

LÜTUF TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNİN MU'TEZİLÎ YORUMU*

Mahsum AYTEPE**

Öz

İnsan, âlemlerin Rabbi olan Allah tarafından yaratılmış ve teklife muhatap tutulmuştur. Teklif, insan için sorumluluk olduğu kadar bir imkândır. Teklifi imkâna dönüştüren şey, Allah'ın yardım ve inayetini konu olmasıdır. Mu'tezile Allah'ın yardımını lütuf kavramı ile izah eder. Lütuf, insanın mükellef olduğu sürece, ilahi yardıma mazhar olduğunu ifade eder. İnsan bir taraftan lütuf olarak gerçekleşen bir yardımla teklife muhatap olmakta, diğer taraftan özgürlüğünü koruyabilmektedir.

Burada temel problem, insanın özgürlüğünü tartışmasız kabul eden Mu'tezilenin bu yardımı nasıl izah edeceği'dir. Zira Mu'tezile hiçbir surette insanın irade ve ihtiyarının zedelenmesini kabul etmez. Bu çalışma, lütuf teorisi bağlamında Allah ile insan arasında gerçekleşen ilişkiye değinmekte, yardım ve özgürlük paradoksuna Mu'tezilenin nasıl bir açıklama getirdiğini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Kadı Abdülcebbar, Lütuf, Teklif, Ahlak.



Mu'tazilite Interpretation of Allah-Human Relationship in the Framework of Grace Theory

Abstract

Human is created by Allah, the Lord of the worlds, and is held responsible for the offer. Proposal is both a responsibility and an opportunity for man. The thing that turns the proposal into a possibility is that it is the subject of Allah's help and grace. Mu'tazila explains Allah's help with the concept of grace. Grace refers to the divine help as long as man is obliged. Man, both being subjected to a proposal which was assisted grace and can preserve his freedom as well.

* Bu makale, "Kadı Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi" isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı, m.aytepe@alparslan.edu.tr

The main problem here is how the Mu'tazila, who accepts the freedom of man unquestioningly, will explain this help. Because the Mu'tazila does not accept that the will and the preference of the human being are damaged in any way. This study refers to the real relationship between God and man in the context of the theory of grace, and explains how Mu'tazilian gives an explanation for the paradox of help and freedom.

Keywords: Mu'tazila, Qadi Abd al-Jabbar, Grace, Proposal, Ethic.

Giriş

Vahiy geleneği kendisini dünyaya açan ve hakkında bilgi imkânının olduğu bir Allah'tan bahseder.¹ Sıfatları ve fiilleri dolayısıyla hakkında konuşma imkânı bulduğumuz Allah, diğer zatî sıfatlarının yanında hayat, ilim, irade, kudret gibi zatıyla sınırlı kalmayıp insanda da mevcut olan niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin insanda gerçekleşme dereceleri tabiatıyla farklıdır. Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış olması, Allah ile insan arasındaki ilişkinin zeminini oluşturur.² Ahlakî ilişkinin ontolojik zemini olarak kabul edilebilecek bu durum, zatî itibarıyla iyilik, merhamet, şefkat, kerem ve lütuf sahibi, aynı şekilde gazap ve adalet sahibi bir varlık olarak Allah'ı tanımlarken; benzer şekilde insanın ontik yapısında (*ancak beşeri seviyede*) bulunan niteliklere de vurgu yapar.³

Ahlakî ilişki, insanın teklife muhatap olan bir varlık oluşunu esas alır.⁴ Teklif, insan açısından zorunlu olarak özgür bir iradeyi, aklî ve duygusal donanımı, yeterli bir süreyi ve nihai bir sonucu; Allah açısından da rahmet, kerem ve lütfunu insanın maslahatı için tecelli etmeyi ifade eder. Teklifle şekillenen bu çift yönlü yapıyı oluşturan taraflar olarak Allah ve insanın sözü edilen esaslara bağlı olarak eylem icra etmeleri, bu ilişkinin ahlakî niteliğini kaybetmemesi için zorunludur. Dolayısıyla teklif bağlamında insanın otonomluğuna yapılacak vurgu ne kadar hayati ise Allah'ın insan yaşamına

¹ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara 2012, s. 130.

² İlhami Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 24; Ayrıca bkz., Gürbüz Deniz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkileri", *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara 2013, ss. 75-100.

³ İzutsu, "ontolojik", "haberleşme", "Rab-kul" ve "ahlakî" olmak üzere dört çeşit münasebetten bahseder. Ayrıntı için bkz., Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara ts., s. 70-71.

⁴ İlhami Güler, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu", *İslâmî Araştırmalar*, c. 5, sayı: III, 1991, ss. 194-207.

yönelik ve temelde teklifin başarılmasına matuf müdahalesi de o oranda hayatidir. Fazlurrahman'ın dediği gibi, Allah'ın müdahalesi olmasaydı, hem tabiatın hem de insanın yaptığı işler kusurlu ve gayesiz olurdu.⁵ Bu nedenle adalet ve iyilik esasına üzere gerçekleşen fiilleriyle özelden insana ahlakî bir biçimde muamele etmesinin tabii sonucu olarak Allah kavramı, semavî kaynaklı bütün dini düşüncelerde ahlakî bir nitelik taşır.⁶

Ancak Allah'ın insanla kısmen de olsa benzer nitelikler üzerinden kurduğu ilişkiyi 'ahlakî' olarak nitelemek, O'nun insanla her şeyden önce yaratma ilişkisi içinde olduğu gerçeğini teslim ettikten sonra doğru olabilir. Çünkü Allah'ın mutlak gücünü ve kudretini tasvir eden sıfatların aşkın yapısı korundukça, ahlakî davranışlarımız doğru bir zeminde karşılık bulur. Bu nedenle Hume, Tanrı'nın varlığını ahlakın en güvenli temeli kabul eder.⁷

Kelamcılar için Allah ile insan arasındaki ilişkinin en problematik yönü, ilişkiler metafiziğinin dengelerini korumak ve bu ilişkinin taraflarını oluşturan varlıkların haklarını vermek olmuştur.⁸ Hiç şüphesiz Mu'tezile 'dengeler duyarlı'ğını ahlakî bir zemine çekmek için farklı teolojik uğraşlara da girmiştir.⁹ Ancak bizim için lütuf teorisini öne çıkaran husus onun derinliği ve kapsamıdır.¹⁰

Son dönem Mu'tezile'sinin tartışmasız kudretli isimlerinden olan ve Watt'ın birinci sınıf beyin olarak tarif ettiği¹¹ Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) elinde sistemli bir yapıya dönüşen lütuf teorisi, insan yaşamında Tanrı'nın rolünü açıklamaya çalışır.¹² Allah'ın inâyetiyle insanın kudreti arasındaki ilişki bağlamında hususileştirilebilecek lütuf teorisi, Allah'ın bilgi, irade ve kudret ile mümeyyiz olduğu kabul edilen insana yönelik yardım ve tevfiğini tahlil

⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara Okulu, çev.: Alparslan Açıkgeç, Ankara, 1998, s. 33.

⁶ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 218.

⁷ David Hume, *Din Üstüne*, çev.: Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, s.84.

⁸ Mehmet Evkuran, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 162.

⁹ Ahmed Mahmud Subhi, *fi İlmi'l-keâm (el-Mu'tezile)*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut, 1985, c. I, s. 142.

¹⁰ Ahmed Mahmud Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, fi'l-Fikri'l-İslâmî, Darü'l-Meârif, Kahire 2002, s. 82.

¹¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fıçlalı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul 1996, s. 373.

¹² MahaElkaisy-Friemuth, Routledge, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', New York 2006, s. 65.

eder. Lütuf teorisinin Allah'ın kula dönük yararlandırma ve gözetme iradesini izhar etmesi, Mu'tezileyi teklife konu olan veya olmayan bütün varlık alanlarını yeniden yorumu tabi tutmaya sevk etmiştir.

Lütuf teorisi her ne kadar Allah'tan insana yönelen her türlü yardımı konu edinse de insan merkezlidir. Zira mutlak kudret ve irade sahibi varlık olarak Allah'ın insana yönelik böyle bir tasarrufa yönelmesi, Mu'tezile açısından teklif bağlamında otonomluğunu kazanan insan için paradoks olarak görünme ihtimalini barındırmaktadır. İlahi tasarrufun insanın özgürlüğünü zedelemeyen gerçekleşmeyeceğini düşünenler için önemli bir 'mevzi' anlamına gelebilecek problemin Mu'tezile açısından çözülmesi hayatidir. Lütuf teorisi bu açıdan insanın özgürlüğüne ve Allah'ın adaletine hanel getirmeden ancak kalkış noktası insan olan bir düşünceyi esas almıştır. İlahi yardım ve takviye insanın imkânları, eğilimleri, zaafı hatta öngörülerini esas alınarak gerçekleşmelidir. Geriye dönüp baktığında ilahî yardımın ne varlığının ne de yokluğunun insan için itiraz konusu yapılamayacak bir dengede vuku bulmasını gerektiren bu yön, teorisinin de en problematik yönünü oluşturmaktadır. Lütuf teorisini tenzih doktrinini ihmal etmeden insani hassasiyetleri öne çıkarmak şeklinde işlemeyi gerektiren bu durum, ahlakî ilişkinin de özünü oluşturur.

240 | db

1. Lütuf Teorisinin Genel Çerçevesi

Lütuf teorisi, kaynakların verdiği bilgiye göre Mu'tezile'nin Bağdat kolunun kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) dayanır. Gimaret'e göre "aslah" teorisini ortaya atan Allaf (ö. 235/849) ve Nazzâm'a (ö. 231/845) karşı Bişr, lütuf teorisini geliştirmiştir.¹³ Allah'ın bütün insanlara iyilik yapmak zorunda olmadığını bu teoriyle açıklamaya çalışan Bişr'in daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği söylenmişse de¹⁴ bununla ilgili elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

¹³ Daniel Gimaret, "Mu'tazıla", *The Encyclopedia of Islâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill 1993, Vol. 7, ss. 783-793, s. 785; McDermott da lütuf kavramını Bişr'in bir önerisi olarak kabul eder. bkz., Martin J. McDermott, *theTehology of al-shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrut 1986, s. 79; Wensinck de lütuf teorisini Bişr'e dayandırır ancak onun kaynağı Eş'arî'dir. Bkz., A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, sec. imp., New York 1965, s. 82.

¹⁴ Bişr'in görüşünden döndüğünü söyleyen Kadı Abdülcebbar, Hayyât'ı kaynak gösterir. Aynı bilgiyi *Makâlât*'ında paylaşılan Ebu'l-Kasım Belhî de bunu muhtemelen hocası

Özellikle Basra ekolünden Cübbâilerin temel ilgi alanlarından biri olan lütuf teorisi, en sistemli şekline Kadı Abdülcebbar'la kavuşur.¹⁵ Lütuf teorisinin hem Allah'ın fiili hem de insanın fiili olmasına bağlı olarak çeşitlenen yapısında, bir taraftan eylem özgürlüğü, teklif, adalet, nübüvvetin varlığı gibi klasik kelâmî konular; bir taraftan da Allah'ın fiilleri, kötülük problemi gibi özelde Din Felsefesinin de ilgi alanına giren hususlar tartışılmaktadır. Kadı Abdülcebbar tarafından detaylı bir şekilde ele alınan bu teorinin çift yönlü bir işleve sahip olduğu dikkat çekmektedir. Bir taraftan Mu'tezili düşüncenin temel taşları olan yukarıda sıraladığımız konulardan güç alıp temellendirilirken, diğer taraftan sonuçları ve ulaştığı veriler itibariyle yine hâkim düşünceyi destekleyen neticelere ulaşılmaktadır. Mu'tezile açısından beş temel ilkedden özellikle tevhid ve adalet ilkelerini takviye etmeye dönük bu işlevi nedeniyle teori, son dönem Mu'tezile'sini daha çok meşgul etmiştir.

Konu, Ehl-i Sünnet mezheplerinin daha çok *vucûbiyet* ve *aslah* problemi¹⁶ bağlamında dikkatini çekerken *Şia'yı* daha ziyade *imamet*¹⁷ bağlamında meşgul etmiştir. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet yakla-

Hayyât'tan almıştır. Hayyât, *el-İntisâr*'ında bu bilgiyi doğrular ancak herhangi bir kaynağa dayandırmaz. Bkz., Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, tahk.: Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2012, c. XIII, s. 27; Abdurrahîm bin Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, tahk.: Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut 1993, s. 65; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-islâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), Neş: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus ts., ss: 61-119, s. 72; Ayrıca bkz., Ali bin Ahmed bin Saîd bin Hazm el-Endülüsî ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milâl ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l-Cil, 2. baskı, 1996 Beyrut, c. III, s. 201.

¹⁵ Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, IX, ss: 6327-6325, s. 6320. Krş., Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., çev.: Salih Şaban, İstanbul 2000, s. 237. Lütuf teorisi de bu bağlamda geliştirilen bir problem olup, Cübbâilerle başlayan ve Kadı ile zirveye turmanan 'sistematik' kelâmî çabanın bir ürünüdür.

¹⁶ Özellikle Eş'arîlerin yoğun itirazlarıyla karşılık bulan lütuf teorisine dair eleştiriler daha çok vucubiyeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. 2.bölümde konuyla ilgili detaylar verilecektir.

¹⁷ Kadı Abdülcebbar'dan sonra öğrencileri eliyle güçlenen *Zeydî-Mu'tezilî* eğilim, lütuf teorisine ilgilerini imamet ekseninde göstermişlerdir. Hocasının imamet konusundaki görüşlerine reddiye olarak *eş-Şâfi fi'l-imâme*'yi yazan Şerif el-Murtaza, imamet in dinde lütuf olduğunu savunmuştur. Aynı görüşü paylaşan Yahya el-Murtaza, Nasireddin et-Tûsî de lütuf teorisiiyle ilgilerini, daha ziyade imamet üzerinden kurmuşlardır. Bkz., I, s. 47., Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el-Murtazâ (v.436.), *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, tahk.: Abdü'z-Zehrâî el-Hüseyinî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1986, I-IV, s. 141; Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihi'l-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Bey-

şımlarında lütuf olarak değerlendirilen nübüvvete imameti de ekleyen İmamiyye-Zeydiyye kolları, lütfu imametinin vücutiyetinin gerekçelerinden biri olarak görmüşlerdir.

2. Lütfun Anlamı

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

Mu'tezile'nin adalet ilkesi bağlamında tespit ettiği ilkelerin, lütuf teorisinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlaması, ilahi adalet konusunu kısaca ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede lütuf tanımına geçmeden önce, Allah'ın fiillerini konu alan ve Mu'tezile'nin "beş temel ilke" sinden (*Usûli'l-Hamse*) ikincisi olan "Adl" ilkesine¹⁸ göz atmakta yarar vardır.

Kadı Abdülcebbar'a göre, Allah'ın fiillerine nispet edildiğinde adalet ile kast olunan mana, O'nun kötü (*kabih*) olanı yapmadığı veya seçmediği, kendisine vacip olanı ihlal etmediği, bütün fiillerinin iyi (*hasen*) olduğu şeklindedir.¹⁹ Kadı Abdülcebbar'ın adalet tanımı, Allah'ın fiilleri bağlamında ilahi irade, ilahi kudret ve ilahi hikmetin mahiyetine dair veriler barındırır.

rut, 1985; Hasan Onat, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, c. XXXII, (1992) ss: 89-110, s. 94.

¹⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire 1996, s. 301; Abdurrahman bin Muhammed Hayyât, *el-İntisâr*, s. 126-127.

¹⁹ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 301; Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, s. 81; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, tas.: C. Yusuf Hoben, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut. c. I, s. 11; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 301; Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâil fi't-Tevhid ve'l-Adl*, tahk.: Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. baskı, Kahire, 1988, s. 198; Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7. baskı, Kahire, 2001, c. III, s. 44-45.

Allah'ın iradesinin hiçbir şekilde kötüye taalluk etmediğine, kendisi için zorunlu (*vacip*) olanı yaptığına ve fiillerinin iyi olmak dışında bir nitelemeyi kabul etmediğine dair ilkeler, aynı zamanda lütuf teorisiyle kast edilen anlamlarla da örtüşmektedir. Kadı'ya göre lütuf, kişinin sayesinde vacibi seçip kötüden sakındığı ya da seçmeye ve sakınmaya yaklaştığı şeydir.²⁰ Allah'ın fiili olarak²¹ lütfun temel işlevi, hayır yolunu kolaylaştırmasıdır.²² Lütfun tanımının detaylı analizini sonraya bırakmak kaydıyla konumuzla ilgili kısımda dikkatimizi çeken şey, bu anlamın adalet kavramında tazammun edilmiş olduğudur.

Allah'ın fiili olarak adaletin, ilahi iradenin sadece iyi olana yöneldiği gerçeğini işaret etmesi, lütfun insanı merkeze alan tanımıyla mücessem hale getirilmiştir.²³ İlahi irade, iyi olan fiillerini insanın iyiye yönelmesi ve kötüden sakınmasını temin edecek şekilde icra ettirir.²⁴ Bu nedenle, adalet ile lütuf arasında doğrudan bir ilgi bulunmaktadır.²⁵

Kişinin seçimini esas alan lütuf,²⁶ bu şartları haiz bütün fiiller için kullanılmaktadır. Kadı'nın ifadesiyle ister cevher isterse araz olsun, bir mahal ile ve canlılıkla ilişkili olan, taatle gerçekleşen bütün fiil türleri lütfun kapsamına girer.²⁷ Bu çerçevede Kadı'nın lütfu getirdiği ıstılahî tanım şöyledir:

*“Vacip olsun, mendup olsun, mükellefin sayesinde/kendisiyle tekelif kapsamına giren şeyi seçtiği ya da seçmeye yaklaştığı her tür hadisedir.”*²⁸

Kadı'nın lütuf tanımı, ahlaki değer ifade eden iyi fiilleri, şer'î değer ifade eden vacip ve mendup fiilleri, fiillerin bu değeri kazan-

²⁰ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 519; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35.

²¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 47.

²² Hanim İbrahim Yusuf, *Aslül-adl inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1993, s. 153.

²³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 197-198.

²⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, tahk.: İsamüddin Muhammed Ali, 1985, s. 117.

²⁵ Routledge, *God and Humans in İslâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali', s. 41.

²⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 33.

²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35.

²⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 35; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahk.: M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire h.1185, c. II, s. 719; Abdurrahman Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut 1997, s. 293; Kadı'ya göre bu çerçevede kötülükten sakınmak vacip konumundadır. Burada fiilin niteliğine, türüne ve failin durumuna itibar edilmez.

masını sağlayan dinamik teklif ortamını, bu ortamın “ahlaki” nitelik kazanmasının en önemli şartı olan özgür seçimi ve bu seçimi yapmasını temin eden fiziksel ve metafiziksel her tür motivi içerir.

Bu içeriğiyle lütfun insanın ahlaki eylemlerinin taşıyıcısı konumuna getirildiği görülmektedir. Teklifle ilişkili geniş bir eylem alanına sahip olan mükellefin seçimini esas alan bu tanımın, Mu'tezili düşüncenin insan merkezli kelami çabasının yalın bir ifadesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda lütuf kavramı zorlamayı değil, ihsan ve tafaddul içeren yapısıyla Allah'ın insanlara yönelik eylemleri için daha uygun bir çerçeve sunmaktadır.²⁹ Dolayısıyla lütuf kavramı, aslah düşüncesiyle asıl vurgulanmak istenen yardım ve desteğin Allah ve insanın iradî/ihtiyarî eylemlerde bulunma haklarını ihlal etmeden gerçekleşeceğini öngörür.³⁰ Bu nedenle kapsamına, söz konusu endişeleri giderecek şekilde, insanın ihtiyarını da taşımıştır.³¹ Bu aşamada lütuf, kişinin iradesini icbar etmeden taatini kolaylaştıran bir fiil olarak ıstılahî anlam kazanmış olur.³²

244 | db

O halde Mu'tezile açısından lütuf, kişiyi taate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran bir motividir. Bu motiv kişinin, yükümlülüklerini yerine getirmesini sağlayarak lütuf değeri kazanır. Bu nedenle Mu'tezile lütuf fiilini, yokluğunda insanın itaate yaklaşmayacağı ve masiyetten uzaklaşmayacağı bir fiil olarak tavsif etmektedir. Bu cümleden olarak akıl yürütme yetisinin verilmesi, nübüvvet, şeriat vb. birer lütuftur.

Lütuf kavramı, mükellefi eylemde bulunmaya sevk edici niteliği yönüyle farklı isimler almaktadır. Lütuf fiili, temelde mükellef üzerinde oluşturduğu etkiye bağlı olarak isimlendirilse de mükellefi olumlu ya da olumsuz karar verme sürecine dâhil etmesi ve bu sürece zamanlama itibarıyla yön vermesiyle farklı görünüm arz edebilmektedir.

²⁹ Hasan Hanefi, *Mine'l-akide ile's-sevra*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1988, c. III, s. 498.

³⁰ Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill 1960, s. 121.

³¹ Zaten Bişr'in lütfun vacip oluşunu kabul etmemesinin gerekçesi de düşüncemizi teyit etmektedir. Çünkü Bişr, lütfun vücubiyetini kabul etseydi, aslah düşüncesine karşı çıkması için bir gerekçe kalmamış olurdu.

³² Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 64, 519; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2009, c. II, s. 719; Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, s. 318-319; Abdü's-Settâr Râvî, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980, s. 360; Hanefi, *Mine'l-akide ila's-savra*, c. III, s. 500.

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

3. Lütfun İşlevi

Kadı Abdülcebbar'a göre lütuf fiili, Mu'tezili düşüncenin Allah-insan ilişkisine dair vardığı yargıya uygun olarak Allah için adaleti, insan için özgürlüğü temin edecek şekilde gerçekleşir. Bu aşamada hâsıl olacak istifhamları iki soru ile özetleyebiliriz: Hudus aşamasına gelen lütuf fiili, Kadı'nın yaptığı tespiti doğrulayacak görüntüyü nasıl verir? Fiilin oluşmasına etki eden yönelimin muharrik gücü nedir?

Lütfun işlevine taalluk ettiğini düşündüğümüz problemin Kadı Abdülcebbar'a göre çözümü tek cümlede kodlanmıştır: *Lütuf, fiillerde -lütuf oluşu bakımından- dâîlerin (motiv) işlevini görür.*³³ Başka bir yerde Kadı, lütuf ile dâîleri bir görmektedir: *Lütuf, fiili seçmeyi sağlayan dâîdir.*³⁴ Buradan fiilin ortaya çıkmasında dâîlerin icra ettiği fonksiyon ne ise, lütfun fonksiyonu da odur yargısına varılabilir. Lütuf, dâîlerin fiille kurduğu ilişkinin benzeri bir ilişkiye girdiğinden ikisi de fiil üzerinde bıraktıkları etki bakımından paralel bir işleve sahiptirler. Bu konuda Bağdat ve Basra ekolü farklı düşünmemektedir.³⁵

Kadı Abdülcebbar dâî kavramını, temelde, eylem hürriyeti bağlamında kullanır. İrade, kudret ve bilginin fiile dönüşme süreçlerinde belirleyici olmayan ancak belirlemeye katkı sunan daîye Kadı'nın yüklemiş olduğu anlamın ortaya çıkarılması, lütfun işlevinin anlaşılmasına doğrudan katkı sağlayacaktır. Bunun için önce dâî kavramıyla neyin kast edildiğini, dâîlerin irade ve kudret ile ne tür bir

³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 101.

³⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 92.

³⁵ Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhûmü'l-Adl, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye*, Beyrut 1983, s. 223.

ilişki içinde olduğunu belirlememiz ve bu şartlarda temel görevinin ne olduğunu görmemiz gerekir.

Kadı Abdülcebbar dâî kavramı ile kastını şöyle ifade eder: *Bilgimize, kanaatimize veya eylem aşamasında bize yarar getirdiğine veya bizden zararı giderdiğine dair zannımıza konu olan şeydir. Bu nedenle dâî konusundaki durumumuz değişince, daha önce seçtiğimiz şeyi artık seçmeyiz. Örneğin yemekte zehir olduğunu zannettiğimizde onu yemekten kaçınırız. Yemeğin zehirden veya sair şeylerden uzak olduğunu bildiğimizde onu yeriz.*³⁶ Kadı, bilgi, kanaat ve zan olarak belirlediği üç temel dinamiğin değişmesiyle eylemin değiştiğini ifade ederek dâîlerin belirgin bir şekilde eylemi etkilediğini göstermek istemiştir.³⁷

Bu çerçevede Kadı Abdülcebbar, dâîler bağlamında lütuf fiiline, yokluğunda failin fiili seçmeyeceğinin bilindiği bir konum biçer.³⁸ Dâîler, mükellefin bütün fiillerine taalluk eden bilgisel temelli yönlendirmeler olarak fiile etki ederken, lütuf, yapacağı şeyin önceden bilinmesinden hareketle mükellefin bazı fiillerine taalluk eden ve onu belli fiilleri yapma/yapmama yönünde takviye eden bir amildir.

İster Allah'tan olsun ister insandan olsun, lütfun işlevini bizim için bariz kılan, diğer bir fiille girdiği ilişkide oluşturduğu tesirdir. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde üç yönden etkide bulunabileceğini ifade eder. Fail bu sayede ikinci fiili; 1- Mutlaka seçer; 2- Seçmeye yakın olur veya seçmesi daha evla olur; 3- Yapması ve seçmesi kolaylaşır. Kadı, fiilin diğer bir fiil üzerinde bu yönlerle etkide bulunarak lütfu konu olması için, eylemde bulunanın eylemin sonucuna dair bilgi sahibi olmasını temel bir şart olarak görür.³⁹ Fiil, bazen belli bir fiilden vazgeçirmek suretiyle de lütuf işlevini görür. O zaman da yukarıda geçen üç yönlü etkinin tersi olarak; seçmediği fiil

³⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. I, s. 70. Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya sevk eden fonksiyon olarak daide esas olan failin içinde bulunduğu şartlardır, yoksa fiilin değil. Dolayısıyla fiili yapmaya çağıran failin zan, kanaat ve bilgi sahibi oluşu ya da bu bakımlardan içinde bulunduğu şartlardır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 149.

³⁷ Fahreddin Râzî'nin, *Merâlibü'l-Âliye*'nin 3.cildinde geniş şekilde yer verdiği dâîlerle ilgili tutumunun Kadı'nın görüşlerine yakın olduğu görülmektedir. Râzî bilgi, i'tikât ve zandan ibaret gördüğü dâîlerin irade ve kudret üzerinde zorunlu olmayan etkilerinin olduğunu kabul eder. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, tahk.: Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, c. III, s. 9-11.

³⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 101; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 779.

³⁹ Kadı'ya göre aynı durum yarar için de söz konusudur. Nitekim etkisi ve sonuçları bilindiğinde, yarar başka bir yarara veya tam tersi zarar da sakınmaya sevk eder. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50.

sayesinde başka bir fiili ya seçmez, ya seçmemeye yaklaşır veya ikinci fiili seçmemesi kolaylaşır. Bu çerçevede fiil, diğer fiile yönelik olarak yapma ve sakınma işlevinin yanı sıra azm (kararlılık) gösterme, uyum sağlama, şartlarını fark etme veya bunların tamamıyla ilgili olacak şekilde lütuf değeri kazanır.⁴⁰

Fiili etkilemeye dönük yapısıyla dâî konumunda olan lütfun oluşturduğu bu tesir, kelam literatüründe ikili bir ayırım üzerinden ele alınmıştır. Yapılması istenen fiillere yaklaşır ve yapılması istenmeyen fiillerden de uzaklaşır lütfu, *mukarrîb lütuf* denmiştir.⁴¹ Lütfun bu türünde, zorlama (ilcâ) sınırına varmadan, mükellefin hürriyetini temin ederek taate yönelmek vardır.⁴² Ecel, rızık, kudret, akıl, aletler gibi kendileri ile güzel işler yapılan veya yapılması kendilerine bağlı olan lütfu ise *muhassıl lütuf* denmiştir.⁴³ Emredilen şeyin meydana gelmesiyle gerçekleşen *muhassıl lütuf*⁴⁴ vacipler söz konusu olduğunda *tevfik*, kötünün terki söz konusu olduğunda *ismet* olarak da nitelenmiştir.⁴⁵

Lütfun dâî işlevi görmesi dâî olduğu anlamına gelmez. Zira dâî kişinin bütün fiillerinde mevcut iken, lütuf belli fiillerde söz konusu olur.⁴⁶ Lütfun işlevi şöyle ifade edilebilir: Kişiyi fiile motive eden, o şeyin iyi olduğuna ve Allah'a taat olduğuna dair bilgisidir. Bununla birlikte, kişinin fiiline sebep olan hususa dair bu türden bilgi temelli tasavvurları, şehvetinin kendisine baskın gelip taati terk etmesine ve arzuladığı şeyi seçmesine mani değildir. Sakınması gereken bir kötü karşısında, onun kötülüğünü bildiği halde arzusuna bo-

⁴⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50; Subhî, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67. Kadî'ya göre ister uzun ve kısa isterse az ya da çok olsun bütün fiiller için geçerli olan böyle bir durumda, bir fiilin diğer bir fiile dai olması için bir takım hususi özelliklere sahip olması gerekir. Bu doğrultuda fiilin belli bir vakitte, belli bir mekânda, belli bir failden ve belli bir halde meydana gelmesi gerekir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 50. Ayrıca, fiilin bir diğer fiile dai olacak şekilde baskın olmasını sağlayacak bir hususi niteliği olmalıdır ki etkilenen fiil için etkilenmek, etkilenmemekten daha evla olsun. Bununla birlikte birinci fiilin mevsuf olduğu niteliğin, ikinci fiili ilgilendiren (taalluk) bir yönde olması gerekir ki ikinci fiilin ona katılması söz konusu edilebilsin.

⁴¹ Sa'düddîn Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, Beyrut 1998, c. 4, s. 312. Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*,

⁴² Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-savra*, c. III, s. 501.

⁴³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 297.

⁴⁴ Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-savra*, c. III, s. 501.

⁴⁵ Taftazânî, *Şerhü'l-makâsîd*, c. 4, s. 312.

⁴⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû f'l-muhît bi't-teklîf*, neşr.: J. J. Houben & Daniel Gimaret, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1981, c. II, s. 338.

yun eğip hemen ulaşacağı bir lezzeti tercih edebilir. İşte bu aşamada lütuf fiili devreye girmekte, kişiyi kötüden sakınma veya iyiyi yapma tercihinde bulunmaya yaklaştırarak işlev görmektedir.⁴⁷ Zira kişi, günahları ve iyilikleri bilmekle birlikte, öğüt verenlerin yapması/yapmaması gerekenler hususundaki öğütleri, onun için her zaman caydırıcı olmaz. Öğütlere kulak verip nehyedildiği veya emredildiği şeylere riayet ettiği zamanlarda bile kişinin bu öğütlerden bilgi anlamında istifade etmiş olduğu kesin olarak söylenemez.⁴⁸

O halde dâîler yükümlü olduğu şeylerde mükelleften hiçbir şekilde ayrılmaz iken, lütufların durumunda farklılıklar görülür. Bazen kötüden sakınma ve vacibi yapma bilgisi kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesinde yeterli bir amil iken, bazen kendisinin veya çocuğunun yakalandığı bir hastalık yahut kendisine veya malına ilişen bir musibet olmadıkça doğru bir tercihte bulunmaz. Nitekim bazı çocukların ilme yönelmeleri için, o ilimle elde edecekleri mertebeleri düşünmeleri yeterli iken, bazıları için babalarının yönlendirmesi ve yoldaşlık etmesi zorunludur.⁴⁹ Buna göre lütuf zoru bastırmaya ve itaate motive etmeye dönük işleviyle,⁵⁰ takviye edici bir fonksiyon icra eder.⁵¹

Sümâme b. Eşres'in tartıştığı bir Cebriyeciye söylediği şu sözler, lütfun takviye edici işlevini göstermesi açısından kayda değerdir: "Ben imandan dolayı Allah'a hamd etmem, bilakis O, bundan dolayı beni över. Çünkü O, bana imanı emretti, ben de O'nun emrini yerine getirdim. Ben O'na, verdiği emirden, beni bu konuda desteklemesinden ve beni buna davet etmesinden dolayı hamd ederim."⁵² Sümâme'nin sözleri, destekleyici ve yönlendirici bir neden olarak lütfun işlevselliğinin müşahhas bir ifadesidir.

⁴⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-muhîr bi't-teklîf*, c. II, s. 339.

⁴⁸ Kendisine ilim elde etmesi için her türlü ortam sağlandığı halde çocuğun rahatlık isteğiyle ilimden kaçınması mümkündür. Bunu bildiği halde baba çocuğunun okumasına sebep olsun diye ona şefkatle muamele eder. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 338.

⁴⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. 2, s. 338.

⁵⁰ Friemuth, *God and Humans in Islâmic Thought*, 'Abd al-Jabbar, İbn Sina and al-Ghazali', s. 62; Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı*, Çev. Emine Buket Sağlam, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 81.

⁵¹ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, s. 389.

⁵² Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, neşr: Ahmed Tacî el-Cemâli-M. Emin el-Hancı, Matbaatü's-Saade, Mısır 1907, c. I, s. 131-132.

Sonuç itibariyle lütuf, her bir insanın yaşamı boyunca karşılaştığı, yöneldiği, sakındığı, çekindiği velhâsıl yapma/terk etme noktasında eyleme döktüğü bütün edimlerinin yönlendirici unsuru olarak işlev gören bir yardım türüdür. Mükellef olduğu alanlarda yaşadığı tereddütlere veya teşebbüs edeceği eylemlere en doğru seçimle mukabelede bulunması için gerçekleşen bu yönlendirme, mükellefin teklifle murad edilen nihai amaca ulaşması için çoğu zaman kaçınılmaz bir ihtiyaç halini alır. İnsanın eylemlerine, başarısını hedefleyen bir iradenin desteğinin eşlik ettiğini gösteren lütuf fiili, Tanrısal müdahalenin, insanın irade özgürlüğünü dikkate alan bir vasatta işlerlik kazandığını gösterir.

4. Lütfun Kaynakları

Lütfun kaynaklarıyla kast edilen, lütuf fiilinin kendilerinden sadır olduğu varlıklardır. Lütfun kaynakları konusunda Mu'tezile içinde genel bir görüş birliği olmakla birlikte detaylarda bir takım farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Genel olarak Allah ve O'nun dışındakiler şeklinde yapılan ayırdımından sonra, Allah'ın dışında olanlar da ikiye ayrılmıştır.⁵³ Kadı, failine göre yapılan bu tasnifi şöyle sıralar:

- 1- Allah'ın fiili olan lütuf
- 2- Mükellefin fiili olan lütuf
- 3- Allah ve mükellefin dışında olanın fiili olarak lütuf

Kaynağı itibariyle Allah'ın fiillerinin insanlar için lütuf olduğu konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Allah dışındakilerin fiillerinin lütuf olup olmadığı konusu tartışmalıdır.⁵⁴ Ebu Ali'ye göre, Allah'ın fiilleri dışında herhangi bir mükellefin fiilinin lütuf olduğu söylenemez. Onun bu konuda getirdiği temel argüman, kulluk ilişkisine dair varit olan tevhidî ilkedir: Allah Teâlâ sadece kullarına lütufta bulunmuştur, dolayısıyla lütuf hususunda başkasına değil sadece O'na yöneliş olur.⁵⁵

⁵³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 47; Bedevi, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 294.

⁵⁴ Ehl-i Sünnet, lütfun insana dayandırılmasını kabul etmez. Lütf hususunda tek tasarruf Allah'a aittir. Gölçük, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 315 vd.

⁵⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 48.

Şayet lütuf, Allah'tan başkasına da atfedilirse her korku ve ihtiyaç halinde Allah'a yönelmeye gerek kalmamış olur.⁵⁶

Öyle görünüyor ki Ebu Ali, lütfun faili olmayı, ubudiyete ait bir nitelik olarak kabul etmektedir. İnsanların lütuf hususundaki taleplerini Allah'tan başkasına arz etmeleri tevhit ilkesiyle çeliştiğine göre, lütfu sadece Allah'a hasretmek gerekir.

Kadı Abdülcebbar lütfun Allah'tan başkasının da fiili olabileceği düşüncesini benimsemiş ve hocasına itirazını, içinde cevabın olduğu iki soru ile dile getirmiştir.

1- *“Kişinin dini veya dünyevi bir hususta başkasına fayda vermesi mümkün olduğuna göre, başkasına lütuf olan şeyi yapmasına ne engel olabilir?”*

Kişinin, bir başkasını, mükellef olduğu hususlarda alet vs. ile imkân sahibi kılması mümkündür ve bu şekildeki bir yardım, temkin yerine geçer. Bunun aynısı lütuflar için de pekâlâ geçerli olabilir. Temkin ve yardım hususunda Allah'tan talepte bulunmak O'na yönelmenin iradiliğini geçersiz kılmadığı gibi, lütuflar da geçersiz kılmaz.⁵⁷ İbn Metteveyh bu maddede, fiilin diğer bir fiil üzerinde yapısı itibariyle bıraktığı etkiden hareketle insanın da lütfun faili olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünerek Kadı'ya destek verir.⁵⁸ Kadı'nın yönelttiği diğer soru şöyledir:

2- *“Onlar, kişinin fiillerinin başkası için mefsetet olabileceğini kabul ettiklerine göre başkası için maslahat olmasına ne engel olabilir? Kişinin sözleriyle, başkasını yükümlülüklerini yerine getirmeye sevk etmesi mümkün olduğuna göre fiiliyle lütuf olacak şekilde bunu yapmasına ne engel olabilir?”⁵⁹*

⁵⁶ Ebü'l-Mü'în en-Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara 2003, c. II, s. 328-329.

⁵⁷ Kadı bu argümanla temkin üzerinde sağlanmış olan görüş birliğini lütfu kıyas ederek sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. İnsanların birbirlerini aletler vs. ile imkân sahibi kıldığının bilinmesi onların aynı hususlar (temkin) için Allah'a yönelmelerine bir sakınca doğurmadığı gibi, insanların fiilleriyle başkasına lütufta bulunmaları da bunun (lütuf) için Allah'a yönelmelerine bir engel teşkil etmez. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 48.

⁵⁸ Mükellefin fiilinin başka bir fiili yönlendirmesi (dai) mümkün olduğu gibi başkasının fiilinin de bu ölçüde gerçekleşmesi imkânsız değildir. Dolayısıyla Allah'ın fiili, lütuf ve dai fonksiyonu icra ettiğine göre O'nun dışındakilerin fiillerinin de böyle olmasına bir engel yoktur. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 329.

⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 48. Bununla birlikte Kadı için fiillerinin başkasına lütuf olduğunu mutlak anlamda savunabileceğimiz yegâne fail Allah'tır.

Kadı açısından bu argüman yeterince açıktır. Başkasını, mükellefiyetlerini yapmamaya çağırarak suretiyle, mefset olarak kabul edilebilecek bir fiille sevk etmek ne kadar mümkün ise, mükellefiyetlerini yapmaya çağırarak suretiyle lütuf olarak kabul edilebilecek fiille sevk etmek de o kadar mümkündür. İbn Metteveyh, meseleyi bir örnekle izah eder. Ona göre Zeyd'in fiilinin Amr için mefset olması imkânsız olmadığına göre onun için lütuf olması da imkânsız değildir. Kaldı ki öğüt ve nasihatle taat yolunu seçen birçok insanın, bu öğüt ve nasihatlerin olmaması durumunda bu yolu (taat) seçmeyeceği bilinmektedir.⁶⁰ Aynı örneği getiren İbn Murtazâ da mükellefin fiilinin başkasına lütuf olması için herhangi bir engel görmemektedir.⁶¹

Ebu Haşim'e göre lütuf, Allah'ın fiili olabileceği gibi Allah'ın dışındaki de fiili olabilir.⁶² Ancak Allah'ın fiili olan lütuflarda dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar bulunur. Ona göre bu lütuflar idrak edilmelidir, iyi olmalıdır, vacip olmalıdır, tek vakitte olmalıdır ve temkin yönleriyle mümeyyiz olmalıdır.⁶³

Allah'ın fiili olan lütuf, tekliften önce, teklifle beraber ve tekliften sonra olmak üzere üç vakitte gerçekleşebilir.⁶⁴ Allah'ın, içinde kulun salâhının olduğunu bildiği her şeyi lütuf olarak gören Mu'tezile, teklife ilişkin alanların tamamını bu kapsamda değerlendirmiştir. Kudreti yaratmak, akli ikmal etmek, delilleri göstermek, mefsetten kaçınmayı ve salâha yönelmeyi sağlayacak aletlerin vs. tamamı lütuftur.⁶⁵ Teklif, peygamberlerin gönderilmesi, şeriatlerin

⁶⁰ Öğüt ve nasihatın başkası için lütuf olduğunun tespit edilmesi, nübüvvetin de iyi oluşunun illeti olarak görülmektedir. Peygamberlerin ümmetlerine teklife ilişkin hususlarda yaptıkları uyarıların lütuf olarak görülmesinin temelini oluşturan bu yaklaşım, fiilin davranışlar üzerindeki etkisine dikkat çekmesi yönüyle rasyonel, Allah'ın yardımını konu edinmesiyle ahlaki bir açıklamadır. İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 329.

⁶¹ Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *Kitabü'l-kalâid fî tashihil-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 107.

⁶² Neseî, *Tabıratü'l-edille*, c. II, s. 329.

⁶³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 49.

⁶⁴ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 520. Lütfun teklifle zamanlama itibarıyla ele alınması doğrudan vücubiyet konusuna girmektedir. Zira tekliften önce, sonra veya teklifle olmasına göre lütfun aldığı hüküm değişmektedir.

⁶⁵ Seyfüddîn Amîdî, *Ebkârü'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 2.baskı, Kahire 2004, c. II, s. 205.

konulması, hükümlerin tanzimi, doğru yola ulaşmak için yapılan uyarılar da ilahi lütuflardır.⁶⁶

Mükellefin kendi fiilinden olan lütuf kapsamına, ibadetler ve Allah'ı bilmeye (marifetullah) götüren düşünceler girer.⁶⁷ İbadetlerin vacip ve nafileler olarak lütuf olması *haber* ile sabit olur.⁶⁸ Marifetullah, akli vacibatları yapmada ve haramları terk etmedeki misyonu sebebiyle lütuf değeri kazanır.⁶⁹ Bu nedenle Kadı, Allah'ın birliğini ve adaletini bilmeyi, mükellefin fiilinden olan lütuf olarak kabul etmiştir.⁷⁰

Mükellefin fiilinden olan lütuf, genel anlamda zararı def etme anlamında kabul edilmiştir. Çünkü mükellef her ne zaman bu fiili yapsa vacibi yapmaya daha yakın olur ve o sayede karşılaşacağı zarardan kurtulmuş olur. Allah'ın fiilinden olduğunda ise illeti kaldırma anlamında işlev görür.

Allah'ın ve mükellefin fiilinin dışında olan lütfu gelince, bu, üçüncü şahıslar için geçerli olan lütuftur. Yani mükellefte başka mükellefler için lütuf olmasıdır. Temkin şeklinde de görülen bu lütuf, mükellefin başka bir mükellefe sağladığı imkâna kıyas edilmiştir.⁷¹ Burada teklif, lütfun gerçekleşmesine bağlıdır. Şayet fail bunu yerine getirirse, mükellef, lütuf olan fiilden sorumlu tutulur. Bunu yerine getirmediği zaman, bu sebeple ondan teklif kaldırılır.⁷² Bu lütufta aranan temel şart, meydana geldiğinde lütuf olduğunu bilmeye imkân verecek bir zaman ve niteliği haiz olmasıdır.⁷³

⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 49.

⁶⁷ Bu yönüyle lütuf, ibadetlerle ilişkisine göre vacip, mendup, müstehab olarak da tasnif edilebilir. Cübbâiler, vacipte olan lütfun vücubiyet konumunda olması, nafilde olan lütfun da nafile konumunda olması gerektiği hususunda farklı düşünmemektedirler. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 50; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, c. II, s. 205.

⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 46-47.

⁶⁹ İbni Emir el-Hac, *el-Kâmil fî usûli'd-dîn*, tahk.: Cemal Abdunnasır Abdü'l-Mun'im, Dârüs-Selâm, Kahire 2010, c. II, s. 760. Allah'ı bilmeye sevk eden düşünme lütuf olduğu gibi, bu bilginin kendisi de bireysel ve sosyal sorumluluklarımızı ifa etmede muharrik unsur oluşuyla lütuf değeri kazanır. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İFV Yayınları, 7.baskı, s. 317.

⁷⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, s. 93.

⁷¹ Aişe Yusuf Mennâî, *Usûlü'l-akâdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar 1992, s. 299.

⁷² İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 331.

⁷³ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. II, s. 721; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 50.

5. Lütfun Sıhhat Şartları

Baştan ifade etmek gerekirse, lütuf sayılan şeyin mevcut olması gerekir. Zira olmayan şeyin çağrıda bulunma ve sakındırma işlevi görmesi mümkün değildir. Lütfu dair bütün hükümler, bu şartın yerine gelmesine bağlıdır.⁷⁴ Lütfu konu olan fiilin varlığını kabul ettiğimize göre lütfun sıhhat şartlarına geçebiliriz.

5.1. Lütfun Daha Önce Gelmesi (*Takaddüm*)

Lütuf ile onu takip eden fiil arasındaki zamansal ilişki çeşitli tartışmalarla ele alınan bir konudur. Lütfun, lütuf olduğu fiile *bir vakit* (وقتا واحدا) takaddüm etmesi gerektiği konusunda Mu'tezile içinde herhangi bir fikir ayrılığı mevcut değildir.⁷⁵ Lütfun, fiilin oluşu esnasında mevcut olmadığına dair oluşan Mu'tezili kanaat, zaten var olanın var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayacağı şeklindeki genel bir mantık ilkesine dayanır.⁷⁶

Fiilin mevcudiyetinden önce lütfun gelmesi gerektiği düşüncesi, Kadı'yı lütuftan sonra mükellefin bu lütfun sonucunu göreceği bir zamana kadar yaşamının te'hir edilmesi gerektiği kanaatine var-dırmıştır. Bu bağlamda Kadı, Allah'ın namaz kılan mükellefi, namazdan sonra itaat veya isyan etmeye imkân bulacağı bir vakte kadar bırakması gerektiğine kanaat getirmiştir. Zira namaz bir lütuf fiilidir ve o namazın kişiyi namazdan sonraki iyi fiillere yaklaştırmaya ve kötü olan fiillerden uzaklaştırmaya motive etmesi beklenir. Bu şekilde mükellef, yapmak ve terk etmek arasında bir tercihte bulunma imkânına kavuşur.

5.2. Lütfun İyi (*Hasen*) Olması

Kadı Abdülcebbar'a göre hasen (iyi), yapılmasıyla yerginin hak edilmediği fiildir.⁷⁷ Allah'ın bütün fiilleri, Mu'tezile'nin adalet tanımında da belirtildiği üzere iyidir ve O, kötülük yapmaktan münezzehtir.⁷⁸ Allah'ın fiilleri, değer bakımından nötr kabul edilen mübah

⁷⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 343.

⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 94; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 351; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I, s. 193.

⁷⁶ Mevcut olan, var olmak için nasıl ki kudrete ve kendisiyle bir şeyin mümkün olduğu başka bir şeye ihtiyaç duymuyorsa, bunun gibi lütfu da ihtiyaç duymaz. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 92.

⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI/I, s. 29; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 91.

⁷⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 66.

kategorisine girmez.⁷⁹ Çünkü Allah'ın başkası için yarar ifade etmeyen fiillerde bulunması düşünülemez. O, yararlanmaktan beridir ve fiilleriyle mutlak anlamda yararlandırma gayesi güder.⁸⁰ Dolayısıyla Allah, fiillerini tafaddul ve ihsan olarak icra ettirir.⁸¹ İnsanların fiillerine gelince, iyi oluşu bakımından bazı yönlerden Allah'ın fiillerinden ayrışır. İnsanların yararlanmak ve yakın ya da uzak vadede kendisinden bir zararı gidermek için gerçekleştirdikleri iyi fiiller, Allah için söz konusu edilemez.⁸² Bu nedenle Allah'ın yaptığı lütufların iyi oluşu, yalnızca başkası için tahakkuk eder.⁸³

Lütuf ile iyi fiil, aldıkları artı nitelikler bakımından aynı konumda bulunur. Bu nedenle Kadı için, başkasına ulaştırılması gereken yararın (iyi) örneği lütuftur.⁸⁴ Kadı'ya göre lütuf fiili mutlaka iyi olmalıdır.⁸⁵ Kendisiyle yerginin (zem) hak edildiği bir fiilin lütuf olduğu iddia edilemez.⁸⁶ Lütfun Allah'ın ya da kişinin fiili olması onun iyi olmasına engel değildir.⁸⁷

5.3. Temkin

254 | db

Lütuf ile temkin (imkân) arasındaki ilişkinin, lütufla kudret arasındaki ilişki paralelinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte lütuf bazen temkinle aynı bağlamda, bazen de farklı bağlamlarda kullanılmaktadır.

Sadece iyiye değil, kötü fiile de imkân sağlayan temkin, bizatihi müspet veya menfi bir değerlendirme konusu olmaz, işlerlik kazandığı fiile yönelik olarak bu değeri kazanır.⁸⁸ Temkini bu açıdan, kudretin fiile dönüşmesini sağlayan aletler olarak anlamak mümkündür. Kadı, temkini kendisi olmadan fiilin gerçekleşmediği şey olarak kabul etmiştir.⁸⁹ Lütfu ise, kendisi olmadan mükellefin fiili seçmediği şey olarak görmüştür.⁹⁰ Buna göre lütuf, fiilin gerçekleş-

⁷⁹ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 327.

⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 105-107.

⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VI/I, s. 47.

⁸² Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, 107, 110.

⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 110.

⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VIII, s. 166.

⁸⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 33-34, 49.

⁸⁶ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 206.

⁸⁷ "Lütfun şartlarından biri iyi olmasıdır. Allah'tan veya kişiden gerçekleşen bir fiildeki bu durum açıktır." İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 344.

⁸⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 515.

⁸⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 236; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 328.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 328.

mesinin zorunlu şartı olan temkinin sağladığı güçten yararlanarak mükellefi iyi olanı seçmeye yönlendirir. Temkin bu yönüyle amacı gerçekleştiren araç konumundadır.⁹¹ Lütfun, mükellefin taate imkân bulması düşüncesi çevresinde dönen bir anlam olarak anlaşılmasının sebebi budur.⁹²

Kadı, lütfun temkin mesabesinde görülmesini şartlı olarak kabul etmiş, lütuf verilmeyen kimseyi, zait bir temkine ihtiyaç duymayan kimse konumunda görmüştür.⁹³ Başka bir ifadeyle kendisine lütfedilmeyen kimse için söylenebilecek en doğru şey, ihtiyaç duyduğu şeyi yapmak için fazladan temkine gereksinim duymadığıdır.

Kadı, temkin ile lütfu, teklifin gerektirdiği zorunlu şartlar olmak bakımından aynı parantezde görmekle birlikte,⁹⁴ ikisi arasında temel bir fark görmektedir. Temkin, eylemi yapmaya da yapmama ya da güç yetirebilmektir.⁹⁵ Mükellif, mükellefin teklif bağlamındaki engellerini kaldırmadığında mükellef ma'zur sayılır.⁹⁶ Oysa lütuf böyle değildir. Lütuf daha dar kapsamlıdır ve onda sadece iyi olana yönelik bir yönlendirme vardır. Allah'ın kötü olana yönlendirmesi kötülük yaptığı anlamına gelir ki böyle bir şey O'nun hakkında düşünülemez.⁹⁷ Önemli bir ayırım da Allah'ın fiile dair iradesinin lütuf ile temkinde, delillendirme bağlamında farklılaşmasıdır. Allah, lütuf fiilini yaptığında, mükelleften onu yapmasını istediğine dair bir delil izhar eder. Bu yönüyle teklife benzer. Ancak temkinde onu istediğine dair bir delil sunma zorunluluğu yoktur.⁹⁸

5.4. İhtiyar

Lütuf tanımında da belirtildiği üzere, lütfu konu olan fiilin en temel özelliği, ilcâ (zorlama) sınırına varmayan bir seçimi esas almasıdır.⁹⁹ Kadı, mükellefe seçim hakkını tanımayan Mücbire'yi bu tutumları sebebiyle muhatap olarak kabul etmemiş ve onlarla tar-

⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 159.

⁹² Abdülcebbar, *Muhtasâr fi usûli'd-dîn*, s. 259.

⁹³ Kendisine lütuf verilmeyen kimsenin teklifinin iyi olduğunu ifade bağlamında belirttiği üzere, teklifin iyiliğinde lütuf temkine bağlı olarak zorunlu bir unsur kabul edilmiştir. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 82.

⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XI, s. 424.

⁹⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 183.

⁹⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 382.

⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 183.

⁹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 145.

⁹⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 33.

tışmayı gereksiz görmüştü.¹⁰⁰ Kadı'nın bu konudaki kanaati açıktır. Kişinin ihtiyarını tehdit eden bütün baskı türleri lütfun sıhhatini zedeler.¹⁰¹

Bu çerçevede Kadı, *mûcid* ve *muhdis* olsa bile herhangi bir eylemi yapmaktan engellenen (*memnu'*) kimsede lütfun gerçekleşmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰² *Men'* kavramını, kişinin bir şeyi seçmesine engel olan şey olarak açıklayan Kadı, engeli sonuç fiil için değil bu fiilin ortaya çıkmasını sağlayan aracı fiil için kullanmış; aracı fiilin engellenmesiyle sonuç fiilin de engellenmiş olacağını hükme bağlamıştır.¹⁰³

5.5. Bilgi

Lütfun sıhhat şartlarından biri de, mükellefin lütfu, maltufu (lütfedilen) ve ikisi arasındaki ilgiyi bilmesidir.¹⁰⁴ Kadı'ya göre mükellefin lütfu dair bilgisi, esasen teklifin iyi oluş şartıdır.¹⁰⁵ Mükellefin yükümlü tutulduğu şeye dair tafsili ya da icmali bir bilgiye sahip olmaması, teklifin geçersiz olmasına neden olur. Zira yükümlü olduğu ile yükümlü olmadığı şey arasındaki ayırımı, bu bilgi sayesinde yapabilir.¹⁰⁶ Kadı, yükümlülüklerin ayırımına imkân tanınması sebebiyle bilgiyi temkin konumunda görür.

Lütfun şartlarından biri olarak kabul edilen diğer bir husus da lütfun objesinin idrak (algı) edilmesidir.¹⁰⁷ Ebu Haşim'in ileri sürdüğü bu görüşe göre idrak edilemeyen bir şey, kişi için lütfu değeri taşımaz.¹⁰⁸ İdrakin bilgi konusunda işlenmesinin sebebi, onun bilgilendirme yolu olarak kabul edilmesidir.¹⁰⁹ Duyu araçlarının idrak (algı) merkezine ulaştırdığı izlenimlerin, zihinsel süreçlerden sonra bilgi halini alması,¹¹⁰ idrakin bir bilgi türü olarak anlaşılmasını sağlamıştır.¹¹¹

¹⁰⁰ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 520; Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 28.

¹⁰¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 121; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 345.

¹⁰² Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 28.

¹⁰³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 158.

¹⁰⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 345.

¹⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XV, s. 70.

¹⁰⁶ Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. II, s. 718; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. I, s. 11-12; Subhi, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, s. 67.

¹⁰⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 353.

¹⁰⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 353.

¹⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, s. 52.

¹¹⁰ Abdülcebbar, *el-Muğni*, IV, s. 52.

¹¹¹ Hayati Hökekleli, "İdrak", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 477-478.

5.6. İrtibat (Taalluk)

İki şey arasındaki ilişkiyi ifade eden taalluk kavramını bilgi kuramında çok yönlü olarak kullanan Kadı,¹¹² burada lütuf ile mal-tuf/lütfedilen arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır.

6. Lütufta Vücubiyet Problemi

Mu'tezile, Allah'ın fiillerini adalet ilkesinin gereği olarak hakîm sıfatına bağlı kalarak değerlendirir.¹¹³ Adalet ve hikmetinin gereği olarak, Allah kötü olanı asla irade etmez ve yapmaz. Yaptığı her şey iyidir. Bütün fiilleri bir gayeye matuftur, gayesiz amelde bulunmak abestir ve böyle bir şey Allah için düşünülemez.¹¹⁴ Dolayısıyla onlar Allah'ın bütün fiillerini, bir hikmet ve gayeye matuf olarak yaptığında hem fikirdirler.¹¹⁵

İlahi fiillerin yaratılmasına taalluk eden hikmetin illetinin “yarar” olduğu konusunda Mu'tezile'de fikir ayrılığı bulunmamaktadır.¹¹⁶ Yarar illeti, yararlanmayı değil yararlandırmayı esas alır.¹¹⁷ Allah yararlanmaktan veya yararı temin için zararı gidermekten beridir.¹¹⁸ Buna göre salah ve yarardan başka fiili olmayan Allah'ın, hikmetin gereği olarak kullarının yararını gözetmesi gerekir.¹¹⁹ Yaratmada mükelleflerden birine ibret veya maslahat olacak bir şeyin olmaması abestir.¹²⁰ Dolayısıyla Allah'ın, insanların yararlanacağı fiillerde bulunması vaciptir.¹²¹

Bağdat Mu'tezilesi, adalet tanımında içkin olan Allah'ın fiillerinin iyi olduğu, kendisine vacip olanı ihlal etmediği, kullarının fay-

¹¹² İbrahim Aslan, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 43.

¹¹³ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 512; Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, tash: Ferid Cuyûm ts, s. 400.

¹¹⁴ Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh eş-Şeyh Müfid, *Evâilî'l-makâlât*, tahk.: İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413, s. 58; Abrahamov, “Akılcılığın Temelleri”, s. 146.

¹¹⁵ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 77, 156; Hikmetin sembolik örneklerinden biri sivrisineğin yaratılmasıdır. Sivrisineğin kanatlarında sağduyulu düşünenler için derin hikmetler vardır. Cahiz, *Kitâbü'l-hayevan*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahız, 1965, c. I, s. 209.

¹¹⁶ Abdülcebbar, el-Muğnî, c. XIII, s. 162-163; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 174; Kadı Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 114; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. I, s. 317.

¹¹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 121; Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 400.

¹¹⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 108.

¹¹⁹ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 150.

¹²⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 107.

¹²¹ Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, s. 48.

dasına olan şeyleri yapması gerektiği şeklindeki yargıdan, katı bir *vücûb alellah* (Allah için zorunlu oluş) düşüncesine ulaşmıştır.¹²² Bağdat Mu'tezilileri, "mucip illet"i "yarar" olan "vücûb alellah" düşüncesini, sadece insanla sınırlandırmamış ve bütün âlemi kuşatan bir zorunluluk fikrine ulaşmışlardır.¹²³ İnsan söz konusu olduğunda, en iyiyi (aslah) yaratmanın dini ve dünyevi alanları kapsadığına kani olan Bağdatlılar;¹²⁴ âlem söz konusu olduğunda, insan için en iyi olan düşüncesinden "yaratılan için en iyi olan" düşüncesine ulaşarak Allah'ın yaratmasını, yaratılan şeyin yararına tabi kılmışlardır.¹²⁵ Daha sonra Gazalî'de ifadesini bulan ve dünyamızın "mümkün en iyi dünya" olduğu yönündeki düşüncenin muhtemel etkileycileri olarak gösterilen Bağdat Mu'tezilesine,¹²⁶ birçok kesimden yoğun eleştiri gelmiştir. *Ashâbü'l-Aslah* olarak nitelenmelerine sebep olan¹²⁷ görüşleri sebebiyle, ekole yönelik en şiddetli eleştiriler Ehl-i Sünnet tarafından yapılırsa da en sistemli eleştirilerin Basra Mu'tezilesi tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı geleceğin takipçileri olmak bakımından Basra Mu'tezilesinin tespitleri, rasyonel temellendirme şartları dikkate alındığında daha derinliklidir.

258 | db

Vücubiyet konusundaki tartışmalarda Mu'tezile içinde anılmaya değer diğer bir kesimi Bısr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve onların bağluları oluşturmaktadır. Bısr, Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmişti. İnsanlar için en iyiyi yaratmanın vacip olduğuna inanan Bağdat ekolüne karşı Bısr, en iyiyi yaratmanın O'nun için vacip olamayacağını, en iyi ve yararlı olanı (aslah) yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunuyordu.¹²⁸ Lütfun vücubiyetini reddetmeleri nedeniyle *Ashâbü'l-Lütuf* olarak anılan Bısr ve bağluları¹²⁹ bu açıdan Ehl-i Sünnet ile gerekçeleri farklı da olsa aynı tarafta yer almıştır.

¹²² İbrahim Yusuf, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, s. 294.

¹²³ Emin, *Dühâ'l-İslâm*, c. III, s. 45.

¹²⁴ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 41; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

¹²⁵ Ömer Türker, "İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı, 17, 2007, s. 4, ss: 1-24.

¹²⁶ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çev.: Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 89-90.

¹²⁷ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 198; Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

¹²⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûl'l-hamse*, s. 520.

¹²⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 191.

Ca'fer b. Harb, vucubiyet konusunda, Kadı'nın tespitiyle, "vasat bir görüş" belirtmiştir.¹³⁰ Tartışmaya sevap faktörü ile katılan Ca'fer, kişinin alacağı sevaba göre vucubiyetin değişebileceğini, lütufsuz koşulların daha büyük bir sevabı ilzam edeceğinin bilinmesi durumunda Allah için vucubiyetten bahsedilemeyeceğini kabul eder.¹³¹

Vucubiyet problemine dair yaptığımız açıklamalar iki temel eğilim ve bu eğilimlere belli ölçülerde yakın duran yaklaşımların mevcut olduğunu göstermiştir. Temel eğilimleri, her ne sebeple olursa olsun vucubiyeti kabul etmeyen Ehl-i Sünnet'ten Eş'ariler ile bunu katı bir şekilde savunan çoğunluğunu Bağdat Mu'tezilesinin oluşturduğu Aslah taraftarları belirlemiştir. Bunların yanında, gerekçeleri farklı olmakla birlikte vucubiyeti şartlı olarak kabul eden Basra Mu'tezilesi, Ca'fer b. Harb ve önceliği Zeydiye'nin aldığı Şia bulunmaktadır. Bu çerçevede Bısr, Eş'arilere yakın görünürken Mâtürîdiler Mu'tezileye yakın görünmektedirler.

Vucubiyet problemi bağlamında ele aldığımız hususlar, lütfun vucubiyetiyle ilgili tartışmaların zeminini oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle vucubiyet problemi, aslında kelami ekollerin lütfun vucubiyetine dair düşüncelerinin temel bulunduğu bir alan olmuştur. Allah için vucup niteliği taşıyan eylemlerin, son tahlilde insanın yararına dönük yardımlar ve lütuflarla ilişkili olması, lütuf olarak belirginleştirilen yararın çerçevesi, mahiyeti ve miktarına dönük tartışmalara sahne olmuştur. Bu açıdan objesi yardım olan ve hikmetle nedenli kıldığımız 'yarar'ın Bağdat Mu'tezilesindeki ağırlıklı ismi, "aslah" olurken, Basra Mu'tezilesinde, "lütuf" ve yakın anlamda gördükleri "maslahat" ve "salah" gibi kavramlar olmuştur. Buna göre vucubiyet problemi ile aslında lütfun vucubiyetini ve Kelami ekollerin bunun için belirledikleri temel kriterleri görmüş olmaktadır.

7. Vucubiyeti Delillendirme Problemi

Mu'tezile içinde lütfun vucubiyetini delillendirme konusunda üç farklı eğilim olduğunu söyleyebiliriz.

¹³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28.

¹³¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28; Yahya b. Murtaza, *Kalâid*, s. 105.

7.1. Aslah İlkesi

Mu'tezile'nin vucubiyet düşüncesini dayandırdığı adalet ilkesi, Allah'ın fiillerinin hikmet üzere olduğu, hikmetin rasyonel karşılığının da yarar olduğu tezine dayanır.

Yararın kavramsal karşılığı salah'tır. Kadı'ya göre, aynı anlama gelen yarar veya salah kavramları Allah için kullanılamaz.¹³² Aslah ise, en yararlı ve faydalı olan anlamına gelir. Mu'tezile içinde Allah'ın salahı yapması gerektiği ile ilgili önemli bir ihtilaf bulunmaktadır.¹³³ Tartışma, aslahın Allah için zorunlu görülüp görülemeceği hususundadır. Dolayısıyla aslahın vacip olduğu görüşünü Mu'tezile'nin tamamına atfetmek mümkün değildir.¹³⁴ Bu genelleme, ancak dini konular için doğru olabilir.¹³⁵

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki en önemli tartışma konularından biri olarak gösterilen aslah konusunun problem teşkil eden yönü, şu soruyla belirginleştirilebilir. İnsanların yararına dönük fiillerde bulunmayı Allah için vacip görmenin illeti nedir? Ya da Kadı'dan hareketle söyleyecek olursak, lütfun Allah için vacip olmasının illeti nedir?¹³⁶ Bu sorulara verilecek cevap, Mu'tezile'nin vacip kavramına yüklediği anlamla doğrudan ilgilidir. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ihtilafın daha iyi anlaşılabilmesi için onların Allah'ın fiilleriyle ona dayanak kıldıkları vacip kavramına dair görüşlerine göz atmamız gerekir.

Mu'tezileye göre Allah'ın bütün fiilleri iyi olmakla birlikte temelde iki kısımda değerlendirilebilir.

- a- İyiliği üzerine zait bir niteliği olmayan fiiller. Bu fiillerin örneği, hak edilen ikâptır.
- b- İyiliği üzerine zait bir niteliği olan fiiller. Bunlar da ikiye ayrılır:

ba- Yapılmasıyla övgünün hak edildiği ancak yapılmamasıyla yerginin hak edilmediği fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması

¹³² Kadı'ya göre salah ve yarar, aynı anlamı ifade eden iki terimdir. Bu nedenle yarar olarak bilinen her şey salah, salah olarak bilinen her şey de yararadır. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 50.

¹³³ Şehristani, *el-Milel ve'n-nihel*, c. I, s. 57.

¹³⁴ Abdülcebbar, *el-Münye*, s. 113.

¹³⁵ Râvî, *Sevretü'l-akl*, Dariü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat 1986, s. 274.

¹³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 30.

(*ibtidâü'l-halk*) ve teklifin başlamasıdır (*ibtidâü't-teklîf*). Bunlar genel anlamda tafaddul kapsamına girer.

bb- Yapılmamasıyla yerginin hak edildiği fiiller. Bunun örneği vacip fiillerdir.¹³⁷

Basra Mu'tezile'sinin anlayışına göre şekillenen bu tasnifteki tafaddul kategorisini Bağdat Mu'tezilesi hesaba katmaz. Onlara göre Allah'ın bütün fiilleri vaciptir ve ayrıca bir tafaddul kategorisine gerek yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi hususlar insanlara dönük yarar içermesi sebebiyle vaciptir.

Vücubiyetin alanını Allah'ın bütün fiillerini kuşatacak şekilde genişleten Bağdat Mu'tezilesi ve bunu ilk defa ciddi bir şekilde ortaya atan Nazzâm'ın¹³⁸ aslah anlayışları, *vücûb alallah* düşüncesi bağlamında önemli problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Nazzâm'a göre Allah'ın sahip olduğu lütfun bir sınırı yoktur. O'nun yaptığı lütuftan daha iyisi (aslah) de yoktur. Ancak O'nun katında yaptığı lütfun benzerleri ve her benzerin de bir benzeri vardır.¹³⁹ Nazzâm buradan; "Allah yapmış olduğundan aslahını yapmaya kadirdir" veya "yapmış olduğundan daha düşük olanı yapmaya kadirdir" denilemeyeceği görüşüne varmıştır.¹⁴⁰ Çünkü düşük olanı yapmak eksiklik ve Allah için eksiklikten söz edilemez. Aynı şekilde daha iyi olana kadir de denilemez, zira buna kadir olduğu halde yapmaması cimrilik olur. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, bu konuda Nazzâm gibi düşünür. Ona göre de Allah aslahı yapmaya kadir olmakla vasıflandırılmaz. Şayet buna kadir olsaydı, yapması gerekirdi. Allah'ı aslahı terk etmekten alıkoyan şey, yaptığında zatı itibarıyla her şeyin en iyisini yapması ve kullarını yaratmaya sevk eden hikmet olan yararlandırma prensibidir.¹⁴¹ Ancak Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın kudretini aslah ile sınırlandırmamıştır. Nazzâm'ın yaptığı gibi ilahi kudreti eksiklik ve cimrilik (*buhl*) gerekçeleriyle sınırlandırmayan Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın acz ile nitelendirilmemesi için benzerini veya daha aşağısını yapmaya kadir olmakla vasıflandırılabilirliğini düşünmüştür.¹⁴²

¹³⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 65; Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 326.

¹³⁸ Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 102.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

¹⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. II, s. 249.

Dolayısıyla her ikisi de Allah'ın kulları için yapması vacip olan lütfun aslah şeklinde olması gerektiği konusunda hemfikir olmakla birlikte, Ebu'l-Hüzeyl, ilahi kudreti zedelememe endişesiyle, dilediği şekilde yaratma tasarrufunda bulunabileceğini kabul eder.

Eş'arîler, özellikle Nazzâm'ın vardığı sonuçlar üzerinden önemli eleştirilerde bulunmuşlardır. Kudretin sınırlandırılması problemine odaklanan eleştirilere¹⁴³ Nazzâm'ın nasıl karşılık verdiği merak edilmektedir. Hiç şüphesiz Nazzâm'ı aslah düşüncesine ve Allah'ın kudretini sınırlandırmaya sevk eden husus, onun aşırı tenzihçi tutumudur. Hayyât'ın (ö. 300/913 ?) bu konuda verdiği bilgiler açıklayıcıdır. Hayyât'a göre Nazzâm'ın temel gayesi, Allah'ın zulüm ile ve cennet ehlini cehenneme sokmak ile tavsif edilebileceğine dair düşüncenin aksini ortaya koymaktır.¹⁴⁴ Ona göre, yaptıkları ibadetlere karşı mü'minlerin cennette ebedi kalacakları düşüncesinin aksini Allah için düşünmek zulümdür ve zulüm bir sıfat olarak Allah'a atfedilemez. Nazzâm'a göre zulüm ve yalan sadece afete uğrayan bir cisim tarafından gerçekleşir. Allah'a bu iki niteliğin atfedilmesi O'nun afetle vasıflanması anlamına gelir. Zira bir şeye kadir olan dan o şeyin gerçekleşmesi imkânsız değildir. Gerçekleşmesi de Allah'ın afetle tavsif edilmesine delil olur.¹⁴⁵

262 | db

Nazzâm'ı böyle düşünmeye sevk eden, onun Allah'ın bütün fiillerinin kemâl olduğuna dair kanaatiydi. Tenzih bağlamında problemi ele alan Nazzâm'a göre, mademki Allah kemâlden başka bir şey yapmıyor, O'nun kötülere kadir olduğunu söylemenin de bir anlamı yoktur. İlahi fiillerin takip etmiş olduğu kanunun çerçevesini, kemal niteliği belirler.¹⁴⁶ O halde adil olan Allah, cennet ehlini cennete cehenneme ehlini de cehenneme koyar. Dolayısıyla *haber* geldikten sonra Allah'ın bunun zıddına kadir olduğu sözü, anlamsızdır. Nazzâm esas itibarıyla Allah'ın *muhtar*, her şeyi yapmaya veya terk etmeye kadir¹⁴⁷ olduğunu düşünmekle birlikte fikirleri, muhalifleri tarafından ilahi kudreti aciz bıraktığı şeklinde anlaşılmıştır.

¹⁴³ Abdulkahir Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 264.

¹⁴⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 26.

¹⁴⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27.

¹⁴⁶ Abdu'l-Hadî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, Kahire 1989, s. 92.

¹⁴⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 24-25.

Nazzâm bu görüşüyle, din ve dünya işlerinde aslahı yapmayı Allah için vacip gören Bağdat Mu'tezilesine yakın durmuştur. Aslahı hikmet ve tedbire en uygun olarak anlayan¹⁴⁸ Bağdat Mu'tezilesine göre, Allah'ın aslahtan daha düşük bir şeyi yapması cimri ve zalim olmakla tavsif edilmesine sebep olur.¹⁴⁹ Şayet aslahı yaparsa vacibi yerine getirmiş olur.¹⁵⁰ Her şeyi olabilecek en güzel şekilde (aslah) yarattığı için yaratmasında eksiklik veya fazlalık bulunmaz.¹⁵¹ İçinde Bağdat Mu'tezilesinden Belhî (ö. 319/931)¹⁵² ve Basra Mu'tezilesinden Esvârî (Ö. 240/854) ve Cahız'ın da bulunduğu kelimacılar,¹⁵³ bunun dışında ilk yaratmayı zorunlu ve hikmetin gerektirdiği bir fiil olarak kabul etmiştir.¹⁵⁴ Zira âlemin yaratılması, teklifin gerçekleşmesi için¹⁵⁵ teklifin gerçekleşmesi de Allah'ın bilinmesi için zorunludur.¹⁵⁶

Mu'tezile içinde aslahın vücubiyetine ilk tepkiyi verenlerin *As-habu'l-Lütuf* olduğu söylenebilir. Lütfun Allah için vacip olmadığına kani oldukları için bu ismi alan Bısr b. el-Mu'temir ve bağlılarına göre, aslahın Allah'a vacip olduğu söylenemez. Allah'ın takdir ettiği salahın bir sonu ve sınırı olmadığı için böyle bir şey imkânsızdır.¹⁵⁷

Basra Mu'tezilesinin vücubiyet konusundaki görüşleri, mevzuya hak ettiği değeri veren Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın eğilimleri doğrultusunda şekillenmiştir. Onlar vücubiyeti sadece teklifle sınırlandırdılar. Yani teklif, tabiatı itibariyle neyi gerekli kılıyorsa, sadece onun vacip olduğu söylenebilir.¹⁵⁸ Dolayısıyla âlemin yaratılması veya teklifin başlaması tafaddül olup vacip kategorisine girmez. Vücubiyetin illeti; teklifin gereği olan temkin, lütuf, hak edene se-

¹⁴⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitabü't-temhîd li kavâidî't-tevhîd*, tahk.: Hasan Ahmed, Bederşin 1986, s. 339, 11. Dpn; Abdüsettar Râvî, *Sevretü'l-akl*, s. 274.

¹⁴⁹ Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder*, s. 324.

¹⁵⁰ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 57.

¹⁵¹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 129.

¹⁵² Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin aslahın dini alanla sınırlandırılmayacağına dair düşüncesi için bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72; Abdulkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firâk*, tahk.: Mahmud Muhyiddin Abdül-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire ts., s. 194.

¹⁵³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, c. I, s. 246.

¹⁵⁴ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, tahk.: Muhammed Yusuf, Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950, s. 288.

¹⁵⁵ Mennâî, *Usûlü'l-akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 292.

¹⁵⁶ Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 295.

¹⁵⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, c. I, s. 313; Belhî, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-islâmiyyîn*, s. 72.

¹⁵⁸ Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 133; Yahya el-Murtazâ, *Kalâid*, s. 105.

vabın verilmesi, elemlere karşılık olarak bedel (ivaz) verilmesi gibi hususlardır.¹⁵⁹

7.2. Sevap İlkesi

Lütfun Allah için vacip görülmesine illet olarak gösterilen bir diğer prensip de sevap miktarıdır. Ca'fer bin Harb'e atıfla meşhur olan bu düşünceye göre, kişinin iman hususunda yaptığı şeylerde lütuf olmaması durumunda, göreceği meşakkatin fazlalığı sebebiyle alacağı sevap daha çok olur. Böyle bir durumda lütuf vacip olmaz. Ne zaman ki mükellefin lütuf olmadan istenen fiili yapmayacağı bilirse o durumda lütuf vacip olur.¹⁶⁰

Ca'fer b. Harb'in bu düşünceden döndüğü rivayet edilse de¹⁶¹ Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın lütfun vücubiyeti bağlamında sevap faktörüne ilgi duydukları görülmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın vasat bir görüş olarak tespit ettiği sevap faktörünün, lütfun vücubiyetiyle ilgisini daha iyi anlamak için problemin genel yapısına yakından bakmamız gerekir.

264 | db

Lütfun vücubiyeti için sevap miktarını ölçü kabul etmek, temelde lütfun dini alanla sınırlı olduğunu kabul etmek demektir. Lütfun dini alanla sınırlandırılması ise vücubiyeti, kişinin mükellef tutulduğu şeyle ilişkisine göre anlamayı gerektirir. Mükellefin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getirmesi mümkün ise, onun için lütfun vacip olduğunu düşünmek teklifin temel ilkesiyle çelişir. Zira teklifle amaçlanan, kişinin en yüksek sevap derecesine ulaşmasıdır.¹⁶² Lütufsuz bir teklifin, kişinin daha fazla meşakkat çekmesine bağlı olarak, daha fazla sevap kazanmasına imkân tanınması, prensip olarak kabul edilmesi gereken bir husustur.¹⁶³ Kişinin lütuf olmadan yükümlülüklerini yerine getiremeyeceğinin anlaşılması durumunda ise, sevap miktarı dikkate alınmaksızın ona lütuf verilmesi vaciptir. Zira yükümlülüklerini yerine getirmesi o lütfu bağlıdır.

7.3. Lütuf İlkesi

Basra Mu'tezilileri, vücubiyetin illeti olarak aslah ilkesini mutlak anlamıyla öne süren Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini kabul

¹⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 65.

¹⁶⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28; Yahya el-Murtaza, *Kalâid*, s. 105.

¹⁶¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 28.

¹⁶² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 160.

¹⁶³ Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, c. II, s. 329.

etmediler ve aslahı, dünyevi alanı dışarıda bırakacak şekilde yorumladılar.¹⁶⁴ Kadı'ya göre aslah, dini alanla sınırlıdır.¹⁶⁵ Kadı dini konudaki aslahı, *mükellefi yükümlü olduğu aklî vacibatı yerine getirmeye yakın kılan şeyin yapılması*” olarak tarif eder.¹⁶⁶ Kadı'nın tarifinin, lütfu ifade ettiği görülmektedir. Kadı'ya göre, Allah için vucubiyet arz eden dini alandır ve bunun kavramsal karşılığı da lütuftur.¹⁶⁷ Dolayısıyla dini alana, diğer ifadesiyle teklife ilişkin hususlarda aslahı, Basralıların tercihiyle lütfu yapmak dışında bir şey Allah için vacip görülemez. Buna göre vucubiyetin illeti, teklifin bulunduğu konuda kişi için lütfu olmasıdır.¹⁶⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere, teklifin bizatihi kendisi vacip değildir. Allah Teâlâ tafaddul olarak teklifi başlatmış, teklifin yürürlüğe girmesinden sonra insana dair fiillerini bizatihi kendisi kayıt altına almıştır. Allah'ın teklifi gözeterek fiillerini sınırlandırma bağlayıcılığına girmesi, Mu'tezili metafiziğin lütfu bağlamındaki vaciplik isnadının gerekçesini oluşturur.¹⁶⁹

Lütfun vucubiyetinin teklif esas alınarak kabul edilmesi,¹⁷⁰ Mu'tezili düşüncenin adalet ilkesine bağlı olarak ulaşılan tabii bir sonuçtur. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın lütfun vacip oluşunu nasıl temellendirdiği, Mu'tezile'nin ahlaki kaygıları bağlamında nerede konumlandığı merakadır.

Lütfun Allah için vacip görülmesinin illeti olarak teklifin nasıl bir bağlam içinde anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmalar bulunmaktadır. Kadı ile hocaları arasında geçen tartışma daha çok örnekler üzerinden yürütülmektedir. Ebu Ali bin Hallâd, (ö. IV. yüzyıl h. X. m.) Ebu Abdullah el-Basrî ve Ebu Haşim arasında geçen tartış-

¹⁶⁴ Râzî, *el-Muhassâl*, s. 201; Basra Mu'tezilesinin bu bağlamda Allah için zorunlu gördüğü hususlar: temkin, lütuflar, hak edene sevap verilmesi, eylemlere ivaz verilmesidir. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 653; Kadî Nâsirüddîn el-Beydâvî, *Tavâli'ül-envâr min metâli'ül inzâr*, tahk.: Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991, s. 203.

¹⁶⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 360; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 66.

¹⁶⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 72.

¹⁶⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, s. 35; karşı., Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 288; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, s. 70; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, c. I, s. 95.

¹⁶⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 30; Lütfu cildinin muhakkukunun da ifade ettiği gibi, lütfu aslahı mukabil olarak kullanılmıştır. Zira Allah'ın fiilleri aslahı değil, lütfu uygun olarak gerçekleşir. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 22.

¹⁶⁹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 65; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI/1, s. 47.

¹⁷⁰ Aklî ve şer'î bir sorumluluk yüklediğinde lütfun gerekliliğine anlam veren teklif, yok hükmündedir. Muhammed Ali Ebu Reyyan, *Kitabü't-temhîd, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1990, s. 189.*

mada, konuyu dağıtmamak için, Kadı'nın da tercih ettiği görüş olan Ebu Haşim'in getirdiği örneğe bakmak yeterli olacaktır.

Ebu Haşim'in getirdiği örnek şöyledir: *“Başkasını yemeğe davet eden bir davetçinin amacı, davetine icabet edilmesidir. Davetçi yumuşak davranıp başa kakmadığında, davetine icabetin tercih edileceğini bildiği halde bunu yapmazsa, yemeğin yenmesini engelleyici konumda olur. Dolayısıyla, fîli seçmesini sağlayacak şeye mani olmak, teklif ettiği ve istediği o fîlin kendisine mani olmak gibidir. Bu nedenle Allah'ın, kişinin kendisiyle inanmayacağı şeyi yapması kötü olup sayesinde iman ettiği şeyi yapması vacip olmalıdır.”*¹⁷¹

Ebû Haşim'in getirdiği örnek, lütfu merkeze almakla birlikte onu da çevreleyerek, teklifin düşünsel evrenini belirleyen bir çerçeve sunmaktadır. Ebu Haşim'in getirdiği davet örneği; amaç, araç, yöntem, yöntemin niteliğini belirleme, sınırlılıklar ve sonuç yargıdan oluşmaktadır. Buna göre amaç, yemek yedirmek; araç, yemek daveti; yöntem, yumuşak davranmak; yöntemin niteliğini belirleyen enstrüman, bilgi; sınırlılıklar, davet edilenin tercih edebilen olması; sonuç yargı da gerekliliktir.

Ebu Haşim'in örneğini teklif bağlamında düşündüğümüzde, amaç yararlandırmaktır. Bunun maslahat veya sevap derecesine ulaşmasını sağlamak şeklinde ifade edilmesi aynı amacın başka versiyonlarını verir. Araç, tekliftir. Teklifin dışında bu amaca ulaşma imkânı yoktur. Metot, yumuşak davranmaktır (lütf). Lütf, davete icabete güçlü bir gerekçe oluşturur. Lütufsuzluk, çoğu zaman icabetin en büyük engelleyenidir. Mükellef bununla, kendisine yapılan teklifin hangi niyetle cari olduğunu görebilir. Metodun niteliğini belirleyen enstrüman, ilahi bilgidir. Hangi koşullarda teklife olumlu yanıt verileceğini belirleyen ilahi bilginin edindiği veriler, en başta metodun seyrine yön vermede işlevsel olacaktır. Sınırlılık, mükellefin seçme özgürlüğüyle donatılmış olmasıdır. Seçme özgürlüğü, mükellefin davete icabet etmeye veya etmemeye, koşulları gözeterek karar vermesine imkân veren en büyük yetisidir. Bu yetiyi dikkate almak, bir taraftan davet sahibinin davetinde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına mani olur, diğer taraftan amacın gerçekleşmesi için zorunlu olarak nazarı itibara alacağı bir faktör olur.

¹⁷¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 155; Aynı örneğin farklı versiyonları için bkz., Abdülcebbar, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, s. 521; Yahya el Murtazâ, *el-Kalâid*, s. 105; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 362; Abdülcebbar, *Muhtasâr fî usûli'd-dîn*, s. 259.

Sonuç yargı da vacip oluşturmaktadır. Mademki mükellif kendisi için yararlandırmak gibi bir amaç belirlemiştir, bu amacın gereğine göre davranması ahlaki bir görev telakki edilir. Görev edinen kendisi olduğu için, vacip oluş da temelde O'nun kendisi için belirlediği bir sınırlılığı ifade eder, yoksa harici bir görevlendirmeden bahsedilemez.

Kadı Abdülcebbar, lütuf merkezli teklif unsurlarını içeren yapısı nedeniyle, Ebu Haşim'in örneğini doğru bir örnek olarak kabul etmektedir.¹⁷² Bununla birlikte teklif sahibi (Allah) için vacip oluşun anlamı üzerindeki belirsizliklerin kaldırılması önem arz etmektedir. Bunun için vacip oluş yönünü ifade eden, 'icabeti sağlayıcı pozitif ortamı temin etme'nin, başka bir ifadeyle, 'engelleyici konumda olmaktan çıkma'nın Allah açısından ne anlama geldiğinin belirtilmesi zorunludur.

Vacip oluş yönünü ifade etmede belirleyici olan ve daha önce de değindiğimiz, men' kavramının anlam evrenidir. Kadı'ya göre men', "kişinin seçimde bulunmasını sağlayan şeyi yapmamaktır. Bunu sağlayan şeye mani olmak, seçtiği şeye mani gibidir."¹⁷³ Dolayısıyla mani' olmanın anlamı, fiilin nihai aşaması olan hudustan değil, fiilin hudusuna zemin oluşturan 'sağlayıcılar' aşamasından başlar. Ebu Haşim'in örneğini esas alarak ifade ettiğimizde, sadece kapıyı kapalı tutmak değil, yemek davetine icabetin tercih edilmesini sağlayacak yumuşaklığı göstermemek de mani' hükmünü haiz olduğundan bundan sakınmak gerekir.¹⁷⁴ Allah tekliften vazgeçmediği sürece -ki böyle bir şey sadece insanlar için geçerli olabilir- bunun gereği olarak lütufta bulunması gerekir.¹⁷⁵

Mükellefin teklife ancak lütufla olumlu yanıt vereceğinin bilindiği durumlarda lütfu esirgemek, mükellefin amacıyla çeliştiğini gösterir.¹⁷⁶ Dolayısıyla lütuf, ilahi hikmetin bir gereği olarak vaciptir. Kadı'ya göre şayet lütuf Allah için vacip olmasaydı, bunu mükellefe vacip kılması da iyi olmazdı. O halde vucubiyet biri mükellefe (Allah) diğeri de mükellefe (insan) taalluk eden iki yönlü bir yü-

¹⁷² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 157.

¹⁷³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 158.

¹⁷⁴ Kadı bu çerçevede lütfu temkinine benzetir. Temkin olmadığında mükellefin amaçlanan fiillere girilmesi mümkün olmadığı gibi, çoğu durumlarda lütuf da böyledir. Özellikle mükellefin lütuf olmadan teklife olumlu yaklaşmayacağını bilindiği durumlarda lütufu esirgemek, amaç esas alındığında teklifi yok hükmüne koyar. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 158; İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, c. II, s. 361.

¹⁷⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 159.

¹⁷⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 159; Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. II, s. 719.

kümlülüğü ilzam eder. Mükellefin yükümlülüğü, zararı kendinden uzaklaştırması; mükellifin yükümlülüğü de teklife ilişkin hususlarda zarar bağlamındaki şeyleri ondan gidermesidir.¹⁷⁷ Kadı burada lütfu, azabı dikkate alarak zarar ile ilişkilendirmektedir. Ona göre lütufta bulunulmazsa kişi mükellef olduğu şeyi seçmeyecek, bunu seçmediğinde de azabı hak edecektir. Bu da dini bir hususta zararı gidermekle eşdeğerdir. O halde seçimi gerçekleştirmesini sağlayacak lütufta bulunmak Allah için vaciptir.¹⁷⁸

8. Lütfun Nas İle İspatı

Buraya kadar, lütfun varlığına ve vücubiyetine dair ele alınan konularda kelamın kuramsal/akli yapısı esas alınmıştı. Burada ise Kadı'nın Kur'ân'dan delillerle, lütfu ve vücubiyeti nasıl ispatladığı gösterilecektir. Kelamın önemli bir kaynağı olarak sem' ile istidlalde bulunmak, Kadı Abdülcebbar için lütfu teorisine dair geliştirdiği bütün fikirlerin iddia olmaktan çıkıp ispat edileceği bir alan oluşturmaktadır. Şimdi, Kadı'nın delil olarak getirdiği ayetlere bakabiliriz.

“Allah'ın üzerinizdeki lütfu (fadl) ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, şeytana uyardınız.”¹⁷⁹

Ayet, pek çok insanın Allah'ın fazlı ve rahmeti sayesinde şeytana uymadığını, aksi halde uyacağını ifade etmektedir. Kadı'ya göre buradaki fazl ve rahmet hali, lütfun muadili bir anlamı ifade eder.¹⁸⁰ Ayette geçen “illa” (لا) istisna edatı, mükellefler içinde bazılarının lütfu ihtiyacı duymayacağını kanıtıdır. Yani Allah'ın rahmeti olmasa bile, az sayıdaki bazı insanların şeytana tabi olmayabileceğini ifade etmektedir.¹⁸¹ Kadı'ya göre ayetin zahiri, şayet fazl ve rahmet olmasaydı, insanların şeytana mutlaka uyacağını delili olarak görülemez. Bilakis ayetin, hallerinden her hâlükârda isyan edeceği bilinen kişileri gösterdiği ifade edilebilir. Bu sayede onlar günahahtan dönmüşlerdir. Fazl ve rahmet burada lütfu konumundadır.¹⁸²

¹⁷⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 163.

¹⁷⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 164.

¹⁷⁹ Nisâ, 4/83.

¹⁸⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 183.

¹⁸¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸² Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, c. I. s. 200; Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIII, s. 184.

Peki, bu ayet lütfun vücubiyetine delil gösterilebilir mi? Kadı'ya göre ayet, lütfun vacip olduğuna delil gösterilemez, sadece Allah'ın lütufta bulunduğu delil olabilir. Buna göre ayetin zahiri, mükellefler içinde şeytana uyacakların olduğunu, Allah'ın da lütf ile onların şeytana tabi olmamalarına gerekçe teşkil edecek şeyi yaptığını göstermektedir.¹⁸³ Kadı bu durumu şöyle ifade eder:

*Allah Teâlâ, fazlı ve rahmetiyle, insanları helâke ve felakete sürükleyen şeytana tabi olmaktan uzaklaşacağı şeyi yaptığında, (bu durum) anlam yönüyle, O'nun tarafından meydana gelen bütün fiillerin, bu anlamı içkin olduğunu ve O'nun da bunu yaptığını gösterir.*¹⁸⁴ Kadı'nın 'bu anlam' dediği şey, Allah'ın teklife ilişkin bütün hususlarda lütufta bulunduğu düşüncesidir.¹⁸⁵ Buna karşı, *Ashab-ı lütf*, Allah'ın insanlar için gerekli bütün lütufları yaptığı düşüncesini reddetmiş ve aşağıdaki ayeti delil getirmişlerdir:

*"Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık. Evlerinin kapılarını ve üzerine yaslanacakları koltukları da (hep gümüşten yapardık). Ve onları zinetlere boğardık."*¹⁸⁶

db | 269

Onların bu ayet bağlamındaki temel iddiaları şudur: Allah'ın makdurunda, yaptığında, kâfirlerin iman edeceği ve şeytana tabi olmaktan vazgeçecekleri lütuflar vardır, ancak bunu yapmamıştır. Çünkü ayetten anlaşılacağı üzere, Allah onların 'imanda tek bir ümmet' (أمة واحدة في الإيمان) olmalarını istememiştir.¹⁸⁷ Ancak Kadı'ya göre onlar ayeti yanlış anlamışlardır. Çünkü Allah, zikrettiği şeyleri yapmayarak insanların 'küfürde bir ümmet' (أمة واحدة في الكفر) olmalarını istememiştir. Kadı, bunu şöyle yorumlar: *"Bu, Allah'ın onu yapmadığına ve tersi olan lütfu yaptığına hükmettiğimiz mefseddettir."*¹⁸⁸ Ayetin zahiri, Allah'ın, insanların inkâr edecekleri ve ifsat olacakları

¹⁸³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

¹⁸⁵ Kadı'yı bu açıklamayı yapmaya sevk eden, kendisine yöneltilen bir sorudur. Bkz., Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 184.

¹⁸⁶ Zuhurf, 43/33-34.

¹⁸⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

¹⁸⁸ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 185.

şeyi yapmadığını göstermektedir.¹⁸⁹ Kadı'nın bu çerçevede delil olarak getirdiği bir ayet de şöyledir:

*“Eğer Allah rızkı kullarına bol bol verseydi, mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O dilediğini belli bir ölçüye göre indiriyor. Şüphesiz ki O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür.”*¹⁹⁰

Ayet, bir taraftan Allah'ın rızkı insanları ifsat etmeden, ıslah olacakları bir miktarda verdiğini gösterirken, diğer taraftan böyle bir tasarrufa gitmesini gerektiren illeti de ilahi bilgiyle açıklamaktadır. “O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür” ifadesi, Allah'ın mükelleflerin hallerinden haberdar olduğunu, onların verecekleri tepkilerin ezelden malum olduğunu ve bu bilginin, onlara verilen rızkın oranında yönlendirici olduğunu gösterir. Kadı buradan hareketle, “Allah'ın mükellefe dair tedbirinin bu çerçevede olması gerekir” yargısına varır.¹⁹¹ Ona göre ayet aynı zamanda, *ashab-ı lütuf*'un ‘Allah yaptığı takdirde, kâfirlerin çoğunun iman edeceği şeyi yapmamıştır’ şeklindeki kanaatlerini de çürütmektedir.¹⁹² Kadı'nın bu düşüncesine delil olarak getirdiği ayet şöyledir:

*“Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları, âyetlerimizi anlamaktan uzak tutacağım. Onlar ki, bütün âyetlerimizi görseler de onlara iman etmezler. Doğru yolu görseler de o yolu tutup gitmezler. Eğer sapıklık yolunu görürlerse tutar onu izlerler. Çünkü onlar âyetlerimizi inkâr etmeyi âdet edinmişler ve onlardan hep gafil olagelmışlerdir.”*¹⁹³

Onların ayetlerden uzaklaştırılmalarının sebebi, Allah'ın ayetleri kendilerine gösterilse bile bunun bir fayda vermeyeceğinin, onların hiçbir şeyle iman etmeyeceklerinin ve hiçbir şekilde doğru yola gelmeyeceklerinin bilinmesidir. Ayet aynı zamanda, şayet bunların bazısının, sayesinde iman edeceği bir şey olsaydı Allah'ın bunu göstereceğine ve onları haktan uzaklaştırmayacağına da delildir.¹⁹⁴

Aşağıdaki ayet Allah'ın, ‘sayesinde insanların iman etmeyeceği şey’i yapmadığını göstermektedir:

¹⁸⁹ Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut ts., s. 378.

¹⁹⁰ Şurâ, 42/27.

¹⁹¹ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

¹⁹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

¹⁹³ A'raf, 7/146.

¹⁹⁴ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 186.

*“Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de kendileriyle konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah'ın diledikleri hariç, yine de inanacak değillerdi, fakat çokları bunu bilmezler.”*¹⁹⁵

Bu ayet de gösteriyor ki, Allah eğer yapsaydı, insanların iman etmeyecekleri şeyi yapmamıştır. Başka bir ifadeyle, şayet bununla ve diğerleriyle iman edecek olsalardı Allah kuşkusuz yapardı.

Lütfun vacip olmadığını iddia edenler, ayette geçen “Allah'ın diledikleri hariç” ifadesinden yola çıkarak, Allah Teâlâ bu istisna ile onların iman etmelerini sağlayacak fiilleri dilemeyi irade etmiştir. Bu da onların iman etmelerini sağlayacak şeyi yaratmanın Allah için vacip olmadığını gösterir sonucuna varmışlardır. Ancak Kadı, böyle bir sonucun ayetin bağlamıyla çeliştiği kanaatindedir. Ona göre ayetin, bağlamıyla çelişmeyecek şekilde yorumlanması, ilcâ konusunda üstatlarının (şuyûhuna) verdiği bilgilerin esas alınmasıyla mümkündür.¹⁹⁶ Kadı, ayeti ilcâ bağlamında şu şekilde değerlendirir:

*“Allah Teâlâ, seçimlerini (esas alacak) bir vecih üzere lütfu olsaydı, onlar için bunu yapacağını beyan etmiştir. Ancak, onların baskı/yükleme (haml) ve zorlamayı (ilcâ) dilemek dışında hiçbir şeyle iman etmeyeceklerini bilmektedir. Böyle bir şey sayesinde iman etmek, teklifin zevalini gerektirdiği ve onu istihkak yönü üzere sevap almaktan mahrum ettiği için gerçekleşmez”*¹⁹⁷

Görüldüğü gibi Kadı için “dileme” ifadesi, mükelleflerin iman etmelerini sağlayacak şeyin baskı ve zorlama ile yapılma ihtimaline vurgu yapmaktadır. Ancak böyle bir zorlama gerçekleşmez. Zira teklifi geçersiz kılmaktadır.¹⁹⁸

Başka bir ayet de şöyledir: *“O'na bir melek indirilmeli değil miydi?” dediler. Eğer bir melek indirseydik, iş bitirilmiş olurdu, sonra kendilerine hiç göz açtırılmazdı. Eğer biz Peygamberi, bir melek yapsaydık, onu yine de bir adam şeklinde yapardık...”*¹⁹⁹ Bu ayet de gös-

¹⁹⁵ En'am, 6/111.

¹⁹⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 120 vd.

¹⁹⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 187.

¹⁹⁸ “Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması, fayda sağlamaz.” En'am, 6/158. Ayet imana zorlanmış olan kimsenin bu imandan fayda görmeyeceğini göstermektedir.

¹⁹⁹ En'am, 6/8-9.

teriyor ki Allah Teâla, mükellef oldukları hususta kullarının salaha ulaşmaları ekseninde tedbir almaktadır. İnkâr edenler, meleklerin inmesi şartıyla inanabileceklerini söylerken Allah Teâlâ, böyle bir durumun onlar için fesat olacağını, zira şimdi kabul etmedikleri gibi daha sonra da kabul etmeyeceklerini beyan etmektedir. Dolayısıyla ayet, inandıkları takdirde Allah'ın onların taleplerini yerine getireceğine dair bir delildir.²⁰⁰

Kadı'nın bu bağlamda delil getirdiği bir ayet de şöyledir: “Görüyorlar mı her yıl bir veya iki kez fitneye tutulduklarını? Yine de tövbe etmiyor, ibret almıyorlar.”²⁰¹ Kadı'ya göre, ayette açıkça görüldüğü üzere Allah, mükellefleri maslahatları (tövbe ve ibret) için sınamaktadır.²⁰² Ancak bu sınamanın çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanmasını sağlayan yine insanın takındığı tutum ve davranışlardır.²⁰³

Aşağıdaki ayet, inkâr edenlerin tutumlarının Allah'ın ezeli ilminde malum olduğuna işaret etmektedir:

272 | db

“Andolsun ki, sen, kitap verilmiş olanlara her türlü delili de getirsen yine senin kiblene uymazlar...”²⁰⁴ Kadı'ya göre Hz. Peygambere teselli bağlamında gelen bu ayet, onun gönderildiği insanlar içinde, hallerinden, hiçbir şekilde inanmayacak olanların bulunduğu bilindiğini ifade etmektedir.²⁰⁵ Aynı çerçevede değerlendirilebilecek bir ayet de şöyledir:

“Oğlana gelince, anne-babası mü'min kimselerdi. Onun bunları azgınlık ve küfür ile sarmasından korktuk.”²⁰⁶ Ayet, anne babanın küfre düşme ihtimali sebebiyle çocuğun canının alındığını beyan etmekte, dolayısıyla ebeveynin maslahatının gözetildiğini göstermektedir.²⁰⁷ Başka bir ayet de şöyledir:

“Sen bundan önce, ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı.”²⁰⁸ Ayet, Hz. Peygam-

²⁰⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰¹ Tevbe, 9/126.

²⁰² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰³ Fikret Gedikli, “Kur'an'a Göre İnsanın İyilik ve Kötülük Karşısındaki Tavrı”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2017, Vol 4, Issue 3, s. 431.

²⁰⁴ Bakara, 2/145.

²⁰⁵ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 188.

²⁰⁶ Kehf, 18/48.

²⁰⁷ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XIII, s. 189.

²⁰⁸ Ankebût, 29/48.

berin insanların şüpheye düşmemeleri için okuma ve yazmadan sakındırıldığını ifade etmektedir.²⁰⁹ Aşağıdaki ayet de aynı bağlamda değerlendirilebilir:

*“Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen, gerçeği kavramayan sağır ve dilsizlerdir. Eğer Allah onlarda hayır olduğunu bilseydi, kendilerine gerçeği işittirirdi. Oysa eğer gerçeği işittirse bile yine burun kıvrarak yüz çevirirlerdi.”*²¹⁰ Burada da ayet, Allah böyle insanların kabul edeceklerini bilseydi, onlara işittireceğini ifade etmektedir. Oysa Allah onların kabul etmeyeceklerini bilmektedir.²¹¹

*“Allah’ın size karşı fazlı ve rahmeti olmasaydı, içinizden hiçbiri asla temize çıkamazdı; fakat Allah, dilediğini temize çıkarır. Allah her şeyi işiten, her şeyi bilendir.”*²¹²

Lütfun varlığını sarih şekilde ifade eden bu ayet de insanların Allah’ın fazlı ve rahmeti sayesinde tezkiyeyi seçtiklerini ifade etmektedir. Ancak Kadı’ya göre ayetle kast edilen temkin değildir. Çünkü temkin olmadan fiil gerçekleşmez. O halde kast edilen, Allah’ın lütfu ve yardımı (maûnet) olmasaydı, hiç kimsenin tezkiye olmayacağıdır.²¹³

Sonuç

Mu'tezile, Allah'tan insana yönelik olarak gerçekleşen yardımın, insanın irade özgürlüğünü merkeze alan bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğine vurgu yapmış, bu bağlamda lütf teorisini geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak Mu'tezile, farklı ontolojik yapıda olmalarına karşın Allah ile insan arasındaki ilişkinin ahlaki bir nitelik taşıdığına dikkat çekmiştir. Mu'tezile'nin adalet tanımında içkin olan ve Allah'ın bütün fiillerinin iyi, doğru ve hikmetli olduğunu ifade eden düşünce, lütf teorisine dayanak teşkil etmektedir. Lütf teorisi, adalet ilkesine bağlı olarak Allah ve insan ile ilgili iki hususun göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Birincisi, insana yönelik eylemleri ahlaki nitelik taşıyan bir varlık olarak Allah'ın,

²⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 189.

²¹⁰ Enfâl, 22-23.

²¹¹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 190. Aynı bağlamda gelen başka bir ayet de şöyledir: *“Biz onlara acıyıp da başlarındaki sıkıntıyı açsaydık, yine azgınlıklarında bocalamaya devam ederlerdi.”* Mü'minun, 23/75. Bu ayette de Allah onlara acımamakta ve onlardan sıkıntıyı kaldırmamaktadır, zira böyle yapsa bile onların azgınlıklarına devam edeceklerini bilmektedir.

²¹² Nur, 27/21.

²¹³ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XIII, s. 189.

teklifle yükümlü kıldığı insana yardım eden, ona teklifin şartlarını olumlu tepki verecek şekilde hazırlayan konumda olduğunun kabul edilmesidir. İkincisi insanın, yükümlülüğün anlam bulmasının temel koşulu olan ahlaki eylemlerde bulunma niteliğini haiz olması, bunun gereği olarak irade, kudret ve bilgi gibi yetilere sahip olarak görülmesidir. Bu durum doğal olarak Mu'tezile'yi Allah'ın insana yönelik yaptığı yardımını, onun temel niteliklerini ihlal etmeden gerçekleştirdiği düşüncesine ulaştırmıştır. Lütuf kavramı, Mu'tezile açısından Allah'a ve insana dair böyle bir yaklaşımın taşıyıcısı olmuştur.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kadı, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, tahk.: Hadr Muhammed Nebha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2012. (14 cilt)
- _____, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâil fî't-tevhîd ve'l-adl*, tahk.: Muhammed Ammare, Dârü's-Şürûk, 2. baskı, Kahire 1988.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahk.: M. Adnan Zerzûr, Dârü't-Türâs, Kahire h.1185, C. 1-2.
- _____, *Şerhu usûli'l-hamse*, tahk.: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, 3. baskı, Kahire 1996.
- _____, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut ts.
- Abrahamov, Binyamin, Akılcılığın Temelleri", *Kelam Araştırmaları*, Çev. Fethi Kerim Kazanç, 1: 2 (2003), s.137-154.
- Ahmed, Mahmud Kamil, *Mefhûmü'l-Adl*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, Beyrut 1983.
- Amîdî, Seyfüddîn, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 2.baskı, Kahire 2004, II.
- Aslan, İbrahim, *Kadı Abdülcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Askerî, Ebu Hilâl, *Arap Dili'nde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, Ter. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2009.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFV Yayınları. 7.baskı.
- Bağdadî, Abdulkahir, *Usûli'd-dîn*, tahk.: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- _____, *el-Fark beyne'l-firâk*, tahk.: Mahmud Muhyiddin Abdü'l-Hamîd, Mektebetü'd-Dârü't-Türâs, Kahire ts.
- Bedevisi, Abdurrahman *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Darü'l-İlmi li'l-Âlemiyyîn, Beyrut 1997.
- Belhî, Ebu'l-Kâsim Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (*Fadlu'l-i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* içinde), neşr: Fuad Seyyid, Dârü't-Tûnisîyye li'n-Neşr, Tunus ts., s. 61-119.
- Beydâvî, Kadî Nâsirüddîn, *Tavâli'ül-envâr min metâli'il inzâr*, tahk.: Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991.
- Cahiz, *Kitâbü'l-hayevan*, tahk.: Abdüsselam Muhammed Harun, 2.baskı, Mektebetü'l-Cahiz, 1965, I.
- Carullah, Zühdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1974,
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Rüküddin Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitâbu'l-irşâd*, tahk.: Muhammed Yusuf, Abdulmun'im Abdulhamîd, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Deniz, Gürbüz, "İlahî Mânâ ve İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkileri", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 75-100.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., 2.baskı, Ankara 2012.
- Duğaym, Semih, *Felsefeti'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 3.baskı, Beyrut 1992.
- Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Tarihü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1990.
- Emin, Ahmed, *Düha'l- İslâm*, Mektebetü'n-Nahda, 7.baskı, Kahire, 2001, C. 3.
- Ebü Rîde, Abdu'l-Hadî, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, Kahire 1989.
- Eş'arî, Ebu'l Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, C. 1-2.
- Ess, Josef Van, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, vol, 9, s. 6327-6325.
- Evkuran, Mehmet, *Ahlak, Hakikat ve Kimlik*, Araştırma Yay., Ankara 2013.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara 1998.
- Gedikli, Fikret, "Kur'an'a Göre İnsanın İyilik ve Kötülük Karşısındaki Tavrı", *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2017, Vol 4, Issue 3, s. 428-434.
- Gimaret, Daniel, "Mu'tazıla", *The Encyclopedia of İslâm (New Edition)* Leiden-New York, E. J. Brill 1993. Vol. 7, s. 783-793.
- Gölcük, Şerafeddin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV, 1997 Ankara.
- Güler, İlhami, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2010.
- _____, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu", *İslâmî Araştırmalar*, C. 5, sayı: 3, 1991, s. 194-207.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l-akîde ile's-savra*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1988, I.
- Hayyât, Abdurrahîm bin Muhammed, *Kitâbü'l-intisâr*, tahk.: Dr. Nîberg, Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 2. baskı, Beyrut 1993.
- Hökekleli, Hayati, "İdrak", *DİA*, 2000, İstanbul C. 21, s. 477-478.
- Hume, David, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979.
- İbn Hazm, Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endülüsi ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nahl*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Dârü'l Cîl, 2. baskı, Beyrut 1996, C. III.
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben, Matbaatü'l-Katolikkiye, Beyrut 1962, C. 1.
- _____, *el-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben & Daniel Gimaret, Darü'l-Meşriq, Beyrut 1981, C. 2.
- İbn Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist*, tahk.: Rza Teceddüd, Tahran 1971.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara ts.
- McDermott, Martin J., *The Tehology of al-shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrut 1986.
- Mennâî, Aîşe Yusuf, *Usûlü'l-akîdeti'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye*, Dârü's-Sakâfe, Katar 1992.
- Meşkûr, Cevâd, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Çev. M. Söylemez-M. Ümit-C. Hakyetmez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, İnsan Yay., Çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.
- Murtazâ, Ali bin Hüseyin el-Musevî Şerif el- (v.436.), *eş-Şafi fi'l-imâme*, tahk.: Abdü'z-Zehrâî el-Hüseynî, Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1986, I-IV.
- _____, *Emâlî*, Neşr. Ahmed Tacî el-Cemâlî-M. Emin el-Hancı, Matbaatü's-Saade, Mısır 1907, C. 1.
- Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitabü'l-kalâid fi tashihi'l-akâid*, tahk.: A. Nasrî Nadir, Dârü'l-Meşriq, Beyrut 1985.

- Nesefî, Ebû'l-Mü'în, *Tabıratü'l-edille*, tahk.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİBY., Ankara 2003, C. 2.
- _____, *Kitabü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, tahk.: Hasan Ahmed, Bedersin, 1986.
- Onat, Hasan, "Şii İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, C. XXXII, (1992) s. 94, s. 89-110.
- Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Rahbar, Daud, *God of Justice*, Leiden, E.J.Brill, 1960.
- Râvî, Abdü's-Settâr, *el-Akl ve'l-hürriyye*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1980.
- _____, *Sevretü'l-Akl*, Darü's-Şuûn 2.baskı, Bağdat 1986.
- Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-âliye*, tahk.: Ahmet Hicâzî, Dar'ül-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987, C. 3.
- _____, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, AÜİFY, 1978.
- Routledge, MahaElkaisi -Frimuth, *God and Humans in Islâmic Thought, 'Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali'*, New York 2006.
- Subhi, Ahmed Mahmud, *Felsefetü'l-ahlâkiyye*, fi'l-Fikri'l-İslâmî, Darü'l-Meârif, Kahire, 2002.
- _____, *fi İlmi'l-keîâm (el-Mu'tezile)*, Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 5. baskı, Beyrut 1985, C. 1.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, Dârü'l Ma'rife, Beyrut 3.baskı, 1993.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Nu'man Ebî Abdillâh, *Evâilü'l-makâlât*, tahk.: İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temerü'l-Âlemî, H. 1413.
- Taftazanî, Sa'düddîn, *Şerhü'l-makâsid*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, 2.baskı, C. 4, Beyrut 1998.
- Tûsî, Nasreddîn, *Tecrîdi'l-Akâid*, tahk.: Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dârü'l-Ma'rifetü'l-Camiyye, İskenderiye 1996.
- Türker, Ömer, "İlahi Fiillerin Nedenliliği ve Gazzalî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı, 17, 2007, ss: 1-24.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Birleşik Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul 1996.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Barnes&Noble, seC. imp., New York 1965.
- Yusuf, Hanım İbrahim, *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1993.

