. Söz gelimi bir kimsenin yemek yemekle ya da su içmekle mükellef tutulması, tanımdaki külfet şartı bulunmadığı için teklîf olarak görülmez. Fakat akıl yürütmenin meşakkatli olması nedeniyle, nazar ile mükellef tutulan kişiye bu fiilin yüklenmesi teklîf olarak nitelenebilir.[359] Zaten Kâdı'ya göre teklîfi hasen kılan şey, onun hikmete binâen barındırdığı meşakkattir.[360]

---

[353] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî.*, XI, 293-295. Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Kâdı Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, IX/26 (2006), s. 213.
[354] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 293; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-teklîf,* s. 38. Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, "Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Teklîfin Gâyesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2015), s. 242-243.
[355] el-Bakara 2/185.
[356] el-Hac 22/78.
[357] Şükrü Özen, "Meşakkat", *DİA*, XXIX, 357-358; Ayrıca bk. Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *DİA*, XL, 385-386.
[358] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 387.
[359] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 293-294.
[360] Kâdı Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Nşr. Adnân Muhammed Zerzûr), Kâhire: Dârü't-Türâs 1969, I, 28-29.

Tanımdaki bir başka unsur ise emirdir. Meşakkat ancak emre konu olduğu zaman teklîfin bir unsuru haline gelir. Fakat bir şeyin emredilmesi o şeyin emir sebebiyle vâcip kılındığı sonucunu doğurmaz. Her ne kadar emir ile vâcip arasında bir ilişki varsa da bu zorunluluk ifade eden bir yapıda değil mecâzî bir anlamdadır. Çünkü her fiil, emir ya da irâdeyle vâcip olmaz.[361] Esasen emir, fiildeki vücûbiyete işaret etmektedir. Ayrıca fiildeki gereklilik yalnızca emirle değil akılla da bilinebilir. Söz gelimi bizden biri, kendisine doğru koşan bir aslanı fark ettiğinde, kendisini, tedbir alması ya da ondan kaçması gerektiğine dair aklî bir gereklilik içinde bulur. Nihâyetinde emir veya akıl aracılığıyla bilinen vâcibin işlenmesi veya terk edilmesi, kulun hür irâdesiyle yaptığı tercihe bağlıdır.

Kâdı'ya göre teklîfte bulunan kişinin sahip olması gereken niteliklerin başında mükellefe yönelik bilgi gelmektedir. Araştırmamıza konu edindiğimiz teklîfin fâili konumunda bulunan Allah Teâlâ bizâtihi âlimdir. Dolayısıyla mükellefe yönelik her şeyin bilgisine sahiptir. Nitekim mükellef, teklîfe konu olan fiili gerçekleştirecek nitelikleri taşımıyorsa Allah bu bilgisi gereğince ona teklîfte bulunmaz.[362] Ayrıca mükellefe, yükümlü kıldığı şeyin bilgisine ulaşma imkânı vermelidir. Böylece teklîfe muhâtap olan kişi, ne ile yükümlü kılındığını bilip bu bilgisi doğrultusunda davranabilecektir. Teklîfte bulunanın sahip olması gereken diğer esas da başkasına yönelik emir ya da nehyin ardındaki gâyedir. İnsanlara teklîfte bulunan Allah'ın maksadı da kullarını faydalandırmaktır.[363]

Teklîfin muhâtap aldığı mükellef ise teklîf tanımında zikredilen şartları taşıyan kişiyi ifade eder. Yani mükellef külfeti kaldırabilecek, kendisine yönelik bildirimi anlayabilecek, hür irâde sahibi ve faydalanması mümkün olan bir varlıktır. Dolayısıyla Kâdı teklîfi taşıyabilecek tek varlığın insan olduğunu ileri sürmektedir.[364] Nitekim teklîfin sıhhat ve geçerliliğinden bahsedebilmemiz için mükellef kılınan insanın, mükellef kılındığı fiile kâdir olması gerektiği gibi, onun aynı zamanda akıllı, bilgi ve irâde sahibi olması da gereklidir.[365] Burada aklın, bilginin ve irâdenin pasif değil aktif

[361] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 293; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi,* s. 340.
[362] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 406, 367. Ayrıca bk. el-Bakara, 2/286.
[363] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 407-410.
[364] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 310.
[365] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 371-375. Çocukların teklîfe muhâtap olmak bakımından durumlarının ayrıntılı değerlendirilmesi için ayrıca bk. Harun Çağlayan, "Teklîf Karşısında Çocukların Dünya ve Âhiretteki Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/1 (2014), s. 37-60.

olması da ayrıca önem taşımaktadır. Bu bağlamda akıl işlevsel olup, kendisiyle bilgiye ulaşılan bir akıl olmalıdır.[366] Esasen akıl, bilgi ve irâdeyi, kâdir olmanın bir cüz'ü şeklinde düşünmemiz de mümkündür. Zira bunlardan herhangi birinin yokluğu, yükümlü tutulduğu fiile güç yetirememeyi ifade eder. Böyle bir durumda güç yetirilemeyen bir şeyin teklîfi söz konusu olur. Bu ise teklîfin sıhhatine aykırıdır.[367] Üstelik Kâdı böyle bir teklîfi çirkin olarak niteler.[368] Mükellefin, fiili gerçekleştirme noktasında onu yapma ya da terk etme imkân ve kudretine sahip olması gereklidir. Çünkü teklîfin temel gâyesi, insana yücelme fırsatı vermektir. Mükellefin bu fırsattan istifade ederek sevâp kazanması ise ancak kudret sahibi olduğu bir durumda gerçekleşebilir.[369] Zaten kudretin sağladığı imkân vesilesiyle, mükellefin teklîfe konu olan fiili yerine getirmesi ya da terk etmesi söz konusudur. Bunun soruncunda da sevâp veya cezâya müstahak olabilmektedir. Nitekim sevâp kazandırmak suretiyle insanın yücelmesini sağlamak da yukarıda belirttiğimiz üzere, teklîfin gâyesiyle uyumludur.

2.2.Teklîfî Bildirimin Gerçekleşmesi

Kâdı Abdülcebbâr, teklîfin tanımında zikrettiği bildirimin aklî ya da sem'î delillerle gerçekleşebileceğini belirtir.[370] Aklî teklîfle, teklîf edilen şeyin akılla bilinmesi kastedilirken; sem'î teklifle, bilinmesi nass ile mümkün olan teklîf amaçlanır. Ancak her ikisinde de bilgi söz konusu olduğu için, her halükârda belirli bir istidlâle ve dolayısıyla akla ihtiyaç duyulacağı açıktır.[371]

Teklîfin sem'î kaynağı bilindiği üzere Kur'ân ve sünnettir. Fakat Kâdı, Kur'ân ve sünnetin sıhhatinin ancak Allah'ın hakîm olduğu ve kabîh fiilde bulunmayacağına dair bilgi üzerine bina edildiğini düşünmektedir. Zira ona göre Allah'ın hakîm ve âdil oluşu bilinmeden, sem'in teklîfe kaynak oluşunun imkân ve sıhhatinden bahsetmemiz mantıken mümkün değildir. Kuşkusuz Allah'ın hakîm ve âdil olduğu ise sadece akıl yoluyla bilinir.

---

[366] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 379. Bu hususta Kâdı'nin, teklîfe muhâtap olması noktasında akla yetkinlik verdiğine dair bilgiler için ayrıca bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 384-386; Krş. Mustafa Bozkurt, "Kâdı Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, IX/26 (2006), s. 218-222. Fethullah Yılmaz, "Teklîf Şartı Olarak "Anlama" ve Şer'î Hitabın Dilini Bilmeyenlerin Durumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2014), s. 161-164.
[367] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 367-372.
[368] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 482.
[369] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 11-13.
[370] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 299.
[371] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 23.

Eğer bunun aklen bilinme imkânı yoksa o zaman sem'ın sıhhatini yine sem'in kendisiyle bilme gibi bir durumla karşı karşıya kalınır ki bunun bir anlam ifade etmeyeceği açıktır.

Hattâ nübüvvetin delili olan mûcizeler de aslında aklın onayıyla delil değeri kazanmaktadır. Zira mûcizelerin nübüvvete delâlet etmeleri, en temelde akla dayanan bir tasdiktir. Çünkü Allah'ın ve peygamberin, sözlerinde sâdık oldukları bilinmeden, nübüvvetin bilinip tasdik edilmesi mümkün olamaz. Bunun akılla değil de nebînin sözü ile bilineceği söylenirse o zaman da nebînin yine başka bir nebî ile tasdik edilmesi gerekir. Bu durum ise nebîlerin sonsuzluğunu gerektirir. Böylece Kâdı, Allah'ın varlığı yanında belirli sıfatlarının bilgisine de sadece akılla ulaşılabileceğini iddia etmekte ve sem'î teklîfin ancak bundan sonra söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir.[372]

Kişinin maslahatını temin etmede aklı ilk kaynak olarak kabul eden Kâdı, sem'in ise aklın bilgi üretemeyeceği alanları açıklayan bir kaynak olduğunu ifade etmektedir.[373] Öyle ki esas kaynağın sem' olduğu meselelerde dahi ona zemin hazırlaması açısından ilk olarak akla mürâcaat edilir. Yine de aklın hüküm vermekten yoksun olduğu teabbudî alanları aydınlatan sem', bu gibi hususlarda hüküm verme noktasında tek kaynak olarak kabul edilmektedir.[374] Bununla birlikte zamana ve şartlara göre değişime konu olan sem', daha sabit ve değişmez bir yapıda olan aklı tafsîl ederek tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır.

Bu çerçevede Kâdı Abdülcebbâr, bazı hususlarda aklın sem'e ihtiyaç duymadığını belirtir. Bu alanlarda aklî teklîfin söz konusu olduğunu, iyi ile kötünün bilgisine akıl ile de ulaşılabileceğini iddia eder. Daha önce de belirttiğimiz üzere o, iyi ile kötünün sadece emir ve nehiyle bilinebileceğini kabul etmez. Böylece o, teklîfi kaynağına göre aklî ve sem'î olarak ele almış olmaktadır. Dolayısıyla sem'î teklîf gibi aklî teklîfin de insana bildirdiği kabîh ve vâcip olan hususlar vardır. Bu noktada aklın kaynaklık ettiği teklîfin söz konusu vâcip ve kabîhe dair bilgisi de zarûrî ve iktisâbî olmak üzere iki yolla bilinir.[375] Nimete şükretmenin gerekliliği ve zulmün kötü oluşu akıl tarafından zorunlu

[372] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 151-152.
[373] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIII, 163.
[374] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XVII, 95.
[375] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 149-151, 153.

olarak bilinen hususlardır. Kişinin borçlarını ödemesi ya da âdil olmasının gerekliliği ise istidlâl ile bilinmektedir.[376]

Görüldüğü üzere Kâdı Abdülcebbâr, sem'in insanı mükellef kılmasının yanında aklın zarûrî ve iktisâbî yolla insana kazandırdığı bilgilerin de teklîfe konu olduğunu belirtmektedir. Üstelik akıl nasıl ki nimete nankörlük etmenin ve zulmün kötü olduğunu, şükrün ve iyilikte bulunmanın ise iyi olduğunu biliyorsa, bu gibi zorunlu olarak bildiği hususlarda akıl, sem'a gereksinim duymaz. Bunun da ötesinde Kâdı, sem' olmadan aklın değerinin düşük olduğunu belirtmenin yanında, vâcip ile kabîh arasında ayrım yapabilmek için aklın mutlak olarak sem'a ihtiyaç duyduğunu söylemeyi ise reddeder.[377] Böylece o, sem'î teklîf ulaşmamış olsa da insanların her halükârda aklî teklîfe muhâtap oldukları temellendirilmiş olmaktadır.[378]

Bu noktada Kâdı, aklın hasen ile kabîh arasında ayrım yapamayacağını ileri süren Mücbire'yi de eleştirmektedir. Çünkü akıl, terk ettiği zaman zarara uğrayacağını bildiği şeyin farkındadır. Bu durumda zarara uğramak istemeyeceği için bu fiilin gerekliliğine dair bir bilgi akılda hâsıl olmaktadır. Fiilin vücûbiyetini kavramanın yanında, akılda oluşan bu bilgi, insanı fiilde bulunmaya ya da fiili terk etmeye yönlendiren bir motiv olarak da fiilin meydana geliş sürecinde etkiye sahiptir.

Öte yandan sem'î bildirimde olduğu gibi aklî bildirimde de mendûb, ilcâ (zorlama altında bulunma) ve sehiv gibi nitelikleri olan fiiller, akıl her ne kadar bunların bilgisine sahip olsa da teklîfe konu değillerdir. Zira bu fiiller, daha önce de zikredildiği üzere övgü ya da yergi gerektirmezler.

Böylece Kâdı, insana akıl vermeyi ve onu yetkinleştirmeyi, teklîfin gerektirdiği bir fiil olarak görmektedir. Bu yönüyle de akıl, teklîfin bilinmesi için bir lutuftur.[379] Biraz sonra değineceğimiz üzere söz konusu lutuf Allah'a vâciptir. Zira teklîfin gerektirdiği fiillerin temel sıfatı budur.

[376] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 24-25.
[377] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 152-153.
[378] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 25.
[379] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 153.

2.3.Teklîfin Gâyesi

Mu'tezilî düşünce sisteminin temel kabullerinden biri, Allah'ın yaptığı her fiilde bir hikmet ve gâyenin bulunuyor olmasıdır. Zira bir fiil ya ihtiyaç duyulduğu için ya da bir hikmetten dolayı yapılır. Allah Teâlâ her türlü ihtiyaçtan müstağnî olduğuna göre ilâhî fiillerin bir ihtiyaç sebebiyle değil, hikmete binâen yapıldığı açığa çıkmaktadır. O'nu hikmetle yaratmaya götüren şey, fiilde başkasına yönelik bir yarar ve hasenlik bulunduğuna dair bilgidir. Buna karşılık hikmet barındırdığı bilinen her fiilin gerçekleştirilmesi ise zorunlu değildir. Kâdı, sadaka vermenin iyi olduğuna dair bizde mevcut olan bilginin, her zaman sadaka vermemizi zorunlu kılmadığını ifade eder. Bu fiildeki iyiliği biliyor olmamıza rağmen bazen sadaka veririz bazen de vermeyiz.[380] İşte hikmet de zorunlu olarak fiili doğurmaz.

Kendisine zorunlu olmadığı halde âlemi bir tefaddül olarak yaratan Allah'ın bu yaratmasının gâyesiz olduğu düşünülemez.[381] İlâhî fiillerin hikmetsiz olamayacağının kabulünden hareketle, yaratılışın sebepsiz olmasının abes ve eksiklik ifade edeceğini belirten Kâdı, âlemin yaratılmasının sebebini teklîfle açıklamaktadır.[382] Zira teklîf olmazsa yaratmanın hikmeti de olmaz. Sırf yok etmek için bu âlemi yaratmak abes bir fiil olarak nitelenir.[383]

Kâdı'nın yaptığı tanımı temele aldığımız zaman ilâhî bir fiil olan teklîfin fayda ya da zarar verme amacıyla yapıldığını söylemek durumundayız. Nitekim Allah bizleri yaratmak, yaşatmak, kudret vermek, aklımızı kemâle erdirmek, kabîhe yönelik şehvet, hasene yönelik ise nefret vermek suretiyle bir şeyi amaçlamış olmalıdır. Söz konusu amacın kötü olduğu varsayılırsa bu takdirde teklîf câiz olmaz. İnsanı kötülüğe teşvik etmenin de kötü olacağından hareketle O'nun teklîfte bulunmadaki amacı, insanı yalnızca teklîfle elde edilebilecek bir faydaya ulaştırmaktır.[384]

Ayrıca teklîfi bildiren hitâbın kendisine bakıldığında, emir veya nehiy içeriyor olması, bunun bir amaca yönelik olduğunu göstermektedir. Çünkü hiç kimse herhangi bir

---

[380] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 116.
[381] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 512; a.mlf., *el-Muğnî,* XIV, 110-111, 115. Ayrıca bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gâyesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2 (2017), s. 21-23.
[382] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 112-113.
[383] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157.
[384] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 510-511.

gâye gütmeksizin emir veya nehiyde bulunmaz. Üstelik teklîf bu yönüyle "talepte bulunmak" anlamına da gelir. Nitekim talep etmek, kendisinden talep edileni gerçekleştirme imkânı olan kimseye yapılır. Bu kimse şâyet talep edileni yerine getirme imkânından yoksun ise, bu durumda ona yönelik bu talep bir anlam ifade etmeyip bâtıl olur.[385] Diğer türlü düşünecek olursak, o zaman da hitâbın abes olduğunu söylemek durumunda kalırız. Daha önce ifade ettiğimiz üzere ilâhî fiilin abesle nitelenmesi söz konusu olamaz.

Tam da bu noktada, Allah'ın zarar vermek amacıyla teklîfte bulunması düşünülemeyeceğinden, bu fiiliyle O'nun sadece fayda sağlamayı amaçlamış olması gerekir. Zaten teklîfin gâyesi ancak kendisiyle ulaşılabilecek sevâplar barındırmasıdır.[386] Teklîf, her ne kadar sevâba ulaşma imkânı sağlıyor olsa da bu durumda cezâya müstahak olma imkânı da mevcuttur. Fakat insanları cezâlandırmak amacıyla teklîfte bulunmak kabîh olacağından, teklîfin amacı insanın sevâp kazanmasını sağlamaktır. Bütün fiilleri hasen olan Allah, insanlara yönelik fiillerinde onların faydasını gözeteceğinden, teklîfteki gâyesi de onlara faydalı olmak suretiyle yücelmelerini sağlamaktır.[387] Bu yönüyle teklîf fiili insana yönelik faydaların bir ön koşulu olarak nitelenebilir. Ayrıca teklîfin kendisi, mükellefe yönelik özellikler çerçevesinde düşünüldüğünde, insanı hayvandan ayrı bir varlık olarak konumlandırmamızın da sebeplerinden biri olarak kabul edilmektedir.[388]

Allah'ın insanları bir takım meşakkatli fiillerle yükümlü tutarak sevâp kazanmaları suretiyle onlara yücelme imkânı vermesine karşılık, bu yücelme meşakkatsiz ve dolayısıyla teklîfsiz bir şekilde de insanlara verilebilirdi. Fakat Kâdı bunu mümkün görmeyip sevâbın ancak hak edilmek suretiyle kazanılan bir fayda olduğunu ileri sürmektedir. Allah Teâlâ da teklîfte bulunarak, insanlar arasından hak edenlerin yücelmesine imkân yaratmaktadır. Kâdı'nın sürekli olarak istihkâk kavramını kullanması

---

[385] Abdülhamid Sinanoğlu, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (2003), s. 77.

[386] Buna karşılık ileri sürülen, sevâbın sınırsız olduğu ve sınırsız olanın da mevcûd olmasının imkânsız olacağı, dolayısıyla vücûdu imkânsız olanın vücûbunun da imkânsız olduğu şeklindeki eleştiri, Kâdı tarafından bâtıl görülmektedir. Çünkü kadîm olan Allah, sevâbı, sınırsız olmayan dâimî hallerde var edebilir. Bk. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 430, 438.

[387] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 510; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf,* s. 31-34. Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklîfte Bulunması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/3 (2017), s. 198-200; Hulusi Arslan, "Mu'tezile'de Dinin Gâyesel Yorumu", s. 28-29.

[388] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 115.

da insanların denenmek suretiyle aralarındaki üstünlüğün açığa çıkacağını göstermektedir. Dolayısıyla insanlara teklîfe muhâtap kılmadan en başta sevâp ve fayda vererek onları yüceltmek doğru olmayacaktır.[389]

Böylece Kâdı Abdülcebbâr, Allah ile insan arasında kurulan teklîf müessesesinin anlamlı olabilmesi için bazı şartları taşıması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Akıl ve irâde sahibi olması yönüyle teklîfe muhâtap kılınan insan, teklîfle amaçlanan faydaya ulaşmak için yükümlü tutulduğu fiili yapma gücünde olmalıdır. Ayrıca, bu gücü kullanarak iyi olanı gerçekleştirmek ve kötü olandan sakınmak için de lutuflara ve kazanacağı sevâbın bilgisine ihtiyaç duymaktadır. Tamamen teklîften kaynaklanan bu ihtiyaçlar giderildiği zaman teklîfin sıhhatinden bahsedebiliriz.[390]

Diğer taraftan Allah-insan arasındaki ilişkide önemli bir yeri olan teklîf, bu ilişkiden doğan fiillerin temel vasfı olan adâletle uyum içerisinde olmalıdır. Kâdı'nın adâlet tanımına baktığımızda, onun 'adl'i hem fiil hem fâil olarak ele aldığını görmekteyiz. O, adl fiilini "başkasına âit hakkı tam olarak ona vermek ve alınması gerekenleri de ondan almak" şeklinde açıklarken; fâil olması açısından âdili ise "adlin gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan" ifadesiyle tanımlamaktadır.[391] O halde âdil olan Allah'ın insanı teklîfe muhâtap kıldıktan sonra, mükellef kıldığı hususları yerine getirmesi için gerekli olan yardım ve imkândan onu mahrûm bırakması düşünülemez. Hattâ O, söz konusu fiilleri yerine getirebilmesi için mükellefin önündeki engelleri kaldırmakla kalmayıp emirlere itâat etme noktasında onu fiile yaklaştıracak ortamı da yaratmalıdır. Aksi durumda adâletsiz davranmış olur.[392] Zira insan, kendisinden yapılması istenen şeyi yerine getirmeye karar verip bunu yapmak istediğinde, bu isteği ancak onu fiilden alıkoyan engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir. Bu da Allah'ın mükellefe olan temkîn ve lutfuyla gerçekleşebilir.[393]

---

[389] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 510-511; Ayrıca bk. Mustafa Bozkurt, "Eş'arî ve Kâdı Abdülcebbâr'ın Teklîf Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Semozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, I (2015), s. 157-158.
[390] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 406-412; VII, 126.
[391] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 132.
[392] Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf,* s. 386-387.
[393] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 19.

2.4.Aslahla İlişkisi Bakımından Teklîfin Gerektirdiği Fiillerin Niteliği

Allah'ın insanlara teklîfte bulunmasını tefaddül olarak niteleyen Kâdı, teklîfin gerektirdiği fiilleri ise tefaddül ile nitelemez. Ona göre tefaddül fiiller Allah'a zorunlu olmadığı gibi teklîf de zorunlu değildir. Burada teklîfin insanlara fayda imkânı sunması sebebiyle aslah olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir durumda ise teklîfin vâcip olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Halbuki Kâdı'ya göre böyle bir düşünce isabetli değildir. Zira teklîfte bulunan fayda sağlama niteliği, onu vâcip değil hasen yapan bir vecihtir. Dolayısıyla fiil bu yönüyle vâciplik niteliği kazanmaz. Zaten teklîfe ihsân ve tefaddül denmesinin sebebi de onu hasen yapan bu yarar veçhesidir.[394]

Fakat teklîfin gerektirdiği fiiller Allah'a vâciptirler. Allah Teâlâ kulunu bir hususla yükümlü kıldığında, yükümlü kıldığı şeyi ona açıklaması kaçınılmazdır. Aksi halde, yükümlü kılındığı hususları gerçekleştirmesi kul için zorunluluk ifade etmez. Zira yükümlü kılınan şey açıklanmazsa, teklîfin kendisi abes ve faydasız, hattâ zulüm olur. Üstelik bu açıklamalar olmadan kulu yükümlü tutmak, bir anlamda güç yetirilemeyen şeyin teklîfi demektir. Nitekim köleyi ya da emri altında çalışan birini, onun anlamadığı bir işle yükümlü tutmak abes bir durumdur.[395] Yine bizler de bir başkasına zorluk içeren bir iş verdiğimizde bunun karşılığını kendisine ödemekle kalmaz, aynı zamanda verilen işi yapabilmesi için gereken imkânları da sağlamak zorunda kalırız.[396]

Kâdı bu noktada teklîften doğan ilâhî fiiller arasında bir ayrım yapar. Bunlar arasında dinî alana âit olanları, Allah üzerine vâcip fiiller arasında değerlendirir. Nitekim vâcip, Allah'ın yapmaması sebebiyle kendisinin zemmini gerektiren fiilleridir ki bunlar teklîfe yöneliktir. Dolayısıyla Allah'a vâcip olan şey, yalnızca teklîfin vâcip kıldığı hususlardır.[397]

Her ne kadar insana fayda sağlamak amacıyla teklîfte bulunulsa da insan bir anlamda bu ilâhî emirle karşı karşıya kalmıştır. Yani insan herhangi irâdeli bir seçimi sonucunda teklîfe muhâtap olmayıp, kendini bu dünyada mükellef olarak bulmuştur. Öyle ki Kâdı'nın, insanın yaratılmasından bahsederken bunu 'halku'l-mükellef' şeklinde ifade

[394] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 111-112; Ayrıca bk. a.mlf., *a.g.e.*, XI, 292-293, 298.
[395] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 508.
[396] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 426-427.
[397] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 115; XI, 428-430.

ettiğini de görmekteyiz.[398] Dolayısıyla zaten mükellef olarak yaratılan insanın, yükümlü tutulduğu fiilleri meydana getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu gerekli ortam hazırlanmalıdır. Bu noktada fiili gerçekleştirmesinin önünde fâile engel olacak bir durumun olmaması gereklidir. Eğer varsa da bu engeller kaldırılmalıdır. Böylece mükellef, sahip olduğu kudret, ilim ve irâdesiyle fiilde bulunabilecektir. Bu yönüyle teklif, ahlâkî bir nitelik kazanmaktadır. Kâdı, teklîfin ancak bu şekilde mâkûl olabileceğini ifade eder.[399] Bu da bizleri teklîfin insan doğasına uygun bir yapı taşıması gerektiği sonucuna götürür. Nitekim insanın söz konusu olan bu doğasını bilen Allah Teâlâ, ona yönelik teklîfini de bu bilgisi çerçevesinde gerçekleştirir.

Yine Kâdı'ya göre insanları yaratıp teklîfe muhâtap kılan, onlara çeşitli menfaatler verip bunun karşılığında kendisine şükredilmesini isteyen Allah, bu şükrün yerine getirilmesi için insanı gerekli şekilde yaratmak zorundadır.[400] Çünkü teklîfin temel unsurlarından biri, mükellefin yükümlü tutulduğu fiili yapmasına engel olacak bir durumda olmamasıdır. Bu noktada mükellef tam bir hürriyete sahip olmalıdır. Teklîfe muhâtap olan insanın, yaratıldıktan sonra aklı olgunlaştırılmalı ve kendisine doğruyu bulma imkânı verilmelidir. Allah insanı mükellef tuttuğunda, inanıp itâat etmesi için hikmeti gereğince lutufta bulunmalı ve ilminde mümkün olanların en iyisini yapmalıdır.[401]

Diğer taraftan Kâdı, Allah'ın teklîfte bulunarak yapılmasını istediği fiilin, kulları tarafından tercih edilip yerine getirilmesini sağlayan şeyin Allah tarafından engellenmesini, o fiilin bizzat engellenmesine benzetmektedir. Meselâ birini, yapılması tek bir âletle mümkün olan bir işle yükümlü tutup o âleti kullanma imkânı vermediğimiz ya da kullanmasını yasakladığımız zaman, esasında o fiilin yapılma imkânını ortadan kaldırmış olmaktayız. İşte Kâdı Abdülcebbâr da Allah'ın buna benzer şekilde, emrettiği fiilin yapılma imkânını ortadan kaldırmasının hasen olmayacağını belirtir. Dolayısıyla

[398] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, s. 48.
[399] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 400, 482. Ebû Ali el-Cübbâî de teklîfin ahlâkî bir zemine oturtulabilmesi için birtakım fiillerin Allah'a vâcip olduğunu ifade eder. Söz gelimi, Allah insanları hem aklen hem de naklen, yükümlülüklerini yerine getirmekle mükellef kılmıştır. Bunun karşılığında onlara, yükümlülüklerini ifa etme noktasında ihtiyaç duydukları akıl, güç ve araçlar vermesi gereklidir. Ancak bu durumda insan kendisinden beklenen fiili gerçekleştirebilecektir. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Nşr. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâûr), Beyrut Dârü'l-Ma'rife 2001, I, 95.
[400] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 159.
[401] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 247-248.

kulun yükümlü tutulduğu fiile yönelik seçimine mâni olan herhangi bir şeyin yaratılması da hasen değildir.[402]

Bu hususa dair hocası Ebû Hâşim'in verdiği bir örneği ele alıp zikreden Kâdı'ya göre, başkasını yemeğe dâvet ettiğimizde, dâvet edilen kişinin gelip yemek yemesini amaçlamış olmaktayız. Bu dâvetimize icabet edilmesi için yapılması gereken şeyleri bilmemize rağmen bunun aksi bir tavır takınırsak, bu tavrımız yemeğin yenmesini engelleyen bir hal alır. Böylece dâvetlinin yemek yemeyi seçmesine engel olmak, dâvetle teklîf ettiğimiz şeyin kendisine engel olmak gibidir. Dolayısıyla bizleri iman etmekle yükümlü kılan Allah'ın, bizi inanmamaya götüren şeyi yapması kabîh olurken, sayesinde inandığımız şeyi yapması ise vâcip olmalıdır.[403] Çünkü O, teklîfte bulunarak bizleri faydalandırmayı amaç edinmiştir. Edindiği bu amacı bizâtihi seçmiş olduğu için, kendisine gerekli olanları da yine O belirlemiş olmaktadır.

İnsanları sorumlu tuttuğu hususlarda, bu sorumlulukların yerine getirilebilmesi adına, Allah'ın en uygun olanı yapmasını gerekli gören Kâdı, aksi durumda O'nun yerilmesinin söz konusu olacağını belirtmektedir. Bu noktada, teklîfin sıhhati açısından gerekli olanları yapmaması yergi gerektirecektir. İşte O'na vâcip olan ve terk etmemesi gereken fiiller, teklîfin sıhhatini de sağlayan imkânlar yaratması, lutufta bulunması, hak edenleri mükâfatlandırıp, elemlerin karşılığı olan ivazı vermesidir.[404] Bu fiiller ancak teklîfle anlamlı olup, teklîfin yokluğu durumunda ise söz konusu fiillerin vücûbiyet nitelikleri bulunmamaktadır.

Söz gelimi teklîfin gerektirdiği bir fiil olarak Allah'ın hak edenlere sevâp vermesi kaçınılmazdır. Zira bir kimseye teklîfte bulunmanın hasen yanı, teklîfin vaâd ettiği yarardır. Çünkü mükellef kendisine yüklenen meşakkatin karşılığında bir fayda elde etmelidir. Aksi takdirde sevâbın yokluğu, teklîfin amacı olan faydanın yokluğu anlamına gelir. Bu da teklîfi hasen yapan yöndür.[405] Dolayısıyla mükellef tutulduğu fiili yerine getiren kişiye, o fiilin karşılığının verilmesi Allah'a vâcip olmaktadır.

---

[402] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 155.
[403] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 155-157.
[404] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53; Krş. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı 2001, s. 57-60.
[405] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.,* XIV, 90-91.

Bütün ilâhî fiiller iyi ve faydalı olduğuna göre, teklîf de iyi olup kullara yönelik faydalar barındırmaktadır. Kendisi de kemâl sıfatlara sahip olan Allah sadece insanlara meşakkat olsun diye teklîfte bulunmaz. Zira teklîfin kendisi maslahat sunmaktadır. Aksine O, kendilerini yükümlü tuttuğu kullarına kolaylık sağlamak adına lutufta bulunur. Bu açıdan Allah'ın kullarıyla olan teklîfe dayalı ilişkisi, Mu'tezile tarafından salâh-aslah düşüncesi çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu noktada onlar, mükellef tutulan insana yönelik, ilâhî fiillerin temel vasfı olan adâletin bir gereği olarak lutfu gerekli görmektedirler.[406]

Nihâyetinde teklîfin kendisi vâcip veya zorunlu değilken, teklîfte bulunmanın devamı niteliğinde olan fiilleri yaratmak Allah'a vâciptir. Zira O, nasıl ki insanı mükellef olmanın şartlarına sahip olarak yaratmışsa, insanın kendisini mükellef olarak bulduğu bu dünyayı da teklîfe uygun bir şekilde yaratmak zorundadır. Kur'ân'ın, insana musahhar kılınması yönüyle, düzen ve gâye açısından âleme yönelik beyanları[407] göz önüne alındığında, açıkça görülmektedir ki Allah Teâlâ âlemi teklîfle uyum içerisinde yaratmıştır ve bunu teklîfin sıhhatine uygun bir biçimde devam ettirmesi de kendisine vâciptir.

3. LUTUF

Vücûb 'alellah çerçevesinde işlenmesi gereken en temel kavramlardan biri teklîf ise ikincisi de kuşkusuz lutuftur. Biri diğerini gerektiren bu iki ilâhî fiil, Mu'tezile'nin adâlet ilkesini temellendirmesi açısından oldukça belirleyici özellikler taşırlar. İlâhî irâdenin kötü fiile yönelmeyip vâcip olanı da terk etmeyeceğine dair temel ilke, vâcip bir fiil olan lutfun ifade ettiği anlamla da desteklenmektedir. Bu noktada lutuf, ileride ayrıntılarıyla ele alıp açıklayacağımız üzere, mükellef olması açısından insanın yerine getirmesi gereken hususlarda çeşitli şekillerde olumlu etki yapan ilâhî yardımı ifade eder. İnsan da kendisine yönelik gerçekleştirilen bu yardımdan yola çıkarak Allah'ın onu faydalandırma gâyesini ve irâdesini görme imkânı bulur. Nihâyetinde kendisini içinde bulduğu bu teklîf müessesesinin kendi yararına olduğunu da kavrayacaktır. Bu açıdan

[406] Krş. Abdülnâsır Süt, "İlâhî Teklîfin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutak Örneği", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VI/2 (2015), s. 297.
[407] Bkz; Yûnus 10/5-6; el-Mülk 67/3-4; el-Mü'minûn 23/115; ed-Duhân 44/38-39; İbrâhîm 14/ 32-34; el-Câsiye 45/12-13; el-İnfitâr 82/6-7.

bakıldığında, maksûdu insanın kendisi olan lutuf, teklîfi tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir.[408]

Temel vasfının fayda olduğu görülen lutuf, salâh-aslah teorisi çerçevesinde Kâdı Abdülcebbâr'ın düşüncesinde öne çıkmakta ve problemin odak noktasını oluşturmaktadır. Nitekim lutuf, aslahın dünyevî ve dinî alanda her şeyin en iyisini yapmayı Allah'a zorunlu gören bir şekilde anlaşılmasına karşılık alternatif olarak sunulan bir kavramdır.[409] Dolayısıyla biz bu noktada lutfu, temel niteliğinin salâh ve aslah olması açısından ele almakla yetinmeyi çalışmamızın sınırları açısından daha uygun görmekteyiz.

3.1.Lutfun Tanımı ve Özellikleri

Kâdı Abdülcebbâr lutfu, insanın kendisine vâcip olanı seçmesini sağlayan ve kabîhten de uzak durmasına yol açan şey olarak tanımlar. Aynı zamanda lutfun, vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey olduğunu da belirtir.[410] Yine o, bu kavramı "kişiyi fiilde bulunmaya çağıran dâî" şeklinde ifade etmektedir.[411] Hocaları Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye atfen yaptığı benzer tanımda ise lutfu "fiilde bulunmaya çağıran şey" ifadesiyle açıklamaktadır.[412]

Kâdı'nın tanımından başka, lutfu "herhangi bir zorlama olmaksızın kulu tâate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran fiil" şeklinde tanımlamak da mümkündür. Söz gelimi insanlar kendilerine lutuf olarak gönderilen peygamberlerin yardımıyla tâate en yakın mâsiyete en uzak konumda olurlar.[413]

---

[408] Mahsum Aytepe, "Lutuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", s. 240-243.
[409] Mahsum Aytepe, *Kâdı Abdülcebbar'da Lutuf Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi 2014, s. 33; Krş. Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *The Encylopedia of Islam*, Leiden-New York: E. J. Brill 1993, VII, s. 783-793.
[410] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse.*, s. 518-519.
[411] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 92.
[412] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 9. Her ne kadar Kâdı Abdülcebbâr lutfun insan fiilleri için kullanılabileceğini ifade etse de biz konumuz itibariyle araştırmamızı Allah'ın fiili olan lutufla sınırlı tutacağız. Lutfun diğer kısımları için bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 27. Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 389.
[413] Tehânevî, "el-Lutf", s. 1406-1407; İlyas Çelebi, "Lutuf", s. 239-240. Allah'ın kulların fiiline yönelik yardım ve kolaylıkta bulunmasının ilâhî inâyet kavramıyla da ifade edilmesi mümkündür. Krş. İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme 1983, s. 129; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları 1997, s. 372.

Lutfa dair yapılan bu tanımlara baktığımız zaman, temel niteliğinin 'kişiyi hasen olan fiili yapmaya dâvet' olduğunu görürüz. Bu açıdan lutuf bir dâî vasfına sahiptir.[414] Yani lutuf fiilinin kendisi, kişinin başka bir fiili seçmesine zemin hazırlamaktadır. Bu açıdan dâvet, bizden birinin çocuğunu ilim ve edep doğrultusunda eğitmek için onu iyiye yönlendirmesine benzetilmektedir.[415] Allah da kendilerine teklîf olarak yüklediği sorumluluklar çerçevesinde kulların iyi olanı yapmalarını, kötü olandan kaçınmalarını irâde etmektedir. İradenin fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesini[416] göz önünde bulundurduğumuzda, burada dikkat edilmesi gereken en can alıcı nokta, dâvetin, kişiyi fiilde bulunmak zorunda bırakmayan yapısıdır. Diğer bir ifadeyle, insanı iyiye sevk eden ilâhî irâdenin, kulun irâdesi üzerinde meydana getirdiği bir etki söz konusu olsa da bu etki, insandaki irâdeyi işlevsiz kılacak bir seviyede olmayıp zorunlu değildir. Üstelik Kâdı, lutuf tanımında yer verdiği dâîlerin, irâdeyi fiil yapmaya zorlamadığını belirtmektedir.[417] Dolayısıyla lutfun temel niteliği, onun ilcâya varmayan bir yapıda olmasıdır. Eğer kulun irâdesini tehdit eden bir zorlama söz konusu olursa, bu durumda lutfun sıhhati zedelenir.[418]

Diğer taraftan, fiilî duruma bakıp imân etmeyenlerin varlığından hareketle lutfun Allah'a vâcip olmadığını öne sürenler olmuştur.[419] Her ne kadar lutfun insan irâdesini icbâr altına alması sebebiyle vâcip olamayacağını iddia edenler olmuşsa da Kâdı Abdülcebbâr ilâhî irâdenin kulun irâdesini zorlayıcı olmadığını ileri sürmektedir.[420] Çünkü insanın hür irâdesi, onun fiillerinin ahlâkî bir nitelik taşımasının temel şartıdır.

Meselâ kendilerine bir lutuf olarak peygamber gönderilmesine rağmen itâat etmeyen insanların varlığı, itâati seçmeleri noktasında lutfun zorunlu bir sonuç doğurmadığını göstermektedir. Dolayısıyla fâilin irâdesi, tıpkı lutuftan önce olduğu gibi lutuftan sonra da özgür konumdadır. Aksi düşünülecek olursa, o zaman Allah'ın kuluna

---

[414] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 101. Lutfun dâî şeklinde nitelenmesi hususunda Bağdat ve Basra ekolleri arasında bir ihtilâf görünmemektedir. Mahmud Kâmil Ahmed, *Mefhûmü'l-adl*, Beyrut: Dârü'n-Nahdâtü'l-'Arabiyye 1983, s. 223. Krş. Mahsum Aytepe, *a.g.m.*, s. 245.
[415] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 32.
[416] Veysi Ünverdi, *Kâdı Abdülcebbâr'da İrade*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2014, s. 60.
[417] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 21.
[418] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 33, 28.
[419] Eş'arî, *Makâlât*, I, 313-314.
[420] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 27; Kâdı'nın bu yorumunun, irâdeyi zâtî değil fiilî bir sıfat olarak kabul etmelerinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Krş. Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, s. 226, 228.

yönelik yaptığı her yardımı, zorunlu olarak kulun itâatiyle sonuçlanır ve sonuçta yeryüzünde itâat etmeyen hiç kimse kalmazdı. Ancak fiilî durumunun böyle değil, bunun tam aksi olduğu açıktır. O halde lutuf zorunlu, fakat zorlayıcı olmayan bir dâvettir.[421]

Kâdı'nın da belirttiği üzere tekrar vurgulamak gerekir ki lutuf, kulları iman etmeye zorlamaz.[422] Bu çerçevede ele aldığımız takdirde Allah lutufta bulunmak suretiyle kulların fiillerinin ahlâkîliğinin temeli olan irâde hürriyetlerini geçersiz kılmamıştır.[423] Zaten lutuf kişiyi vâcibi işlemeye veya kabîhi terk etmeye götüren ya da yaklaştıran bir şey olduğuna göre, kendisine verilen nazar ve mârifet de kişi için lutuftur.[424] Böyle bir lutufta bulunan Allah'ın, kişinin irâdesini yok saymış olduğu ileri sürülemez. Üstelik kişinin tamamen kendi irâdesini pasif konuma düşüren bir lutuf aracılığıyla gerçekleştirdiği fiilden sevâp elde etmesi söz konusu olamaz. Çünkü irâdenin pasif bir durumda olması, bu halde iken gerçekleştirilen fiillerle övgü ya da yergi elde etme imkânını ortadan kaldırır. Nitekim sevâp ya da cezâ ancak övgü ve yergiye konu olan fiillerle hak edilir.[425]

Tanımda ele almamız gereken bir diğer önemli nokta, lutfun tâate yönelik bir imkân sağlamasıdır. Yani Allah'ın yarattığı lutuf, kula hem tâate hem de mâsiyete eşit yakınlıkta bir kolaylık sağlamaz. Lutuf ancak kulun kabîhten kaçınıp hasen olanı seçmesine yardımcı olmaktadır. Allah Teâlâ'nın bunun tam aksi niteliğinde bir imkân yaratması ise mefsedettir.[426] Zira mefsedet, sayesinde kişinin kabîhi seçip vâcipten kaçındığı şeyi ifade eder. Başka bir ifadeyle mefsedet, fesâdın tercih edilmesine sebep olan şeydir. Mefsedet olan şey kula zarar getireceği için kabîh bir yönü olan bu fiili Allah'ın yaratması da kabîh olur. Hattâ O'nun böyle bir fiili irâde etmesi de düşünülemez.[427] Nitekim kulu vâcipten kaçınıp kabîh olan fiile çağıran bu imkân, mecâzen 'kabîhe yönelik bir lutuf' şeklinde nitelenmektedir.[428] Yukarıda değindiğimiz üzere Allah'ın kabîh fiilde bulunması düşünülemez. Üstelik kulun mükellef tutulduğu tâate yönelmesine engel olan herhangi bir şey varsa ve bu engel kuldan değil de başka bir

[421] Mahsum Aytepe, *Kâdı Abdülcebbar'da Lutuf Teorisi*, s. 52.
[422] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 291-293.
[423] Ahmed Mahmud Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye fî fikri'l-İslâmî*, Kâhire: Dârü'l-Maârif 2002, s. 65.
[424] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XII, 493.
[425] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 386.
[426] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s.780.
[427] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 131, 135.
[428] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 44, 23. Krş. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 394.

şeyden kaynaklanıyorsa o zaman bunları da ortadan kaldırması Allah'a vâciptir. Fakat bu da bir lutuf olması yönüyle, zorunlu olarak kulun tâatte bulunması sonucunu doğurmaz.

Tanımda yer verilen 'kişiyi mâsiyetten uzaklaştıran fiile' örnek olarak acıları gösterebiliriz.[429] Daha önceki bölümlerde ele aldığımız üzere, fiilin değerini belirleme noktasında fayda ve zararın etkisinden bahsetmek mümkündür. Zararın acıyla olan ilişkisini açıklarken, Allah'ın yarattığı acı ve ıstırabın nihâî anlamda iyi ve güzel olması gerektiği sonucuna ulaşmıştık. Böylece fayda sağlaması açısından acının sırf acı olarak görülmesi yanlış olacaktır. Zira bazı acılar, insanların birtakım fiillerden sakınması ve korkması sonucunu doğurmakta ve böylece kişiyi tâat ve tövbeye dâvet ederek lutuf vasfını kazanmaktadır. Acı, kişinin başka bir fiile yönelmesine zemin hazırlayarak, o fiile yönelik bir motiv olmaktadır. Bu noktada Kâdı'nın tanımında belirttiği gibi, kişiyi tâate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran fiilin lutuf olduğundan hareketle, acıların da bu niteliğe sahip oldukları söylenebilir.

Böylece lutuf, mükellefin bir fiili gerçekleştirmesi noktasında ona şu seçenekleri sunmuş olmaktadır: Kişi, lutuf sayesinde ya mutlak olarak fili yapmayı seçer ya fiilin önündeki engellerin giderilmesiyle fiili yapması kolaylaşır ya da fiili yapmaya yakın olur. Bu açılardan düşünüldüğünde lutuf da tıpkı kendisinde yarar barındıran herhangi bir şey gibi, kişiyi fiili yapmasına ya da fiilden sakınmasına sevk etmektedir.[430]

Esasen Kâdı lutuf kavramını, daha iyi anlaşılması amacıyla, teklîfin gerçekleşme sürecine bağlı olarak üç aşamada ele alır. Bunlar teklîften önce, teklîfle birlikte ve teklîften sonra olarak sınırlandırılmıştır. Burada hatırlamamız gereken bir nokta daha vardır ki o da vücûbiyetin ancak teklîften sonra söz konusu olduğunun kabulüdür. Bu kabulden hareketle, teklîfin kendisini vâciple değil tefaddülle niteleyen Kâdı, lutfun teklîften önce ve teklîfle birlikte zorunlu olma imkânının bulunmadığını ifade eder. Zira vücûb 'alellah düşüncesinin geçerli olduğu alan, teklîften sonra söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla lutuf da ancak teklîften sonra vâcip olabilir.

Netice itibariyle lutfun, insanın tâate yönelip fiilde bulunmasına yardımcı olma noktasında uygun bir olumlu ortam yarattığını söyleyebiliriz. Bu sayede insana, hangi

[429] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 50.
[430] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XV, 50.

fiili seçeceği hususunda fiziksel, ruhsal ve bilgisel şartları sağladığı sonucuna da ulaşılabilir.[431] Elbette nihâî sonucu belirleyecek olan, insanın hür irâdesiyle gösterdiği tutumdur.

3.2.Aslah Olması Bakımından Lutfun Zorunluluğu

Lutfun ilâhî teklîf açısından Allah'a zorunlu bir fiil olup olmadığı Kâdı Abdülcebbâr öncesi Mu'tezilî düşüncede tartışılmıştır. Nitekim bu ekolün lutuf kavramı çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlerin temelinde teklîf müessesesi yer alır. Bu açıdan teklîfin lutfu kuşattığını söylememiz mümkündür. Aynı zamanda lutuf, bu düşünce yapısının geliştirdiği vücûb 'alellah fikrine mâkûl bir yorum önerisi olarak kendisine müracaat edilen bir kavramdır. Biz de lutuf kavramını bu sebepler neticesinde aslaha konu olması yönüyle ele alacağız.

Kâdı'nın: "kişinin kendisine vâcip olanı seçmesini sağlayan ve kabîhten de uzak durmasına yol açan veya vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey" olarak tanımladığı lutuf ile "mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcipleri yerine getirmeye, sayesinde daha yakın olduğu şeylerin yapılması"[432] şeklinde ifade ettiğini dile getirdiğimiz aslah kavramlarını birlikle ele aldığımızda, aslahın tanımındaki 'şey'lerin lutuf olduğu sonucuna varmamız mümkündür. Böylece Kâdı'nın düşünce sisteminde lutfun aslah ile nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Tam da bu noktada lutuf, aslahın bir başka ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esasen Kâdı, teklîfin zorunlu olarak gerektirdiği hususları sayarken, lutfun da bu kapsama dahil olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah, teklîfin sıhhatini bozmayacak şekilde, kulun yükümlülüklerini gerçekleştirme noktasında ona lutufta bulunmak zorundadır.[433] O her ne zaman kuluna bir fiil yüklerse, o fiil hakkında kul için lutuf olan şeyi de gerçekleştirmelidir. Çünkü lutuf kul için öyle bir dâîdir ki, mevcut olmadığı takdirde fâilin fiili seçmeyeceği bilinir.[434] Dolayısıyla lutuf olmadan mükellefin sorumluluğunu yerine getirmeye yönelmeyeceği bilindiği halde bu lutfu mükelleften esirgemek, edindiği amaç esas alındığında teklîfin hükmünü ortadan kaldırmaktadır. Tam

[431] Bk. Mahsum Aytepe, *Kâdı Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi*, s. 69.
[432] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61
[433] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 493.
[434] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XII, 419; XIII, 101.

da bu noktada mükellefin önündeki engelleri kaldırmak ve teklîfin ilkeleri ile çatışmamak adına Allah'ın lutufta bulunmaması düşünülemez.[435]

Kâdı Abdülcebbâr lutfa vucûbiyet vasfını yüklerken, gerçekleştirilmesi başka bir fiille mümkün olan hususlar üzerinden kıyas yapmaktadır. Meselâ birinden namaz kılmasını istediğimizde, önce abdest almasının gerektiğine dair mevcut bilgimiz, onun abdest alabilmesi için gereken şartları sağlamamızı zorunlu kılar.[436] Teklîfin geçerliliği açısından düşünüldüğünde, kendisiyle vâcibin seçildiği ve kendisi olmazsa vâcibin seçilemeyeceği şeyin kendisinin de vâcip olması gerekir. Yani yapmak zorunda olduğum bir (x) fiilini yapabilmem (y) fiilini yapabilmeme bağlıysa, o halde (y) fiilini de yapmak zorundayım. Lutuf da kulun yükümlü tutulduğu (x) fiilini yapma noktasında ihtiyaç duyduğu (y) fiili gibi olup Allah'a vâciptir.[437]

Bu hususta Kâdı'nın hocası Ebû Ali de Allah'ın makdûrâtında olan her lutfu yapması gerektiğine vurgu yapar. Eğer yapmazsa o zaman mükellefi yükümlü tuttuğu şeyi kulunun yapmasını istemediği sonucuna varılır ki, bu durumda kişinin mükellef kılınması ortadan kalkar. Zira lutufta bulunmadığı halde kulunu mükellef kılması hasen değildir.[438] Bu durum, Allah'ın kuluna teklîfte bulunmakla kulunu yüceltme irâdesiyle uyuşmamaktadır.

Diğer taraftan yukarıda Kâdı'nın teklîfin kaynağına dair aklî ve sem'î şeklinde bir ayrımda bulunduğuna işaret etmiştik. Aynı zamanda o vâcipleri de benzer açıdan ikiye ayırmaktadır. O, bunları husûsî bir özelliğinden dolayı vâcip olanlar ve lutuf olması açısından vâcip olanlar şeklinde ifade etmektedir. İşte bu noktada lutuf olması sebebiyle vâcip olanların bilinmesi, teklîfin kaynağında olduğu gibi aklî ve sem'î bildirimlerle mümkündür. Meselâ nazar ve marifetin lutuf olduğunu aklen bilirken namazı ancak sem' aracılığıyla biliriz. Böylece Kâdı, vücûbiyeti sırf aklen bilinen şeylerin yanında, lutuf oluşu açısından aklî ve sem'î bildirim yoluyla bilinen vâciplerin olduğunu da belirtmektedir.[439] Esasında Kâdı'nın vâcip tanımındaki 'terk ettiği takdirde fâilin

[435] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 158-159; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 779.
[436] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 164; Krş. Mahsum Aytepe, *Kâdı Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi*, s. 215.
[437] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XV, 56; Krş. Hümeyra Koç, "Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/1 (2014), s. 324-332.
[438] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 70.
[439] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 67.

zemmini gerektiren fiil' şeklindeki temel şart zaten lutuf için de geçerlidir. Burada lutfu, hususî bir niteliğinden dolayı vâcip olanlardan ayırabileceğimiz yön, teklîf sebebiyle vâcip oluşudur.

Ayrıca bu noktada değinmemiz gereken bir başka husus, lutfun temel niteliğine dair yapılan yorumlardır. Kâdı, teklîfin lutuf sebebiyle hasen olduğunu söyleyen hocası Ebû Ali'ye, bir diğer hocası Ebû Hâşim'in görüşüyle karşılık verir. Ebû Ali, insanı mükellef kılan Allah'ın, yaptığı teklîfin hasen olabilmesi için, O'nun insana mükellef kıldığını bildirmesini, mükellef kıldığı hususları yapabileceği kudreti vermesini ve de lutufta bulunmasını gerekli görmektedir. Yani teklîf fiili, bu üç açıdan gerçekleştiği takdirde hasenlik vasfını kazanır. Ebû Hâşim ise lutufla teklîf arasında farklı bir ilişki kurmaktadır. Ona göre de lutuf Allah Teâlâ'ya vâciptir. Ancak lutuf, teklîfi hasen kılan bir fiil değil, aksine hasen olarak gerçekleşen teklîfin sonucunda açığa çıkan bir fiildir. Dolayısıyla teklîfin başlamasından sonra söz konusu olan lutuf, teklîfin hasen olmasının asıl sebebi olamaz. Çünkü ancak teklîf gerçekleştikten sonra lutuftan bahsedilir. Kâdı Abdülcebbâr'ın da bu hususta hocası Ebû Hâşim'le aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz.[440]

Kulu itâate zorlayıcı olmadığını ifade ettiğimiz lutfun kendisi ise zorunludur. Fakat bu zorunluluk, mükellefi ulaştırmayı hedeflediği sevâp ve fayda sebebiyle değildir. Teklîfin sıhhati gereğince Allah'ın lutufta bulunduğunu ve bunu terk edemeyeceğini daha önce belirtmiştik. Bu noktada onu vâcip kılan şey maslahat ve def'i zarar olmasıdır.[441] Teklîfin gerektirmesi bakımından aslah olan da budur. Nitekim Kâdı, lutfu aslah olarak nitelemektedir.

Bununla birlikte lutuf, kişiye fayda sağlaması sebebiyle salâh olarak da nitelenebilir. Benzer kavram olan temkîn ise lutuftan farklı olarak bir fiilin yapılmasına güç yetirmek olup söz konusu fiilin zıddı için de geçerlidir. Yani kul, temkîn vasıtasıyla hasen fiile yönelebileceği gibi kabîh olan fiili de tercih edebilir. Bu noktada lutuf ile temkîn birbirinden ayrılmaktadır. Üstelik Kâdı'ya göre lutuftan söz edebilmemiz için önce temkîn gerçekleşmelidir.[442] Böylece lutfun gerçekleşebilmesi için gerekli imkân

[440] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 70.
[441] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIV, 32.
[442] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 236.

sağlanmış olur. Lutuf sadece tâate yardımcı olmasıyla kişinin fiile yönelik motivlerini güçlendirmektedir. Buna karşılık kabîhe yönelik daileri güçlendirmek ise kabîh olur.[443] Fakat Allah'ın kabîh fiilde bulunması düşünülemez. Dolayısıyla Allah temkînde bulunarak kuluna fiil imkânı sağlamanın yanında, lutufta bulunarak bu imkânı tâate yönelik değerlendirmesi noktasında yardımcı olmalıdır. Her ne kadar birbirlerinden ayrı iki anlam ifade ediyor olsalar da temkîn ve lutuf, teklîf gereği zorunlu olmaları noktasında benzerlik göstermektedirler.[444]

Kâdı Abdülcebbâr, "*Allah'ın üzerinizde lutuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hâriç, şeytana uyardınız*"[445] âyetinin, Allah'ın lutufta bulunduğuna delâlet ettiğini belirtmektedir. Zira bu âyet, lutuf sayesinde insanların bir kısmının şeytana uymadıklarını göstermektedir. Kâdı Abdülcebbâr da buradan hareketle kulu şeytana tâbi olmaktan alıkoyan şeyi yapan Allah'ın, teklîfe ilişkin hususlarda lutufta bulunduğunu ileri sürmektedir.[446]

Aynı zamanda Kâdı, Allah'ın kullarını her anlamda tanıdığını ve bu yüzden onlara yönelik fiillerinde bu bilgisine aykırı bir niteliğin bulunmaması gerektiğini ifade eder. Bu görüşünü "*Eğer Allah, kullarına olan rızkını bol bol verseydi, muhakkak yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O bunu belli bir ölçüye göre vermektedir. Şüphe yok ki O kullarından haberdardır ve onları hakkıyla görendir*"[447] âyetiyle desteklemektedir.[448] Nitekim burada, Allah'ın rızıkta bulunurken bir ölçü gözettiği, bir yandan kullarını rızıksız bırakmadığı, diğer yandan kendilerine azgınlık yapmayacakları miktarda rızık verdiği ifade edilmektedir. Allah'ın gözettiği bu ölçü, O'nun kullarına dair bilgisi sebebiyledir. Dolayısıyla Kâdı ilâhî bilginin, kula yönelik ilâhî fiillerde belirleyici olduğunu, bu sebeple lutufta bulunduğunu belirtmiş olmaktadır.

Bunlardan başka Kadî Abdülcebbâr lutfa dair: "*Her yıl bir veya iki defa fitneye tutulduklarını görmüyorlar mı? Yine de tövbe edip ibret almıyorlar*"[449] âyetini delil olarak sunmaktadır. Ona göre mükelleflerin tövbe edip ibret almaları amacıyla Allah onları

[443] George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism*, s. 127.
[444] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XI, 424.
[445] en-Nisâ 4/83.
[446] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 184-185.
[447] eş-Şûrâ 42/27.
[448] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 186.
[449] el-Kehf 18/48.

sınamaktadır. Bu noktada Allah'ın insanlara lutufta bulunduğunu göstermesi açısından: "*Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, hiçbiriniz temize çıkamazdı. Allah dilediğini temize çıkarır…*"[450] âyetini zikretmektedir. Ona göre bu âyet açık bir şekilde lutfun insanlara verildiğini ve bu lutufla insanların temize çıktıklarını göstermektedir.[451]

Lutfun Allah'a vâcip olduğuna yönelik yapılan bu açıklamalar, esasında Allah'ın adâlet sıfatının gereğidir. Çünkü lutfun yokluğu durumunda Allah, kullarına iyilikte bulunan ve onlara âdil davranan bir ilâh olmaktan çıkar.[452] Bu ise adâlet sahibi oluşuyla daima övünen Allah'ın, sözlerinde doğruluktan tâviz verdiği sonucunu doğurur.

Netice itibariyle lutufta bulunmayı Allah'a vâcip gören Kâdı Abdülcebbâr'ın bu düşüncesinin, üç temel esas çerçevesinde şekillendiğini söylememiz mümkündür.[453] Öncelikle lutfun vâcip oluşunun, hâricî bir sebepten değil, ilâhî zâtın ve fiillerinin kendi doğasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kâdı'nın düşüncesindeki bu zorunluluk, ontolojik bir nitelik taşımaz.

Bir diğer esas ise lutfun vücûbiyetinin ilâhî bir fiil olan teklîften sonra söz konusu olduğundan hareketle, bu fiilin muhâtabı olan mükelleflerin yükümlü oldukları fiilleri yapma noktasında mâzeret ileri sürmeleri mümkün değildir. Böylece insanların birtakım engeller ve imkânsızlıklar yüzünden sorumluluklarını yerine getiremediklerine yönelik gerekçeleri bâtıl olacaktır. Nitekim Kâdı, lutfun vâcip oluşunu, mükellefin gerekçesini ortadan kaldıracak bir nitelik taşımasıyla ilişkilendirmektedir. [454]

Üçüncü esas, adâlet prensibinin temel ilkelerinden olan: 'Allah'ın hiçbir şekilde kabîh fiilde bulunmayacağı' çerçevesinde şekillenmiştir. Mükellefin ihtiyaç duyduğu lutuftan yoksun bırakılmasının kabîh olarak görülmesi ve bu durumun yol açacağı tanrı tasavvuru, lutfun vâcip oluşuyla imkânsız hale getirilmiştir. Nitekim Allah'ın kulu tâate

[450] en-Nûr 27/21.
[451] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 189. Kâdı'nın getirdiği diğer deliller için ayrıca bk. Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 184-189. Yine lutufla ilgili birtakım âyetlerin değerlendirilmesi için ayrıca bk. Namık Kemâl Okumuş, "Lutuf Kavramı Dolayımında Şükrün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/2 (2014), s. 204-221.
[452] Abdülnâsır Süt, "İlâhî Teklîfin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutak Örneği", s. 297.
[453] Mahsum Aytepe, *Kâdı Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi*, s. 216.
[454] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 521.

değil de mâsiyete yaklaştıran fiilleri yaratması, hem adâlete hem de teklîfin geçerliliğine aykırıdır.

4. ELEMLER ve İVAZ

4.1.Elemler

İlâhî fiillerin nihâî anlamda hasen olarak gerçekleşeceği şeklindeki Mu'tezilî kabul göz önüne alındığında, elemlerin değersel yorumu da bu kabule göre hem adâlet ilkesi hem de yaratılmışların maslahatı çerçevesinde biçimlenmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, elemlerin hasen olması gerektiği düşüncesiyle, onu kabîh gösteren zulüm ve abes gibi niteliklerden soyutlamakta ve kişiye fayda temin ettiğini ileri sürmektedir. Bu sebeple ilâhî fiillerden doğan elemlerin hasen olduklarını temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Kâdı Abdülcebbâr, elemin kabîh olarak nitelenmesinin sebepleri olarak gördüğü zulüm ve abesliğin de kabîh olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bir şeyin, akılda zorunlu olarak zulüm olduğunu bildiğimizde, aynı zamanda onun kabîh olduğu bilgisine de sahip olmaktayız.[455] Fakat bir şeyin zulüm niteliğinden soyutlanması onu kabîh olmaktan çıkarmaya yetmemekte, ancak abes vasfını da kaldıracak şekilde gerçekleştiğinde kabîhliği tamamen izâle edilmektedir. Söz gelimi bir insanın malına zarar vermekle sebep olunan elemin taşıdığı zulüm niteliği, o malın yenisini tazmîn ederek giderilebilir. Ancak burada söz konusu elem, hâlâ abes olarak kalacaktır. Yani elemi zulümden soyutlamak, abesliğin de giderildiğini göstermemektedir.[456] Bu noktada, şâyet elem bu iki veçheyle gerçekleşmezse o zaman taşıdığı kabîhlik değerinden soyutlanmış olacaktır. Böylece kabîhliğin nefyi, hasenliğin ispatını doğurmaktadır. Peki, elemden kabîhliği giderip hasenliği mümkün kılan vecihler nelerdir?

4.2.Elemin Hasen Oluşu

Kâdı Abdülcebbâr, elemlerin iyi ve kötü olarak iki farklı değere konu olduğunu ve bunun insanlar tarafından bilinmemesi sebebiyle yanılgıya düşüldüğünü ifade

[455] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 301-302; Ayrıca bk. İlyas Çelebi, "el-Muğnî", *DİA*, XXX, 383.
[456] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 312. Elemle ilgili tartışmalar yapılırken, yalnızca fiziksel acıların değil, bununla birlikte kişide üzüntüye sebep olan iç acıların da göz önünde bulundurulduğunu söyleyebiliriz. Krş. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in The Mu'tazilite Theology 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden-Boston-Köln: Brill 2000, s. 122-123.

etmektedir. Bu yanılgı da onları tüm elemlerin kötü, tüm lezzetlerin de iyi olduğu şeklindeki hatalı inanca sürüklemiştir. Oysa Kâdı, tıpkı diğer fiillerde olduğu gibi elemlerin de meydana geliş itibariyle bazen iyi bazen kötü olduğunu ileri sürmektedir. Zira kişiye lezzet veren bir şeyin, başka bir zamanda ona elem vermesi mümkündür. Meselâ bir rahatsızlığı gidermesi yönüyle kişiye lezzet veren bir ilacın, aynı kişiye hastalığı geçtikten sonra elem vermesi olağandır.[457]

Kâdı Abdülcebbâr'a göre hazzın kötü olması mümkün iken, aynı şekilde elemin iyi olması da mümkündür.[458] Bu noktada elem, kendisini iyi yapan bir vecihle gerçekleştiğinde, fâiline bakılmaksızın onun iyi olduğuna hükmedilir. Eğer bu vecih kötü ise o takdirde yine fâiline bakılmaksızın elem kötü olmakla nitelenir.[459] Ancak ona göre, elem şu yönleri içeren bir süreçle meydana gelirse hasen olur:

1. Bir fayda sağlıyorsa,

2. Daha büyük bir zararı engelliyorsa,

3. Hak edilmişse,

4. Ya da bu vecihlerden herhangi biriyle gerçekleşeceği zannediliyorsa, bu durumlarda elem kabîh olmaktan çıkar.[460] Yani Kâdı, bu şartlardan birini taşıyan elemin, kendisindeki kabîhliğin sebebi olan zulüm ve abeslikten uzak olacağını düşünmektedir.

Görüldüğü üzere Kâdı'ya göre elemin bizâtihi değil, meydana gelişi açısından kabîh veya hasen olması mümkündür. Kâdı'nın zikrettiği bu şartlar göz önüne alındığında, onun fayda sağlamayan ya da hak edilmeyen elemleri zulüm olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zaten o, acının ötesinde bir fayda vermeyen ya da zarardan korumayan her fiili zulüm olarak tanımlamaktadır.[461] Zulmün olduğu bir yer de

---

[457] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, V, 32.
[458] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, V, 73.
[459] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 483. Kâdı burada Senevviye'ye yönelik eleştirisini dile getirmekte ve sırf insan doğası elemden nefret ediyor diye elemlerin bütününün kabîh olamayacağını belirtmektedir. Devamında ise Ashâbü't-tenâsüh, Bekriyye ve Cebriyye mensuplarının bu konudaki görüşlerini tahlil edip, bunların bâtıl olduklarını ifade etmektedir. Bk. a.mlf., *a.g.e.,* s. 483-487; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2013, II, 294.
[460] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 484; a.mlf., *el-Muğnî,* XIII, 298; Krş. Mahsum Aytepe, "Kelâmcıların Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/2 (2014), s. 368-371.
[461] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 298; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s.351.

ise artık hasenlikten söz etme imkânı kalmamaktadır. Kuşkusuz zulüm niteliği taşıyan bir elem de hasen olamaz.

Diğer bir husus elemi zulüm niteliğinden kurtaran bir vecih söz konusu olsa da onu kabîh yapan asıl şey abes konumunda olmasıdır.[462] Meselâ birine bir miktar parayı sadaka olarak verdikten sonra onu çağırıp meşakkatli bir işte çalışmaya mecbur etmek câiz değildir.[463] Dolayısıyla sadece zulmün değil abesliğin de elemde bulunmaması gerekir. Bu noktada elem fayda sağlıyorsa zulüm olmaktan, daha büyük bir zararı engelliyorsa da abes olmaktan çıkar. Fakat Kâdı'ya göre bir şey sırf zararı engelliyor diye Allah için hasen olmaz. Çünkü Allah, elem vermeden de zararı engelleyebilir. Bu sebeple böyle bir elem, kişiyi faydaya ulaştırmayan abes bir şey olur.[464] O halde o, bir anlamda, zararı ortadan kaldırmak için Allah'ın elem vermesini kabul etmemektedir.[465]

Allah'ın kişiyi faydaya ulaştırmak için elem vermesini de bu bağlamda değerlendirdiğimizde, tıpkı elem vermeden zararı engellemeye kâdir olması gibi elem vermeden faydaya ulaştırmaya da kâdir olması gerekecektir. O zaman faydaya ulaştıran elemin de abes olması gerekmez mi? Kâdı'ya göre bir zarar, ya maslahat ya da mefsedet içerir. Eğer zararda bir maslahat bulunuyorsa o takdirde var olan maslahatın engellenmesi söz konusu olmayıp aksine gerçekleştirilmesi vâciptir. Fakat zararda maslahat değil de mefsedet varsa, içerdiği bu kabîh vecih sebebiyle yapılması söz konusu olamaz. İşte bu noktada, sırf kabîhi yapmamasının gerekliğinden hareketle Allah'ın elem vermesi hasen görülemez.[466] Bu sorunu çözüme kavuşturacak bir biçimde Kâdı, abesi "fâilin, karşılığında belli bir ivaz olmaksızın yaptığı her türlü fiil" şeklinde tanımlamaktadır.[467] Yaptığı bu tanımın gereği olarak onun, karşılığında ivaz verilen şeylerin abes olmaktan çıktığını düşünmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Kâdı, elemin sadece istihkâk söz konusu olduğunda hasen olabileceği iddiasına karşılık, peygamberlere de hiç hak etmedikleri halde elem isabet ettiğini belirtmektedir. Zira onların, peygamberlik öncesi hayatlarında günah işlemeleri sebebiyle birtakım

[462] Ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Kâdı Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 107.
[463] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 489.
[464] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 485-486.
[465] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 35; Krş. Abdülnasır Süt, "Kâdı Abdülcebbâr ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülahazalar", *Tarih Okulu Dergisi*, 25 (2016), s. 61.
[466] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 486.
[467] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 514.

elemlere mârûz kalmış olmaları da câiz değildir. Dolayısıyla Kâdı, ikâbdaki hasenliğin sebebinin istihkâk olması gibi, elemin de sadece istihkâkla hasen olabileceğini kabul etmemektedir.

Elemdeki bu hasenliğin aklen mi yoksa şer'an mi bilineceği noktasında Ebû Ali bunun şer'an bilineceğini ileri sürerken; Ebû Hâşim ise onun aklen bilineceğini savunmaktadır. Nitekim Kâdı Abdülcebbâr da Ebû Haşim'in görüşüne katılmakta, söz gelimi hayvanlara binilmesini hayvanların maslahatı ve insanların faydalarını temin ettiği için aklen hasen kabul etmektedir. Üstelik fayda sağlayıp zararı engelleyen bir elem verileceği zaman, muhâtabın rızâsına da bakılmaz. Birine oturduğu yerden kalkması karşılığında bin dinar verileceği söylense ve o kişi kalkmak istemezse, kendisine verilecek bin dinar sebebiyle onu oturduğu yerden rızâsı olmadan zorla kaldırmak bir haktır. Dolayısıyla kendisine elem verilenin irâdesi olmasa da elem verenin bahsi geçen vecihlerde gerçekleşen bir elem vermesi, hasen olur. Tam da bu noktada elem, kendisine elem verilenin rızâsından bağımsız olarak gerçekleşse de sınırsız cömertlik sahibi olan Allah'ın sınırsız ilmiyle yarattığı elemlerin karşılığında verdiği ivazların fazla olması sebebiyle, Allah'ın elem vermesi hasendir.[468]

Böylece Kâdı temel olarak faydanın, elem veren şekillerde temin edilebileceğini de kabul etmektedir. Bizden biri para kazanmak ya da eğitim uğruna yola çıktığında ve bu yolda zorluklar çekip uykusuz kaldığında, o, bütün bunların kazanç ve eğitim için olduğunu bildiğinden dolayı tahammül ettiği elemin iyi olduğunu kabul eder. Elem de nihâî anlamda fayda temin eden bir vecihle gerçekleştiğinde hasen olmaktadır. Diğer taraftan mevcut bir zararın daha büyük bir zarara dönüşmesini engelleyen şeyin de iyi olduğu söylenebilir. Bu noktada Kâdı, vücutta bulunan ve yayılma riski taşıyan bir hastalığın ilerlemesini ya da vücudun diğer organlarına yayılmasını engellemek için ilgili organ ya da uzvun vücuttan kesilip atılmasının da iyi olduğu örneğini paylaşmaktadır. Hattâ bunu kabul etmemeyi, aklen zorunlu olduğu bilinen bir şeyin reddedilmesi şeklinde değerlendirmektedir.[469] O halde bütün bu açıklamalara göre, belirli vecihlerle birlikte meydana gelen elem, kabîh niteliği taşımamaktadır. Ancak elem bu vecihlerin hiçbiriyle meydana gelmiyorsa kabîh olmaktadır.

[468] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 491-492.
[469] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 73-74.

4.3.İvaz

Kâdı, ivazı: "tâzîm ve iclâl dışında bir yolla hak edilmiş her türlü menfaat" şeklinde açıklamaktadır.[470] Yani buradaki istihkâk, tâzîm ve iclâl yoluyla sevâba müstahak olunduğu şekliyle söz konusu değildir. Bu sebeple ivaz, övgüyü gerektirmemesi açısından sevâptan;[471] elem nedeniyle hak edilmesi açısından ise tefaddülden ayrılmaktadır.[472] Bu noktada ivaz, karşılığında sevâp kazanılan elemlerde söz konusu olmaz. Zira teklîfin gerektirdiği hususlarda çekilen elem, sevâpla hasen olmaktadır. Söz gelimi teklîfteki meşakkatin bir sonucu olan oruç ya da hacdaki zorluk, kula sevâp temin etmektedir. Böylece Kâdı, teklîfin gereği olan hususlardan doğan elemlere ivaz verilmesinin gerekliliğini kabul etmemektedir.[473] İvazın tefaddülden ayrıldığı diğer nokta ise, onun Allah'a vâcip oluşudur. Dolayısıyla ivaz şükrü gerektirmez. Anlaşılan o ki buradaki istihkâk, kişinin kendisi dışında birinin fiilinden kendisine yönelik bir haksızlığın söz konusu olması sonucu, meydana gelen zararın tazmîn edilmesini gerekli kılan bir durumdur.

Bütün elemlerin kabîh olmadıklarını temellendiren Kâdı Abdülcebbâr Allah tarafından yaratılan elemlerin ise ancak hasen olabileceğini belirtmektedir. Zira her fiili hasen olan Allah'ın, verdiği acıların da bu ilke gereği hasen olması kaçınılmazdır. Nitekim O her ne yapıyorsa, hikmetle yapıyordur. İşte bu sebeple Allah'ın yarattığı elemlerin bizâtihi kötü olduğu düşünülemez. Muhakkak bu elemleri hasen yapan bir vecih vardır. Bu vecih ise daha önce de belirttiğimiz gibi ya kişinin elemi hak etmiş olması ya da elemde o kişiye yönelik bir menfaatin bulunmasıdır.[474] Kişi müstahak olduğu bir elem duyuyorsa, bu elemin zulüm ya da abes olduğu söylenemez. Fakat hak etmediği halde bir elem kendisine isabet ediyorsa bu durumda elemin hasen olması ancak ivazla mümkündür. Söz konusu elemin teklîfe muhâtap olan mükelleflere ya da mükellef olmayanlara ulaşması durumunda Kadî, Allah'ın bu elemler karşılığında ivaz vermesini

[470] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 494. Burada tâzîm ve iclâlle kasdolunan şey, kişiye sevâp kazandıran ibadetlerle ve yüceltme olarak kabul edilen fiillerdir.
[471] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 505; Ayrıca bk. Orhan Şener Kologlu, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), s. 24.
[472] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 390.
[473] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 449.
[474] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 298.

gerekli görmektedir.[475] Böylece verilen ivazla birlikte Allah'ın fiillerinden zulüm niteliği nefyedilmiş olmaktadır.

İvazın dayandığı temel ilkenin ilâhî adâlet olması hasebiyle kulların çektikleri acıları karşılıksız bırakması düşünülemeyen Allah'ın, söz konusu acıların karşılığını vermesi O'na vâciptir.[476] Bu noktada tâzîm ve iclâl dışında bir yolla hak edilen ivazı vermekten vazgeçmesi de düşünülemez. Çünkü ivazdan vazgeçmek, elemi abes ve zulüm konumunda bırakacağı için Allah'ın zemmedilmesi sonucunu doğurur.[477] Yani ivazın Allah'a vâcip olmasının temel sebebi, ilâhî fiillerin kaçınılmaz vasfı olan adâlettir. Aksi durumda Allah'ın kuluna çektirdiği elemler, zulüm konumunda bulunurlar. Bu ise hem adâlete aykırı olup hem de Allah'a zulüm nisbet etmektir. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere ilâhî irâde şerre taalluk etmemekte, tüm fiilleri hasen olan Allah'ın irâde etmesi de hasen olmaktaıdır. Dolayısıyla Allah'ın hasenlikten yoksun bir elemi yaratması da söz konusu olamaz. Elemdeki kerâhet ile Allah'ın bu eleme yönelik irâdesinin bir arada bulunması, birbirine zıt olan iki şeyin bir arada olduğunu göstermektedir. Fakat Allah'ın bir şeyi hem kerîh görüp hem de onu irâde etmesi muhâldir.[478] Böylece ilâhî fiillerin doğurduğu elemlerin de ancak hasen olabileceği, hasenliğin ise ivaz vermekle tamamlandığı görülmektedir. Nitekim Kâdı, kişiye menfaat temin etmediği gerekçesiyle, karşılığında herhangi bir fayda verilmeyen elemin salâha aykırı olduğunu belirtmektedir.[479]

İlâhî fiillerden kaynaklanan elemi abes olmaktan çıkaran şey ise Kâdı'ya göre lutuftur. Çünkü elem sırf kula ivaz ulaştırmak için değil, teklîfe yönelik fayda sağladığı için de verilir. Yani her ne kadar ivaz, elemi zulüm ve abes olmaktan çıkaran bir unsur olsa da elbette Allah'ın ivaz vermek için elem verdiği söylenemez. Teklîf hususunda lutuf

[475] Çocuk ve hayvanlara ivaz verilmesi hususunda bk. Hüseyin Aydın, "İlâhî Adâlet Açısından Çocuk ve Hayvanların Elemleri Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/2 (2009), s. 1-27; Orhan Aktepe, "Mu 'tezile ve Ehl-i Sünnet'e göre Va'd ve Vaîd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011), s. 174-175; Ayrıca engellilere yönelik ivaz verilmesi hususunda bk. İlyas Çelebi, "İslâm İtikâdı Açısından Engelliliğin Dinî Boyutu", *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2012, s. 160-164; Veysel Kasar, "Allah'ın Adâlet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/29 (2013), s. 81-88.
[476] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 435.
[477] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 532-533; Ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, "İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî'ye Göre Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2 (2005), s. 50-52.
[478] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/2, 132-135.
[479] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 387.

ve ibret olduğu için verilen elemlerin, ivaz ile telâfi edilmesi gerektiğinden hareketle Allah'ın bu ivazı vermesi kendisine vâciptir.[480] Fakat Kâdı elemlerin sırf diğer mükelleflere ibret olarak verildiği şeklindeki bir açıklamaya da karşı çıkmaktadır.[481] Anlaşılan o ki Kâdı'ya göre teklîf gereği Allah'a vâcip olan lutuf, elemin sebebi iken, elemin gerektirdiği ivaz da yine Allah'a vâcip olmaktadır. Bu açıdan bakıldığı takdirde bir anlamda ivazı, teklîfin gereği olarak vâcip kabul edilen ilâhî fiillerden biri görebiliriz.

Şurası da önemli ki Kâdı, ivaz vermek için elem vermenin abes ve kabîh olacağını ileri sürmektedir. Bir adama amaçsız bir şekilde nehrin bir noktasından diğerine su taşıyıp boşaltması karşılığında ücret vermenin kabîh olması gibi, böyle bir elem vermek de kabîhtir.[482] Nitekim Allah'ın fiillerinden kaynaklanan elemler, insan ya da hayvan fark etmeksizin kime isabet ediyorsa, karşılığı Allah tarafından kendilerine verilecektir.[483] Fakat insanların rızâsı olmadan kendilerine elem verilmesinin hasen olarak kabul edilmesi, ancak aklın onayladığı bir miktarla hasen olabilir. Nitekim birimiz, aynısı ya da biraz fazlalığı olan bir elbiseyi almak karşılığında kendi elbisemizin parçalanmasını tercih etmeyiz. Bu durum şâhid âlemde hasen olmadığı gibi, gayb alemi için de hasen değildir. Dolayısıyla Allah'ın elemlere karşılık olarak vereceği ivazın, elemden daha fazla olması aklen gerekli görülmektedir.

Allah'ın elemlere karşılık vereceği ivaz, şâhid âlemdeki eşyanın bedeliyle tazmîn edildiği gibi değildir. Aksine Kâdı'ya göre Allah'ın vereceği ivaz, akıl sahibi hiç kimsenin bu elemi tercih etme noktasında farklı bir tavırda bulunamayacağı miktarda gerçekleşecektir. Dolayısıyla ivazın bu miktarına ulaşma noktasında çekilen zorluklara katlanmak kâmil bir akıl tarafından hasen kabul edilir. Diğer taraftan hak edilen ivaz devamlı olarak değil elemin karşılığınca verilir. Söz gelimi şâhid âlemde telef ettiğimiz bir şeyi her gün misliyle değil yalnızca bir defa tazmîn etmekteyiz. Birinin elbisesine zarar veren kişi ona elbiseyi her gün vermemektedir. Böyle bir mantıkla Kâdı Abdülcebbâr Allah'ın elem karşısında vereceği ivazın, elemle kıyaslandığında ondan

[480] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 389-391.
[481] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 396.
[482] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 493.
[483] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 475, 488; Krş. Hüseyin Aydın, "İlâhî Adâlet Açısından Çocuk ve Hayvanların Elemleri Meselesi", s. 7.

daha fazla bir miktarda olacağını düşünse de verilen elemin sürekli olmadığını da bu şekilde temellendirmektedir.[484]

Tabii bir durumda insanların hak etmedikleri halde kendilerine zarar ve elem veren yangın ve sel gibi olaylar karşısında Allah'ın ivaz vermesi gereklidir.[485] Ancak bu gereklilik de insanın karşılaştığı olaylar karşısındaki tavrına göre değişim göstermektedir. Zira insanların meydana gelecek birtakım olayları aklen bilmeleri imkân dahilindedir. Dolayısıyla doğal yollarla kendisine isabet edecek bir elemi önceden bilip tedbir almak suretiyle insanın kendisini bu elemden koruması mümkündür. Böyle bir durumda insan bile bile herhangi bir tedbir almıyor ve musibetlerden sakınmıyorsa, o zaman ivaz vermek Allah'a vâcip değildir.[486] Çünkü kişi, kendi irâdesiyle elemden kaçmamayı tercih etmektedir. Aynı şekilde birisi çocuğuna mutlak surette zarar ve acı vereceğini bildiği bir havada tedbir almayarak onun hastalanmasına sebep olduğunda, ona zarar vermiş olmaktadır. Bunun karşılığını Allah'tan beklemek abestir. Dolayısıyla birimizin diğerimize verdiği elemin ivazını vermeyi Allah'a vâcip göremeyeceğimiz açıktır. Ancak Kâdı, ilcâ durumunda çocuğumuza elem vermek zorunda kalıp bunu gerçekleştirirsek, bunun ivazının Allah tarafından verilmesinin vâcip olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde kişinin hayatını devam ettirmek için rızkının temini uğrunda mârûz kaldığı zarar ve elemlerin karşılığının verilmesi de böyledir.[487]

Allah'ın yarattıkları dışında birtakım elemler vardır ki bunlar ya insanların kendi eliyle ya da başkaları tarafından meydana gelirler. Kişinin kendi irâdesiyle gerçekleştirdiği intihar, kendini yaralama, vücudundan bir uzvu koparma gibi kötü olan elemler için Allah'ın ya da bir başkasının ivaz vermesi gerekmez. Fakat yine kişinin kendisinin meydana getirdiği ama Allah'ın sebep olduğu bir acıyı engelleyen elemlerin ivazını Allah'ın ödemesi gerekir. Çünkü Allah'ın verdiği elem, kulu başka bir eleme mecbur bırakmıştır. Hattâ Kâdı, kişinin kendisine isabet eden bir hastalıktan kurtulmak için tedavi sürecinde kullanılan ilaçlardan duyulan acının bile karşılığının verilmesi gerektiğini iddia etmektedir.[488]

---

[484] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 494-495.
[485] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 106.
[486] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, XIII, 450.
[487] Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 446-448; Psikolojik acılara da ivaz verilmesi gerektiğine dair bk. Margaretha T. Heemskerk, *a.g.e.*, s. 121-123.
[488] Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 501-502.

Başkalarının sebep olduğu elemler söz konusu edildiğinde ise, elem kabîh olarak meydana gelmişse, elem verenin ivazı ödemesi gerekir. Fakat elemde bulunan kişi, söz gelimi tövbe eden birine hadleri uyguluyorsa, ona yönelik bu elemi Allah adına yaptığı için, Allah'ın tövbe edene ivaz vermesi gerekir. Hak eden birine cezâ hadlerinin uygulanmasıyla gerçekleşen elemin ivazını ödemek ise ne Allah'a ne de had cezâsını uygulayan imama vâciptir.[489]

[489] Kâdı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 501-502. İvazla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Berna Taşer, *Kâdı Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi*, İstanbul; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tzei 2017.

SONUÇ

Mu‘tezile ekolünde vücûb ‘alellah kapsamında değerlendirilen ve terk edilmesi ilâhî adâletle bağdaşmayan vâcip fiillerden biri Allah’ın kulları için en iyi olanı yaratmasını ifade eden aslahtır. Yaratılan her şeyin iyi ya da en iyi olup olmadığı salâh-aslah düşüncesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Ayrıca aslahı yaratmanın Allah’a zorunlu olup olmadığı da tartışmanın bir başka boyutunu ifade etmektedir.

Bu bağlamda kendisinden önce Bağdat Mu‘tezilesi tarafından katı bir anlayışla savunulan aslah fikrine karşı çıkan Kâdı Abdülcebbâr, diğer kelâmî ekoller tarafından da eleştirilen vücûb ‘alellah görüşünün sonucu olan aslahı, ontolojik bir zorunluluk şeklinde değil ilâhî fiillerin ahlâkî bir karakter taşıması bakımından değerlendirmektedir. Kâdı, Allah’ın hakîm olduğunu sık sık dile getirmekte ve tüm ilâhî fiillerin hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini ısrarla savunmaktadır.

Kâdı Abdülcebbârın konuyla ilgili yaptığı açıklamalar dikkate alındığında onun, aslah probleminin ilâhî fiil ve sıfatlarla ilgili birtakım açmazlara sebebiyet verdiğinin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden o, söz konusu kavramı, ilâhî fiillere sınır getirmeyecek şekilde yeniden tanımlayarak, bu konuda ortaya çıkan açmazları gidermeye çalışmıştır. Onun bu çabası, Bağdat Mu‘tezilesi’nin mutlak aslah anlayışının kapsamını daralttığı gibi daha ılımlı bir yaklaşımı açığa çıkarmıştır.

Esasen Kâdı’ya göre birtakım fiillerin Allah’a vâcip görülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Zira bu durum ilâhî fiillerin birbirleri ile olan doğal ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aslahın Allah’a vâcip oluşunda büyük bir ihtilâfın bulunmadığını da söyleyebiliriz. Asıl problem, aslahın kapsamına dahil edilerek Allah Teâlâ’ya vâcip görülen fiillerin sınırıdır. İşte Kâdı Abbcülcebbâr problemin bu noktasına odaklanarak aslahın sınırlarını belirlemeye çaba göstermiştir. Onun cevap aradığı temel soru aslah olan şeyin ‘ne’liği ve aslahın vücûbiyetinin nerede başlayıp nerede sona erdiğidir.

Kâdı'nın aslah anlayışının temelinde iki ilâhî fiilin yer aldığını tespit etmekteyiz. Bu fiiller, Allah'ın tefaddül olarak gerçekleştirdiği teklîf ile teklîfin sıhhatinin bir gereği olması açısından O'na vâcip görülen lutuftur.

Kâdı, bu iki ilâhî fiili tartışmaya şâhid âlemden hareketle girmekte, bu bağlamda genel bir fiil tanımı yapmakta ve yaptığı tanımın gâib âlem için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre hakîkatler şâhid ve gâib âlemde aynı olup değişmezler. Dolayısıyla o, fiilin hakîkatini bu iki âlem arasında herhangi bir ayrım yapmadan tartışmakta ve ilâhî fiilleri de buna göre değerlendirmektedir.

Fiilleri genel olarak iyi, kötü ve 'ne iyi ne kötü' şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutan Kâdı Abdülcebbâr, bu kategorilerin ilâhî fiiller için de geçerliliğini savunmaktadır. İlâhî fiiller söz konusu olunca, adâlet esası gereği tüm fiillerin iyi olarak gerçekleştiğini, dolayısıyla iyinin karşısında yer alan kötü ve 'ne iyi ne kötü' olan fiillerin Allah hakkında düşünülemeyeceğini delillendirmektedir.

Aslında Kâdı, Allah'ı kabîh fiillerden ve her türlü eksiklikten tenzîh etmeyi amaçlamıştır. Elbette o, Allah'ın kabîh fiile de kâdir olduğunu kabul eder. Ancak Allah'ın kabîhi yaratmayacağını ileri sürerek bu fikrini şöyle temellendirir: O'nun kabîh fiilde bulunabilmesinin imkânından ancak iki durumda söz edilebilir. Ya yarattığı şeyin kabîh olduğunu bilmez ya da kabîh olduğunu bilse de o şeyi yaratmaya ihtiyaç duyar. Bu iki ihtimal ise Allah'a cehâlet ve eksiklik yüklemek demektir. Halbuki Allah'ın âlim ve ganî olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Nitekim kabîh fiilin kabîhliğini ve kendisinin de kabîhten münezzeh olduğunu bilen Allah'ın kabîh fiilde bulunmayacağı açıktır. Dolayısıyla O'nun bütün fiilleri, yarattıklarının faydasına yönelik olup kendisinin kabîh fiilde bulunması için herhangi bir sebep söz konusu değildir.

Bu açıdan Kâdı, ilâhî fiillerin temel vasfı olan adâlet kavramına dayanarak kötü ve değer taşımayan fiilleri Allah'tan nefyetmekte, böylece O'nun yalnızca hasen fiillerde bulunduğunu temellendirmektedir. İşte Kâdı, aslah düşüncesinin merkezinde yer alan teklîf ve lutuf kavramlarını, hasen fiillerden olan tefaddül ve vâcip kategorileri kapsamında değerlendirmektedir.

Kâdı Abdülcebbâr aslahın vâcip oluşunun başlangıç noktasını teklîf şeklinde belirleyerek, teklîften önce ya da teklîf anında Allah'a zorunluluk yüklenmesini kabul

etmemiştir. Teklîf fiilinin Bağdatlılar tarafından vâcip olarak görülmesini reddeden Kâdı, âlemin ve insanların yaratılmasına (ibtidâü'l-halk) ek olarak teklîfi de aslah kapsamından çıkartmıştır. Zira ona göre aslah ancak teklîf gerçekleştikten sonra söz konusu olmaktadır.

Aslahın vücûbiyetinin son bulduğu noktayı ise Kâdı lutuf kavramına yüklediği anlamla belirlemiştir. Nitekim lutuf, teklîften sonra söz konusu olan ve kulun mükellef tutulduğu fiilleri gerçekleştirmesinde Allah'a vâcip görülen ilâhî yardımı ifade eder. Şâyet kul kendisine verilen lutuf sayesinde yükümlü tutulduğu fiili îfâ etmiş ise, o lutuftan fazlasını yaratmak artık Allah'a vâcip değildir. Zira Kâdı'nın lutuf tanımında zikrettiği, kulun yükümlü olduğu fiili gerçekleştirme şartı yerine gelmiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere Kâdı, Allah'ın teklîfte bulunmasını tefaddül olarak görmekle birlikte, kulun yükümlü tutulduğu vâcipleri gerçekleştirmesinde onun faydasına olan şeyi yaratmayı Allah'a zorunlu görmektedir. Bu zorunluluk ise kulun mükellef tutulduğu fiili gerçekleştirdiği an son bulur. Şüphesiz Allah'ın bundan daha fazla lutufta bulunması mümkün olsa da kendisine vâcip değildir. Kanâatimizce Kâdı'nın düşüncesinde bu nokta, aslahın son bulduğu sınırı ifade etmektedir.

Esasında Kâdı'nın lutfu Allah'a zorunlu görmesinin temelinde, insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi için anlamlı bir zemin oluşturma çabası bulunmaktadır. Zira Kâdı'ya göre lutuf öyle bir şeydir ki, onun yokluğunda kul mükellef tutulduğu fiili gerçekleştirmeye imkân bulamamaktadır. Böyle bir durumda söz konusu fiili gerçekleştirememekten dolayı kulun sorumlu tutulması anlamsız ve adâlete aykırı olacaktır. Hattâ bir kimseyi yapamayacağı bir şeyle mükellef tutmak bir anlamda zulümdür. Halbuki Kâdı Abdülcebbâr adâlet ilkesi gereğince Allah'ın herhangi bir şekilde zulüm olarak nitelenebilecek bir fiilde bulunmasını mümkün görmez.

Bu esas çerçevesinde Kâdı Abdülcebbâr tüm ilâhî fiillerin, ilâhî zâtın ve dolayısıyla ilâhî sıfatların gerektirdiği şekilde âdil ve hasen olarak meydana geleceğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi de esasında ilâhî sıfatların zorunlu olarak ilâhî fiiller üzerindeki bağlayıcılığının bir sonucudur. Tam da bu noktada lutfun zorunluluğu, Allah'ın kendisi dışındaki bir sebepten kaynaklanmayıp, tamamıyla fiilleri ve sıfatları arasındaki ilişkiden, yani bizzat kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda ilâhî fiillerin ahlâkî karakterinden maksat, ilâhî sıfatlara uygun bir yaratmadır. Sözgelimi

Mu‘tezile ekolü, temel esaslarından olan va‘d ve va‘îd ilkesini, Allah’ın mükâfat ya da cezâ vereceği hususundaki beyanlarıyla temellendirip vücûbiyetin Allah’ın kendisinden geldiğini ileri sürdüğü gibi, Kâdı Abdülcebbâr da lutfun Allah’a vücûbiyetini, kullarına teklîfte bulunmasına bağlayarak benzer bir temellendirmeyle savunmaktadır.

Şunu da belirtmek gerekir ki genelde Mu‘tezile özelde Kâdı Abdülcebbâr, şâhidi gâibe kıyas ederek, Allah hakkında konuşmayı mümkün kılan bir yol izlemişlerdir. Bununla birlikte açıkça görülmektedir ki onlar, şâhid âlemde meydana gelen birçok şeyi de ilâhi sıfatlara göre yorumlamaktadırlar. Bir başka ifadeyle şâhidden hareketle gâib hakkında fikir beyan ettikleri gibi, onların gâib anlayışları da şâhid âlemde belirleyicidir. Böyle bir mantıkla şâhid âlemde abes ya da kabîh olarak meydana geldiği görülen birtakım oluşların, ilâhî sıfatlar gereği, göründüğünün aksine hasen ve âdil olması gerektiğini ileri sürmektedirler.

Âlemde meydana gelen ve insanların yaşadığı acıları inkâr etmeyen Kâdı Abdülcebbâr, ilâhî fiillerden kaynaklanan acıların mutlaka bir hikmetinin olduğunu belirtir. Bu açıdan o, elemleri de nihâî anlamda hasen olan bir fiilin parçası şeklinde görmekte, onları fayda, zararı giderme ve hak edilme açısından değerlendirmektedir. Asla kabîh fiil işlemeyen ve kullarına zulmetmeyen Allah, bu sebeple kulların yaşadığı acıların karşılığında onlara ivaz vermelidir. Dolayısıyla elemler, ivazla kabîh ve zulüm niteliğinden soyutlanmış olmaktadır. Aksi durumda Allah kullarına zulmetmiş olacağından, O’nun adâlet sıfatına gölge düşecektir. Nitekim Kâdı, ivazın elemi zulüm olmaktan, lutfun ise onu abes olmaktan çıkardığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre, ilâhî fiillerin meydana getirdiği acılar nihâî anlamda iyi olmaktadırlar.

Esasında Kâdı Abdülcebbâr, adâlet ilkesiyle sadece ilâhî fiilleri değil, aynı zamanda beşerî fiileri de temellendirmektedir. Dolaysıyla insanın, kendisine yüklenen fiilleri meydana getirmek suretiyle, teklîfin va’dettiği yücelme imkânına kavuşması, ancak âdil olan Allah Teâlâ’nın aslah niteliğindeki lutfu yaratmasıyla söz konusu olmaktadır. Bu noktada Kâdı Abdülcebbâr’ın düşüncesindeki aslah kavramının, teklîf müessesesinin gereği olan ilâhî fiillerin vücûbiyetini ifade ettiğini belirtmeliyiz.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1401/1981.

Ahmed, Mahmûd Kâmil, *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dârü'n-Nahdâti'l-'Arabiyye 1403/1983.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayınları 1992.

Akın, Murat, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, XI/7 (2016), s. 31-42.

Aktepe, Orhan, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e göre Va'd ve Va'îd İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011), s. 157-178.

Altıntaş, Ramazan, "İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî'ye Göre Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, IX/2 (2005), s. 45-60.

Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/1 (2013), s.17-36.

Aristoteles, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları 1996.

Arslan, Hulusi, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/2 (2016), s. 343-360.

_____, "Mu'tezile'de Dinin Gâyesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2 (2017), s. 18-34.

_____, "Doğal Felaket ve Istıraplar Konusunda Kelâmcıların Görüşleri", *Mârife Dergisi*, II/2 (2002), s. 19-34.

Aslan, İbrahim, *Kâdı Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi 2007.

Aybakan, Bilal, "İvaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIII, 488.

Aydın, Hüseyin, "İlâhî Adâlet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/2 (2009), s. 1-27.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l Hüzeyl Allâf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.

_____, *Akılcı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Ankara: Hitit Kitap Yayınevi 2010.

_____, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları 2003.

Aytepe, Mahsum, *Kâdı Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi 2014.

_____, "Lutuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/3 (2017), s. 237-276.

_____, "Kelâmcıların Problemleri Ele Alışında 'Çevre' Unsurlarının Etkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/2 (2014), s. 363-374.

_____, *el-Fark beyne'l-firak* (Nşr. Muhammed Bedr), Kâhire: Matbaatü'l-Maârif 1328/1910.

Bozkurt, Mustafa, "Kâdı Abdülcebbâr'ın Teklîf Anlayışı", *Dinî Araştırmalar*, IX/26 (2006), s. 211-231.

_____, "Eş'arî ve Kâdı Abdülcebbâr'ın Teklîf Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Uluslararası İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik Semozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, I (2015), s. 151-166.

Brunschvig, Robert, "Mu'tezile ve Aslah" (Çev. Hulusi Arslan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, II/2 (2002), s. 235-249.

Bulut, Mehmet, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 6-7.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân* (Nşr. Abdülselâm Muhammed Hârûn), Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû 1356/1938, I-VII.

Cârullah, Zühdî, *el-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirâsiyye 1410/1990.

Cengiz, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdı Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık 2012.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillah, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (Nşr. Esad Temîm), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye 1405/1985.

Çağlayan, Harun, "Teklîf Karşısında Çocukların Dünya ve Âhiretteki Durumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/1 (2014), s. 37-60.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

_____, "Lutuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, XXVII, 239-241.

_____, "el-Muğnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 282-284.

_____, "Usûl-i Hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLII, 211.

_____, "Kâdı Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 105-109.

_____, "İslâm İtikâdı Açısından Engelliliğin Dinî Boyutu", *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2012, s. 160-164.

Dugaym, Semîh, *Mevsûâtü mustalahâti 'ilmi'l-kelâmi'l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1998, I-II.

_____, *Mevsûâtü mustalahâti'l-Eş'arî ve'l-Kâdı Abdülcebbâr*, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 2002.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1995, I-II.

_____, *el-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bid'a* (Nşr. Richard J. Mccarthy), Beyrut: el-Matbatü'l-Katolîkiyye 1952.

Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşüncesinde Otoritenin Tarihsel ve Teolojik Konumu: Allah'ın ve Sultân'ın Mutlaklığı Üzerine Bir Tartışma", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, XIV/1 (2017), s. 36-62.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü'l-'akâid fi't-tevhîd* (Nşr. Mûsâ Muhammed Ali), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1405/1985.

Gimaret, Daniel, "Mu'tazıla", *The Encylopedia of Islam*, Leıden-New York: E. J. Brill 1993, VII, 783-793.

Görgün, Tahsin, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdı Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Mâkul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, V (2001), s. 59-108.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (Nşr. H. S. Nyberg), Kâhire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr 1344/1925.

Heemskerk, Margaretha T., *Suffering in The Mu'tazilite Theology 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden-Boston-Köln: Brill 2000.

Hourani, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, London: Oxford University 1971.

_____, “Cüveynî’nin Mu‘tezilî Ahlâkı Eleştirisi” (Çev. Burhaneddin Tatar), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1991), s. 213-225.

Hume, David, *Din Üstüne* (Çev. Mete Tunçay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1979.

İlhan, Avni, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 495-496.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerredü Makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (Nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü’l-Meşrik 1407/1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal* (Nşr. Ahmed Şemseddîn), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye 1416/1996, I-III.

İbnü’l-Murtazâ, Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâid fî tashîhi’l-akâid* (Nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut: Dârü’l-Meşrik 1406/1986.

İşcan, Mehmet Zeki, “İmâmiyye Şiası’nda Politik Bir Mesele Olarak İmâmetin İmkânı”, *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-,* VI/10 (2002), s. 73-94.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (Haz. Sabri Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları 1981.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* (Nşr. İbrâhim Medkûr), Kâhire: 1382-1385/1962-1965, I-XX.

_____, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (Nşr. Abdülkerîm Osman), Kâhire: Mektebetü Vehbe 1409/1988.

_____, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (Çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2013, I-II.

_____, *el-Muhît bi’t-teklîf* (Nşr. Ömer Seyyid Azmî), Kâhire: el-Müessesetü’l-Mısriyye el-Âmme t.y.

_____, *el-Muhtasar fî ûsuli’d-dîn “Resâil fi’t-tevhîd ve’l-adl”* (Nşr. Muhammed Ammâre), Kâhire: 1403/1983.

_____, *Mu'tezile'nin Din Usûlü* (Çev. Murat Memiş), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.

_____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (Nşr. Adnân Muhammed Zerzûr), Kâhire: Dârü't-Türâs 1389/1969.

Kasar, Veysel "Allah'ın Adâlet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/29 (2013), s. 63-104.

Kılaç, Fatıma Sümeyye, *Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Vücûb Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2017.

Koç, Hümeyra, "Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlâhî Yardım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/1 (2014), s. 319-340.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2005.

_____, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adâlet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*, Bursa: Emin Yayınları 2011.

_____, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018), s. 7-27.

_____, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'ade)" *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), s. 7-40.

Kubat, Mehmet, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, IX/24 (2005), s. 25-52.

Maraz, Hüseyin, "Kâdı Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Teklîfin Gâyesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1 (2015), s. 239-275.

_____, "Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklîfte Bulunması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XVII/3 (2017), s. 193-236.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2003.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010, I-XVII.

Medkûr, İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme 1403/1983.

Nesefî, Ebû'l Mû'în Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî, *et-Temhîd fî usûlü'd-dîn - et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* (Nşr. Muhammed Abdurrahman eş-Şâgûl), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006.

Neşşâr, Alî Sâmi, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kâhire: Dârü'l-Meârif 1977, I-II.

Okumuş, Namık Kemal, "Lutuf Kavramı Dolayımında Şükrün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XII/2 (2014), s. 204-221.

O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought And Its Place In History*, London: Kegan Paul Trench Trubner & Co. Ltd. 1939, VII.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlâhî Adâlet Sorunu (Teodise)* (Çev. Metin Özdemir), Ankara: Kitâbiyât Yayınları 2001.

Osman, Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-teklîf: Ârâü'l-Kâdı Abdülcebbâr el-kelâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1391/1971.

Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları 1995.

_____, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 207-209.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı 2001.

_____, "Kötülük Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2000), s. 225-257.

Özen, Şükrü, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2004, XXIX, 357-360.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'd-dîn* (Nşr. Hans Peter Linss), Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 1382/1963.

Pınar, Fatma, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Özelinde Bazı Kelâmî Problemlere Bakışı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9 (2018), s. 22-35.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1411/1990, I-XVI.

Seâlibî, Abdülazîz b. İbrâhim b. Abdurrahman et-Tunûsî, *Muhâdarât fi't-tefkîri'l-İslâmî ve'l-felsefe* (Nşr. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî 1999.

Sinanoğlu, Abdülhamid, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1 (2003), s. 65-84.

Sinanoğlu, Mustafa, "Teklîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, XL, 385-387.

Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî 'ilmi'l-kelâm: Dirâse felsefiyye lî-ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn: el-Mu'tezile*, Beyrut: Dârü'n-Nehdâti'l-Arabiyye 1985-1991, I-III.

_____, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fî fikri'l-İslâmiyye*, Kâhire: Dârü'l-Meârif 2002.

Süt, Abdülnasır, *Kâdı Abdülcebbâr'ın Ahlâk Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2011.

_____, "İlâhî Teklîfin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutak Örneği", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, VI/2 (2015), s. 283-308.

_____, "Kâdı Abdülcebbâr ve Alvin Plantinga'nın Kötülük Yaklaşımlarına Dair Bazı Mülâhazalar" *Tarih Okulu Dergisi*, 25 (2016), s. 45-78.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl* (Nşr. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr), Beyrut: Dârü'l-Mârife 2001.

Taşer, Berna, *Kâdı Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi 2017.

Teftazânî, Sâdeddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* (Nşr. M. Adnan Derviş), Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî 2005.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Nşr. Refîk el-Acem-Ali Dahrûc, Çev. Corc Zeynâtî-Abdullah Hâlîdî), Beyrut: Mektebetü Lübnân 1996, I-II.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları 2013.

Tritton, Arthur Stanley, *İslâm Kelâmı* (Çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1983.

Tunç, Cihat, "Bişr b. Mu'temir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 223-224.

Ünverdi, Veysi, *Kâdı Abdülcebbâr'da İrade*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi 2012.

Üzüm, İlyas, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 451-452.

Watt, William Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1998.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Remzi Kitabevi 1964.

Wensinck, Arent Jean, *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University 1932. VII.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teistik Çözümler*, Ankara: Vadi Yayınları 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 447-455.

Yılmaz, Fetullah, "Teklîf Şartı Olarak "Anlama" ve Şer'î Hitabın Dilini Bilmeyenlerin Durumu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2014), s. 161-164.

Yurdagür, Metin, “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdı Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (1986), s. 117-136.

_____, “Kâdı Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 103-105.

_____, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 330-332.

Yusuf, Hanim İbrâhim, *Aslü’l-‘adl ‘inde’l-Mu‘tezile*, Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî 1413/1993.

Yüksel, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (1988), s. 43-76.