

## İlâhî Teklifin Bir Gereği Olan Lütfun Temel Niteliği: Kâdî Abdülcebbar'ın Aslah Yorumu

*The Basic Attribute of Lutf as a Requirement of Divine Offer:  
Qadî 'Abd al-Jabbar's Interpretation of Aslah*

Dündar AKICI 

Doktora | PhD

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Istanbul University, Institute of Social Sciences

İstanbul, Türkiye

dnrkc@gmail.com | 0000-0001-7764-7900

### Makale Bilgileri | Article Information

**Makale Türü:** Araştırma Makale

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 22.11.2024

**Kabul Tarihi | Accepted:** 24.12.2024

**Yayın Tarihi | Published:** 31.12.2024

**Yayın Sezonu | Season:** Aralık / December

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

**Plagiarism:** The paper has been reviewed by at least two referees and scanned via software.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Katkı Oranı | Contribution Rate:** D.A. %100

**Lisans | Copyright:** CC BY-NC 4.0

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. Bu çalışma Marmara Üniversitesi'nde Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında 14.05.2018 tarihinde tamamlanan "Kâdî Abdülcebbar'da Aslah Teorisi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Ethical Statement:** Ethical principles were followed during the preparation of this study. This study is based on the master's thesis entitled "Aslah Theory in Kâdî Abd al-Jabbar", which was completed on 14.05.2018 under the supervision of Prof. Dr. Hülya Alper at Marmara University.

**Çıkar Çatışması:** Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Declaration of Interests:** The author(s) have no conflicts of interest to declare.

**Finansman:** Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

**Funding:** No funds, grants, or other support was received.

**Atf | Citation:** Akıcı, D., (2024). İlâhî teklifin bir gereği olan lütfun temel niteliği: Kâdî Abdülcebbar'ın aslah yorumu. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 25(55), 270-290.

<https://doi.org/10.70854/sobbiad.1589721>

### Abstract

In the first years of Islamic thought, accepting the mind as a decisive reference by Mu‘tazila, prepare the ground for a number of differences at the point of solving the problems that arise in time. Moreover, these differences are not only between Mu‘tazila and the other theological schools but also appeared in the Mu‘tazila school. Of course, one of these differences it is the problem of aslah which means that it is imperative for God to create the best and most useful thing as the requirement of divine justice. The problem of aslah is in a close relation with the idea of justice which is the basic character of the divine acts and the other hand in a close connection with the thought of “wujüb ‘alallah” which imposes a certain necessity on God. The acceptance of all divine acts as fair and therefore good, requires that everything was created to be good and useful. Thus, it is based on the fact that divine acts have a moral character. Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (d. 415/1025) who is accepted as the basic reference for the principles of Mu‘tazilī thought tradition, he also had the opportunity to know the basic differences in the Mu‘tazilī school about the problem of aslah. Because of he was evaluating the views of the scholars who lived before him, his comments about aslah are very important. In this study will be used the meanings of aslah and explain Qāḍī ‘Abd al-Jabbār’s thought about aslah in the context of related concepts.

**Keywords:** Kalam, Mu‘tazila, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Obligation of God, Lutf, Aslah.

### Öz

İslâm düşüncesinin teşekkül ettiği ilk yıllarda, aklın Mu‘tezile ekolü tarafından belirleyici bir referans olarak kabul edilmesi, zamanla ortaya çıkan kelâmî problemleri çözmeye noktasında birtakım farklılıklara zemin oluşturmuştur. Bu farklılıklar sadece diğer kelâmî ekollerle sınırlı kalmayıp Mu‘tezile ekolü içinde de kendini göstermiştir. Bu hususlardan biri de ilâhî adâletin gereği olarak en iyi ve en faydalı olanı yaratmanın Allah Teâlâ’ya zorunlu olduğunu ifade eden aslah görüşüdür. Aslah kavramı bir yönüyle ilâhî fiillerin temel niteliği olan adâlet sıfatıyla, diğer yönüyle ise ilâhî zâta birtakım zorunluluklar yükleyen vücüb ‘alallah düşüncesiyle yakın ilişki içerisinde. Buna göre bütün ilâhî fiillerin âdil ve dolayısıyla hasen olduğu şeklindeki kabul, yaratılan her şeyin iyi ve faydalı olmasını gerektirmektedir. Böylece Mu‘tezile, ilâhî fiillerin ahlâkî bir karaktere sahip olduğunu temellendirmiş olmaktadır. Bu noktada Mu‘tezilî düşünce geleneğinin ilke ve esaslarına ulaşmada temel referans olarak kabul edilen Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), içerisinde yetiştiği ekolün aslah konusundaki farklılıklarını ayrıntılarıyla bilme imkânına sahip olmuştur. Dolayısıyla kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini toplu bir şekilde ele alıp yorumlaması yönüyle onun aslahla ilişkin değerlendirmeleri oldukça önem taşımaktadır. Çalışmamızın amacı, aslah kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını tesbit etmenin ötesinde Kâdî Abdülcebbar’ın aslah yorumunu teklif ve lütuf kavramlarıyla olan ilişkisi çerçevesinde sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Mu‘tezile, Kâdî Abdülcebbar, Vücüb ‘alallah, Lütuf, Aslah.

### Giriş

Mu‘tezile ekolünde vücüb ‘alallah kapsamında değerlendirilen ve terk edilmesi ilâhî adâletle bağdaşmayan vücüb fiillerden biri Allah’ın kulları için en iyi olanı yaratmasını ifade eden aslahtır. Bu bağlamda kendisinden önce Bağdat Mu‘tezilesi tarafından katı bir anlayışla savunulan aslah fikrine karşı çıkan Kâdî Abdülcebbar, diğer kelâmî ekoller tarafından da eleştirilen aslah görüşünü, ontolojik bir zorunluluk şeklinde değil ilâhî fiillerin ahlâkî bir karakter taşıması bakımından değerlendirmektedir. Kâdî, Allah’ın hakim olduğunu sık sık dile getirmekte ve tüm ilâhî fiillerin hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini ısrarla savunmaktadır. Konuyla ilgili yaptığı açıklamalar dikkate alındığında onun, aslah probleminin ilâhî fiil ve sıfatlarla ilgili birtakım açmazlara sebebiyet verdiğinin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden o, söz konusu kavramı, ilâhî fiillere sınır getirmeyecek şekilde yeniden tanımlayarak, bu konuda ortaya çıkan açmazları gidermeye çalışmıştır. Onun bu

çabası, Bağdat Mu'tezilesi'nin mutlak aslah anlayışının kapsamını daraltmış ve bu hususta daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olmasını sağlamıştır.

Esasen Kâdî'ya göre birtakım fiillerin Allah'a vâcip görülmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Zira bu durum ilâhî fiillerin birbirleri ile olan doğal ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla aslahın Allah'a vâcip oluşunda büyük bir ihtilâfın bulunmadığı da söylenebilir. Asıl problem, aslahın kapsamına dâhil edilerek Allah Teâlâ'ya vâcip görülen fiillerin sınıridir. İşte Kâdî Abdülcebbar problemin bu noktasına odaklanarak aslahın sınırlarını belirlemeye çaba göstermiştir. Onun cevap aradığı temel soru aslah olan şeyin 'ne'liği ve aslahın vücûbiyetinin nerede başlayıp nerede sona erdiği'dir.

Herhangi bir kavramın kazandığı yeni bir anlamı ayırt edebilmek için söz konusu kavrama daha önce verilmiş olan anlamı da göz önünde bulundurmayı kaçınılmaz bir gereklilik olarak görmekteyiz. Dolayısıyla vücûb 'alallah çerçevesinde Allah'a zorunlu görülen aslahın, Kâdî Abdülcebbar'ın da içerisinde yetiştiği Mu'tezilî düşünce geleneğinde sahip olduğu önceki konumunu görmek, bir anlamda Kâdî'nın aslaha yüklediği yeni anlamın sınırlarını görme hususunda kolaylık sağlayacaktır. Bu noktada aslah kavramının Mu'tezile ekolü içindeki değişim sürecinde Cübbâiler ile başlayıp Kâdî'yla olgunlaşan bu yeni anlamı, teklîf ve lütfâ yönelik yaptığı tanımları da göz önünde bulundurarak değerlendirmeye çalışacağız. Fakat öncesinde konuyu doğru bir zeminde tartışma imkânı vermesi bakımından aslah kavramının Mu'tezilî düşüncede karşılık geldiği anlamlara ve aslaha dair yorum farklılıklarına kısaca işaret edilmesini gerekli görüyoruz.

### 1. Aslah ve Aslaha İlişkin Farklı Mu'tezilî Yaklaşımlar

Aslah kavramının kendisinden türediği salâh kelimesi "kişi için yararlı olmak, kişinin haz ve sevinç duymasına sebep olmak" anlamlarını ifade etmektedir (İlhan, 1991: 3/495; Topaloğlu, 2013: 30). Nitekim Kâdî faydayı "lezzet ve sevinç sağlayan ya da ikisinden birine ulaştıran şey" şeklinde tanımlamaktadır. (Abdülcebbar, 1962: 14/34). Bundan başka, fesattan arınmış olan ve kişiyi faydaya yönlendiren her şeyin salâh ile nitelendiği de belirtilmektedir (Dugaym, 1998: 1/136). Aslah ise yine salâhtaki temel unsur olan fayda ile ilişkili olarak "en faydalı, en uygun ve en iyi" anlamlarında kullanılmaktadır (İlhan, 1991: 3/495; Topaloğlu, 2013: 30). Bununla birlikte salâh niteliğine sahip olan birden fazla şey arasından, sağladığı fayda diğerlerine kıyasla daha fazla olan şeye, "enfa", daha faydalı, daha iyi" anlamında aslah denilmesi de mümkündür. Bu çerçevede bir kelâm problemini ifade etmesi yönüyle bu kavramın kelâm literatüründe daha çok "en faydalı ve en iyi" anlamlarında kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu noktada salâh-aslah-maslahat kavramları ile nef'-enfa'-menfaat kavramları arasında bir ilişki olduğu açıktır (Brunschvig, 2002: 243). Öte taraftan salâh, aslah ve maslahat, ancak faydalanması mümkün olan varlıklar için söz konusu edilebilir. Ancak Allah'ın ya da cansız varlıkların herhangi bir şekilde faydalanma konumunda bulunması imkân dışıdır. Dolayısıyla bir şeyin Allah ya da cansız varlıklar hakkında salâh ya da aslah olmasından söz edilemez (Abdülcebbar, 1962: 14/41; Dugaym, 1998: 1/136). Bu sebeple salâh ve aslahtaki fayda ancak insana dönük olmalıdır.

Aslahın nasıl tanımlandığını gördükten sonra aslah niteliğinin ilahî fiillere hangi çerçevede konu olduğuna bakmak gerekir. Öyle ki Mu‘tezilî düşünürler birtakım fiillerin Allah’a vâcib olduğu hususunda görüş birliği içinde olsalar da aslahın geçerli olduğu alanların sınırlarını farklı yorumlamaktadırlar. Bu konudaki farklılık sebebiyle *ashâbü’l-aslah* ve *ashâbü’l-lütuf* diye isimlendirilen farklı iki grubun aslaha ilişkin görüşlerine değineceğiz.

### 1.1. Ashâbü’l-Aslah ve Yaklaşımı

Çoğunluğunu Bağdatlı Mu‘tezilîler’in oluşturduğu aslah taraftarlarına göre dünyevî ve dinî her alanda en iyi olanın yaratılması Allah’a vâciptir (Dugaym, 1998: 1/136). Zira O, yaratılmışların salâhı için gereken ne varsa yapmak zorundadır (Cüveynî, 1985: 247). Buna dayanarak İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi düşünürler Allah’ın “en iyi ve en faydalı” olması yönüyle aslah olanı terk etmesinin imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir (Abdülcebbar, 1962: 6/127). Allah’a vâcib olan fiillerde bulunduğu söylenen ve yarar şeklinde adlandırılan illet, aslah savunucuları tarafından bütün âlem için geçerli kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle ilâhî fiillerdeki hikmet, aslah ile nitelenmiş olmaktadır (Aytepe, 2017: 259). Dolayısıyla yaratılan herhangi bir şeyin faydasına olan her ne varsa aslah kapsamına dâhil olmaktadır. Bu esas çerçevesinde Bağdat Mu‘tezilesi aslah kavramını oldukça geniş kapsamlı bir biçimde kabul etmekte ve bu sebeple de ashâbü’l-aslah olarak isimlendirilmektedirler.

Söz gelimi içinde yaşadığımız âlem, insanların faydalarına olan şeyleri barındırdığı için, Allah’ın âlemi yaratması da zorunludur. Nitekim en büyük fayda olan Allah’ın bilinmesi ancak âlemin yaratılması ve teklîfle mümkün görüldüğünden, âlemin yaratılmasıyla birlikte teklîf de zorunlu olmaktadır. Zira bu âlemin kendisi sınırlı olsa da insanların teklîfle ebedî nimet ve sevâba ulaşmaları ve böylece sonsuz mutluluğa erişmeleri noktasında insanlar için bu âlem bir maslahattır (Çelebi, 2002: 294-295). Öyle ki Nazzâm’a göre Allah Teâlâ, kullarının salâhına olduğunu bildiği bir fiilin aksini yapmaya kâdir değildir. Bu bağlamda ona göre Allah, cennet ehline vereceği nimetlerden en ufak miktarda bir eksiltme dahi yapamaz. Zira kullarının salâhına olduğunu bildiği nimetleri eksiltmesi durumunda onlara zulmetmiş olmaktadır (Koloğlu, 2011: 124). Dolayısıyla O her ne yapıyorsa, yaptığı şeyde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Üstelik bir şeyi yapmanın, o şeyi terk etmekten daha faydalı olduğunu bildiğinde Allah’ın o fiili terk etmesi imkânsızdır (Dugaym, 1998: 1/135). Böylece Nazzâm, sınırsız ilmi olan Allah’ın aslah olanı bildiğini ve bunu yapmasının gerekliliğini savunmaktadır. Hayyât’ın (ö. 300/913) öğrencilerinden olan Ka’bî (ö. 319/931) de Allah’ın her alanda kulları için en iyi olanı yapmasının zorunlu olduğunu düşünenlerden biridir (Akın, 2016: 37). Bunun yanında kullarını mükellef kıldığı hususlarda en iyiyi yapmayı da Allah’a zorunlu kabul etmektedir (Abdülcebbar, 1962: 14/55-56).

Görüldüğü üzere aslah kavramı burada, yukarıda belirttiğimiz muhtemel mânâlardan “en iyi ve en faydalı olanın Allah’a vâcib olması” anlamında kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak insan için en iyi olan yaratmanın başlangıcı da aslah olması açısından Allah’a zorunlu görülmektedir. Hattâ insanoğlunun hayatı

boyunca başına gelen ve gelecek olan her şey kendisi için en iyi olan şeylerdir. Çünkü Bağdatlı Mu'tezilî düşünörlere göre Allah sadece aslah olanı yaratmaktadır. Bu noktada, aslah kavramını yukarıda değindöimiz anlamıyla kullanan Nazzâm ve Allâf gibi isimlerin, mutlak bir vücüb 'alellah fikrine sahip olduklarını söylemek mümkündür (Hânim İbrâhîm Yûsuf, 1993: 294). Bir başka ifadeyle ise onların vücüb 'alellah görüşünü varılabilecek son noktaya kadar götürdüklerini söylemek de pekâlâ mümkündür. Diğer taraftan ilk anda böyle bir düşünce Allah Teâlâ'nın kudretine sınır getirmesi bakımından sorunlu olarak görülse de esasen bu sınırlamanın dışarıdan yapılmadığı, yine O'nun kendi ilmiyle kendi fiillerini belirlediği hatırlanırsa sorunlu görölen bütün yönlerin izâle edilmiş olduğu da söylenebilir.

## 1.2. Ashâbü'l-Lütuf ve Yaklaşımı

Aslah kavramı Mu'tezile ekölünü bütünöyle kuşatan bir kavram olarak yaygınlık kazanmakla birlikte kuşkusuz bütün Mu'tezilî âlimler bu konuda hemfikir değildir. Nitekim Basra Mu'tezilesi, Bağdatlı Mu'tezilî âlimlerin aslah konusundaki katı tutumlarını reddederek lütuf kavramını merkeze almaktadırlar. Bu sebeple de onlar, ashâbü'l-lütuf olarak adlandırılmaktadırlar. Nitekim onlar aslah kavramını daha ılımlı bir anlamda değerdendir.

Her alanda aslah olanın Allah tarafından yaratılmasını zorunlu gören düşünceye Bısr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-1?) gibi isimler karşı çıkmaktadırlar. Bısr'e göre Allah'ın insanlara yönelik tüm fiillerinin aslah olduğu fikri, ilâhî kudretin sınırlı olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki ilâhî kudretin sonsuzluğu sebebiyle aslahın bir sınırı olduğu düşünölemez. Diğer taraftan her aslahın kendisinden daha aslah olanının bulunması da imkân dâhilindedir. Bu bağlamda ona göre, aslahın Allah'a zorunlu kabul edilmesi, sonsuz olan şeyin yaratılmasını O'na vâcip kılmayı gerektirmesi açısından imkânsızdır (Koloğlu, 2011: 125). Bunun yanı sıra, insanlar için en iyi olması açısından aslahı yaratmanın Allah'a vâcip olduğu kabul edildiğinde, Allah'ın herkesi cennete koyma zorunluluğu doğacaktır. Hattâ Bısr, aslah olanın kabul edilmesi durumunda, küfre düştüğü bilinen kişinin öldürölmesinin daha hayırlı olacağını düşünmektedir (Dugaym, 1998: 1/134). Bu noktada o, Allah'ın herkesi cennete koyması ya da insanları bu dünyada değil de cennette yaratmasını mümkün görse de bunun vâcip değil lütuf olacağını ileri sürmektedir (Abdölcebbar, 1962: 13/300; Akın, 2016: 39). Zira Allah insana kudret vermekle birlikte aynı zamanda fiilde bulunmasına engel olan şeyleri kaldırmak suretiyle ona lütufta bulunmaktadır (Çelebi, 2002: 295). Ancak Bısr lütfun Allah'a zorunlu olmadığını düşünmektedir. Zira lütfun vâcip olduğunu kabul etmek, Allah'a karşı âsî olanların varlığıyla çelişen bir durumdur (Tunç, 1992: 6/224). Dolayısıyla ona göre Allah'ın lütufta bulunmasının da O'na herhangi bir zorunluluk arz etmediğinin kabul edilmesi gerekir. Nitekim Bısr ve takipçilerine göre aslah zorunlu olmayıp lütuftur (Abdölcebbar, 1988: 520).

Ca'fer b. Harb de en iyi olanı yaratmanın Allah'a vâcip kılınmasını reddetmekte ve ilâhî lütufu esas almaktadır (Eş'arî, 1995: 1/314). Nitekim ona göre aslahı savunanların iddiâ ettiği gibi Allah'ın en iyiyi yapması, O'nun kudretinin en iyide noktalanın bir sınırı olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Zira Ca'fer, ilâhî kudretin sınırsız olmasından hareketle, en iyi olanın da sınırsız sayıda olabileceğini

ileri sürmektedir. Dolayısıyla sınırsız sayıda en iyinin imkânı, aslahı imkânsız kılmaktadır. Çünkü bir şeyin aslah olduğunu iddia etmek, en iyiyi o şeyle sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Bu noktada o, Allah’ın aslahı değil, dinî alanlarda salâh olanı yaptığını düşünerek, aslaha karşılık lütfu savunmaktadır (Abdülcebbâr, 1988: 520; Akın, 2016: 40). Allah’ın, kullarını imana ulaştıracak lütuflara sahip olduğunu, fakat bunları kullarına vermesinin zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. Böylece aslah taraftarlarının her alanda en iyi olanı Allah’a zorunlu gören anlayışlarına karşılık, Allah’ın kullarının salâhına olan şeyi yaratmasını vâcib değil lütf olarak niteleyen görüş ortaya çıkmıştır.

## 2. Kādî Abdülcebbâr’ın Aslah Tanımı

Kādî Abdülcebbâr salâhı “sevinç duyduğumuz fayda” şeklinde nitelerken, fiilin temel niteliği olan faydayı da salâh ile açıklamaktadır (Abdülcebbâr, 1962: XIV/34-35, XIII/20). Ayrıca kişiye fayda sağlayan şeyin aynı zamanda o kişinin salâhına olduğunu dile getirmektedir. Ona göre salâh olmayan şey fayda olamayacağı gibi, fayda olmayan da salâh olamaz. Dolayısıyla salâh olarak bilinen her şeyin fayda, fayda olarak bilinen her şeyin de salâh olması kaçınılmazdır. Diğer taraftan fayda ve salâh, fiilin varlığına zâit bir sıfat olarak fiilin hasen olarak nitelenmesini mümkün kılan yönlerden biridir (Abdülcebbâr, 1962: 14/41; Hourani, 1971: 104). Buradan hareketle Kādî’nin düşüncesinde fayda ve salâh kelimelerinin, aynı anlama gelen iki farklı kavramdan ibaret olduğunu söylememiz mümkündür.

Kendisinde yarar bulunan fiillerin “iyi” olarak nitelendiği göz önüne alındığında, bütün iyi fiillerin salâh olduğu sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla “bütün ilâhî fiillerin iyi olduğu” şeklindeki Mu‘tezilî kabul, aynı zamanda bütün ilâhî fiillerin salâh olduğunu da ifade etmektedir. Bu noktada ilâhî fiillerdeki salâh niteliği, fiilin yarar barındırdığını göstermektedir. Kendisi hakkında herhangi bir ihtiyaç ve eksiklik söz konusu olmayan Allah Teâlâ’nın, buna bağlı olarak bir şeyden yararlanması da düşünülemezine göre, O’nun fiillerindeki fayda ancak kullarına yöneliktir. Bu yönüyle ilâhî fiillerdeki salâh vasfı, yararlanmayı değil yararlandırmayı ifade etmektedir. Kādî bu noktada kullarının salâhına olan şeyleri yaratmanın Allah’a vâcib olduğunu, bunu terk etmesi durumunda O’nun adâlete aykırı davranmış olacağını ileri sürmektedir (Abdülcebbâr, 1988: 133).

Kādî’ya göre bir şeyin insan için faydalı ve salâh olması da en faydalı ve aslah olması da mümkündür. Zira şeydeki fayda arttıkça ondaki salâh vasfı da artmakta ve aslaha yaklaşmaktadır. Belki de ona göre Allah’a vâcib olan şey, aslah olan faydalar olmalıdır. Tam da bu noktada Kādî, kişinin faydasına olanın aynı zamanda o kişi için aslah olduğunu belirtse de faydalı olan her şeyin Allah’a vâcib olmadığını söyleyerek, her faydanın aslah olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla o, faydaya salâh denmesinin mecâzî bir kullanım olduğunu düşünmektedir (Abdülcebbâr, 1962: 14/35-37).

Kādî Abdülcebbâr’ın fayda ve salâha ilişkin bu açıklamalarından sonra onun aslaha verdiği anlama bakalım. O, aslahı “mükellefe, yükümlü kılındığı şeyi gerçekleştirmeyi seçmesi noktasında, evlâ olan şeyin verilmesi” şeklinde tanımlamaktadır (Abdülcebbâr, 1962: 14/35-37). Yani ona göre aslah, mükellefin fiili yapmasına imkân ve kolaylık tanyan muhtemel yardımlar arasından evlâ olanın

kendisine verilmesini ifade etmektedir. Öyle ki Allah, mükellefe daha fazla fayda sağlayacak evlâ olan şey varken, bu faydadan daha azını temin eden bir salâhı yaratmaz. Kâdî'nın yaptığı bu tanıma bakıldığında aslahı, insanın mükellef oluşuyla yani teklifle ilişkili bir kavram olarak konumlandırması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla o, aslahın ancak teklîfin sınırları içerisinde söz konusu olduğunu düşünmektedir. Nitekim dinî konularda aslah olanın Allah için zorunluluk ifade ettiğini ileri sürmektedir. Onun dinî konularda aslah ifadesiyle kastettiği ise “mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcpleri yerine getirmeye, sayesinde daha yakın olduğu şeyin yapılması”dır (Abdülcebâr, 1962: 14/61). Diğer taraftan aslahın Allah'a vâcip görülmesini gerektiren sebep, o şeyin salâh ya da aslah olması değildir. Söz gelimi lütuf, aslah olduğu için değil, teklîf sebebiyle Allah'a vâcip olmaktadır. Böylece aslah kavramı Kâdî'nın düşüncesinde tekliften sonra söz konusu edilen bir kavrama dönüşmektedir. Zira aslahtaki vücûbiyetin sebebi, bizzat teklîfin kendisidir.

Bu bağlamda Kâdî'nın yaptığı lütuf tanımını göz önüne aldığımızda, lütfun aslahın bir başka ifadesi olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Zira Kâdî lütufu: “kişinin kendisine vâcip olanı seçmesini sağlayan ve kabihden de uzak durmasına yol açan veya vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey” olarak tanımlar (Abdülcebâr, 1988: 518). İleride açıklayacağımız üzere lütuf, teklifle olan ilişkisi gereği Allah'ın mükellefe yönelik zorunlu olarak yapması gerekenleri ifade etmektedir. Dolayısıyla lütuf kavramı, her alanda en iyi olanı Allah'a vâcip gören aslah düşüncesine alternatif olarak, yalnızca teklîfin gerektirdiği fiilin yapılmasını Allah'a zorunlu gören Kâdî Abdülcebâr için de ideal bir kavramdır.

Kâdî'ya göre vâcip fiillerin özelliklerinden biri de bütün vâciplerin eşit seviyede olmalarıdır. Yani bir vâcibin diğerine göre öncelikli vâcip olması söz konusu değildir. Kâdî'nın ifadesiyle iki vâcipten birinin diğerine nazaran daha vâcip olmasından söz edilemez. Zira terk edilmeleri durumunda zemmi gerektirmeleri bakımından iki vâcip yine eşit seviyede bulunmaktadır. Dolayısıyla vâcipler arasında bir öncelik yokken, birtakım vâcipler aslah olmaları yönüyle Allah'a gerekli görüldükleri takdirde hepsinin yaratılması gerekecektir. Nitekim bu vâcipler bütünüyle kulların faydalarına yöneliktirler. İşte bu bağlamda düşünödüğü takdirde salâh ile aslah arasındaki öncelik, vâcip fiillerin bu özellikleriyle uyumsuzluk göstermektedir. Öncelik aslah olana verildiği zaman, aslahtaki vücûbiyet vasfında bir artma söz konusu olmaktadır. Bu noktada vâcip ve salâh kavramları bir arada değerlendirildiğinde, aslah kavramına ihtiyaç duyulmadığını söylemek mümkündür (Osman, 1971: 404-405; Koloğlu, 2011: 129). Esasen Kâdî'nın aslah kavramına bu denli mesafeli yaklaşmasının temel sebebi, herhangi bir sınır gözetmeksizin her konuda en iyiyi zorunlu gören Bağdat Mu'tezilesi'nin aksine aslahın kapsamını daraltmaktır. Böylece o, aslah gereği âlemi ve insanı yaratmanın Allah'a zorunlu görülmesini reddetmektedir. Nitekim Kâdî, bu fiillerin vâcip değil tefaddül olarak gerçekleştiğini ileri sürmekte, vâcip olan fiillerin ise ancak bu fiillerden sonra söz konusu olduğunu söylemektedir (Abdülcebâr, 1962: 14/23).

### 2.1. Kâdî Abdülcebâr'ın Mutlak Aslah Eleştirisi

Kâdî Abdülcebâr, dünyevî ve dinî alanlar arasında fark gözetmeksizin her şartta en iyiyi yaratmanın Allah'a vâcip olduğu şeklindeki görüşü kabul etmeyen Basra

Mu‘tezilesi arasında yer almaktadır. Ashâbü’l-lütuf gibi, o da mutlak olarak sınırsız bir aslah anlayışını reddetmekte ve ancak teklîfin gerekli kıldığı hususlarda bir vücûbiyetin söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Böylece o, lütuf kavramına yüklediği anlamla, aslah kavramının karşılık geldiği alanı da bir bakıma sınırlandırmış olmaktadır. Dolayısıyla Kādî mutlak aslah fikrine karşı çıkmakta ve bu düşüncüyü hedef alan bazı eleştiriler getirmektedir. Bu eleştirilerini de Bağdat Mu‘tezilesi’nin savunduğu aslah anlayışı üzerinden gerçekleştirmektedir. Her ne kadar Kādî açık bir şekilde Bağdatlılar’ı eleştirdiğini zikretmiş olmasa da konu edindiği ve değerlendirdiği aslah fikri Bağdat ekolünce benimsendiği için böyle bir hükme varılabilir. Ayrıca Kādî bu noktadaki yorumunu, umumî aslah anlayışına karşı, hocaları Ebû Alî ve Ebû Hâşim’in eleştirilerinden hareketle sürdürmektedir (Abdülcebbâr, 1962: 14/55, 140-141; Koloğlu, 2011: 414). Dolayısıyla onun bu iki hocasıyla aynı fikirde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aslaha karşılık lütfü merkeze alan Bişr’in yönelttiği eleştiriyi haklı bulan Kādî Abdülcebbâr, benzer bir mantığın hocası Ebû Alî tarafından da zikredildiğini ifade etmektedir. Bu noktada Ebû Alî aslahın Allah’a zorunlu olması durumunda ilâhî kudrete sonu olmayan şeylerin dâhil edildiğini ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle aslah her şeyin en iyisini ifade ediyorsa ve en iyinin bir sınırı yoksa bu durumda kudreti sınırsız olan Allah, sınırsız olanı yapmakla zorunlu kılınmış demektir. Bu ise yaratılması mümkün olmayan şeylerin Allah’a yüklenmesi anlamına gelir (Abdülcebbâr, 1962: 14/56). Ayrıca aslahın bir sonunun olmadığı şeklinde bir sonuçla karşı karşıya kalmış olmanın yanında, aslah olarak yapılan her şeyin daha aslahı da mümkündür. Söz gelimi içinde yaşadığımız âlemin aslah âlem olduğu kabul edilirse, bu takdirde aslahın bir sınırı olduğu ve bundan daha aslah bir âlemin ise yaratılmayacağı sonucuna varılmaktadır. Kādî bu noktada, Allah’ın yarattığı şeyden daha aslah olan kısmın yaratılıp yaratılmamasından hareketle aslah fikrinin açtığı çıkmazlardan bahsetmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa, aslahın kabul edilmesi durumunda şu seçenekler söz konusu olmaktadır:

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

- Bu âlemden daha aslah olanı yaratmak Allah’a vâcip olduğu halde yaratmamışsa Allah kendisi üzerine vâcip olanı ihlâl etmiştir. Böyle bir kabul ise Allah’ın kabîh fiilde bulunabileceğine imkân tanımaktadır. Zira aslahı terk etmek kabîhtir. Fakat Allah’ın vâcip olanı terk etmesi ve kabîh fiilde bulunması düşünülemez.

- Bu âlemin aslah olmadığı ve Allah’ın bu âlemden daha aslah bir âleme kâdir olmasına rağmen yaratmadığı kabul edildiği takdirde, Allah Teâlâ’nın yarattığı her şeyin aslah olmasının da zorunlu olmadığı kabul edilmelidir. Nihayetinde her şeyin bir sınırının olması gerekmektedir. Nitekim sonsuz olan ancak Allah iken, yaratılan her şey sonludur.



- Allah daha aslah bir âlem yaratmamış olduğuna göre demek ki her aslahı yaratmak O'na vâcip değildir. Nitekim Basralı Mu'tezilîler'in savunduğu görüş budur.
- Bu dört seçeneğin dışında bir ihtimal kalmaktadır ki o da bu âlemden daha iyi olan âlemin aslah vasfını taşıyamasıdır (Abdülcebbar, 1962: 14/56-57).

Esasen bu eleştiriler her ne kadar Bağdatlılar'ın aslah anlayışına yöneltilmiş olsa da Bağdatlılar da Basralılar'a karşı aynı eleştiriyi yöneltmektedirler. Şâyet aslah dinî konularda söz konusu olursa, bu takdirde Allah'ın dinî konularda sonu olmayan şeyi yaratması zorunlu olmaktadır (Abdülcebbar, 1962: 14/61). Dolayısıyla onlara göre, kendilerine yöneltilen çıkmazlar, Basralılar için de geçerlidir. Ancak bu noktada Bağdatlı Mu'tezilîler, Basralılar'ın da kendileri gibi aslahı sınırsız bir anlamda kullandıkları yanlışına düşmektedirler. Zira onlar sınırsız aslahı icab/zorunluluk ile nitelerken Basralılar ise cevâz/îmkân ile nitelermektedirler. Sonu olmayan şeyin Allah'a vâcip kılınmasıyla ortaya çıkan problem, aynı şeyin câiz olarak görülmesi durumunda ise söz konusu olmamaktadır. Nitekim vâcip olanın terk edilmesi düşünülemezken, câiz olanın terk edilmesi mümkündür. Bu açıdan bakıldığı takdirde Basralılar Bağdatlılar'ın aksine, Allah hakkında, gerçekleşmesi mümkün olmayan sınırsız şeyi vâcip görmemektedirler (Abdülcebbar, 1962: 14/59).

Aslında Basralılar aslahı, sonu olmayan bir şeyin vâcip olması şeklinde kullanmazlar. Onlara göre aslah, lütfun karşılık geldiği alanda söz konusu olan bir niteliklerdir. Kâdî'nin de ifade ettiği üzere Allah'ın yarattığı lütuf sayesinde kişi yükümlü tutulduğu fiili gerçekleştirebiliyorsa, o lütuftan fazlasını yaratması mümkün olsa da Allah'ın bunu yaratması gerekli değildir. Bir bakıma bu noktadan sonra daha faydalı bir lütfun zorunlu olmadığı belirtilmektedir (Abdülcebbar, 1962: 14/61; Koloğlu, 2011: 417). Zira lütuftaki amaç, kulun sorumlu olduğu fiili seçip yerine getirmesidir. Bu noktada lütuf yeterli olduğundan fazlasına ihtiyaç duyulmamaktadır. Böylece Bağdatlıların iddia ettiği gibi Basralılar'ın dinî alanda gerekli gördükleri aslahın bir sınırının olmadığı şeklindeki eleştiri geçersiz olmaktadır. Böylece Bağdatlılar'ın savunduğu aslah fikri, Basralılar'ın düşünce sistemlerinde lütufla karşılanmaktadır. Dolayısıyla iki ekolün aslah kavramına yükledikleri anlam birbirinden oldukça farklıdır.

Kâdî Abdülcebbar'ın aslaha yönelttiği eleştirilerden biri de vâcip fiilin şükür gerektirmemesi noktasındadır. Allah'ın insanlara ulaştırdığı faydalar, O'na aslah gereği vâcip olsaydı, kendisine şükredilmesinin bir gereği ve anlamı olmazdı. Zira şükür, fâilin yapmama imkânı olduğu halde yerine getirmeyi tercih ettiği tefaddül fiile karşılık olarak yapılır. Söz gelimi bizden biri borcunu ödemediği için kendisine teşekkür edilmesi zorunlu değildir. Bu noktada fâilin borcunu ödememe gibi bir seçeneği bulunmadığından, aksi durumda zemme müstahak olacağı için, borcu kendisine vâcip olup tefaddül değildir. Bu durumda, Allah'a şükredilmesi sabit olduğundan, şükür imkânsız kılan bir aslah düşüncesi bâtil olmaktadır (Abdülcebbar, 1962: XIV/67). En basit söylemle böyle bir aslah anlayışı, insanları herhangi bir teklife ya da imtihana muhâtap kılmadan kendilerine sevâp ve nimet verilmesini gerekli görmektedir. Zira sevâp vermek, kendisine sevâp verilen kişinin salâhına yönelik olduğundan aynı zamanda o kişi için aslahtır. Söz gelimi en iyiyi yaratmak mutlak surette zorunlu ise insanları her şartta cennete koymak da kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim bunun insanlar için en iyi olduğunda bir şüphe yoktur. Böyle bir aslahın

Allah’a vâcip olduğunun kabul edilmesi durumunda ilâhî teklîf de kâbîh konumunda bulunacaktır. Bu noktada, sevâp bulunmasa da teklîfin hasen olabileceği şeklindeki eleştiriyi kabul etmeyen Ebû Hâşim’e göre, teklîf varsa, karşılığında onu dengeleyen ya da aşan bir fayda olmalıdır. Aksi durumda teklîfin hasenliğinden söz edilemez (Abdülcebbâr, 1962: 14/90).

Ayrıca Kādî Abdülcebbâr aslahı reddederken kâfir ve fâsıkların durumundan söz etmektedir. Teklîfin bir neticesi olarak cezâyâ müstahak olan ve cehenneme gitmesi gereken kişilerin Allah tarafından affedilmesi, ebedî bir cezâdan daha iyi olması açısından aslahıdır. Her konuda aslahı zorunlu gören düşünceye göre Allah’ın söz konusu kâfir ve fâsıkları affedip cennete koyması gerekmektedir. Zira bu durum, o kişiler için ebedî azaptan daha hayırlıdır. Ancak bu kişilerin affedilmeyip cezâlandırılacakları, vahiyile açıkça belirtilmektedir. Bu durumda cehennemın aslah olması ancak sonsuz acı çekmenin cennetten daha iyi ve faydalı olmasıyla mümkün olur ki, bu durumun yanlışlığı açıktır. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr’ın vurguladığı üzere aslahın mutlak olarak her durumda vâcip olduğu görüşü bâtil olmaktadır (Abdülcebbâr, 1962: XIV/106).

## 2.2. Teklîfin Gerektirdiği Fiillerin Bir Gereği Olarak Aslah

Mu’tezile’ye göre bütün ilâhî fiiller iyi ve faydalı olduğundan, teklîf de iyi olup kullara yönelik faydalar barındırmaktadır. Kendisi de kemâl sıfatlara sahip olan Allah sadece insanlara meşakkat olsun diye teklifte bulunmaz. Zira teklîfin kendisi maslahat sunmaktadır. Aksine O, kendilerini yükümlü tuttuğu kullarına kolaylık sağlamak adına lütufta bulunur. Bu açıdan Allah’ın kullarıyla olan teklîfe dayalı ilişkisi, Mu’tezile tarafından salâh-aslah düşüncesi çerçevesinde yorumlanmaktadır. Bu noktada onlar, mükellef tutulan insana yönelik, ilâhî fiillerin temel vasfı olan adâletin bir gereği olarak lütfu gerekli görmekteydiler (Süt, 2015: 297).

Allah’ın insanlara teklifte bulunmasını tefaddül olarak niteleyen Kādî, teklîfin gerektirdiği fiilleri ise tefaddül ile nitelemeyebilir. Ona göre tefaddül fiiller Allah’a zorunlu olmadığı gibi teklîf de zorunlu değildir. Burada teklîfin insanlara fayda imkânı sunması sebebiyle aslah olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir durumda ise teklîfin vâcip olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Hâlbuki Kādî’ya göre böyle bir düşünce isabetli değildir. Zira teklifte bulunan fayda sağlama niteliği, onu vâcip değil hasen yapan bir vecihtir. Dolayısıyla fiil bu yönüyle vâciplik niteliği kazanmaz. Zaten teklife ihsân ve tefaddül denmesinin sebebi de onu hasen yapan bu yarar veçhesidir (Abdülcebbâr, 1962: 14/111-112, 11/292-293). Fakat teklîfin gerektirdiği fiiller Allah’a vâcip değildir. Allah Teâlâ kulumu bir hususla yükümlü kıldığında, yükümlü kıldığı şeyi ona açıklaması kaçınılmazdır. Aksi halde, yükümlü kılındığı hususları gerçekleştirilmesi kul için zorunluluk ifade etmez. Zira yükümlü kılınan şey açıklanmazsa, teklîfin kendisi abes ve faydasız, hattâ zulüm olur. Üstelik bu açıklamalar olmadan kulu yükümlü tutmak, bir anlamda güç yetirilemeyen şeyin teklîfi demektir. Nitekim köleyi ya da emri altında çalışan birini, anlamadığı bir işle yükümlü tutmak abes bir durumdur. Yine bizler de bir başkasına zorluk içeren bir iş verdiğimizde bunun karşılığını kendisine ödemekle kalmaz, aynı zamanda verilen işi yapabilmesi için gereken imkânları da sağlamak zorunda kalırız. Kādî bu noktada

teklîften doğan ilâhî fiiller arasında bir ayırım yapar. Bunlar arasında dinî alana âit olanları, Allah üzerine vâcip fiiller arasında değerlendirir. Nitekim vâcip, Allah'ın yapmaması sebebiyle kendisinin zemmini gerektiren fiilleridir ki bunlar teklîfe yöneliktir. Dolayısıyla Allah'a vâcip olan şey, yalnızca teklîfin vâcip kıldığı hususlardır (Abdülcebâr, 1962: 14/115).

Her ne kadar insana fayda sağlamak amacıyla teklîfte bulunulsa da insan bir anlamda bu ilâhî emirle karşı karşıya kalmıştır. Yani insan herhangi bir irâdeli seçimi sonucunda teklîfe muhâtap olmayıp, kendini bu dünyada mükellef olarak bulmuştur. Öyle ki Kâdî, insanın yaratılmasından bahsederken bunu 'halku'l-mükellef' şeklinde ifade ederek insanın teklîfe muhatap olarak yaratıldığına işaret eder. Dolayısıyla zaten mükellef olarak yaratılan insanın, yükümlü tutulduğu fiilleri meydana getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu gerekli ortam hazırlanmalıdır. Bu noktada fiili gerçekleştirmesinin önünde fâile engel olacak bir durumun olmaması gereklidir. Eğer varsa da bu engeller kaldırılmalıdır. Böylece mükellef, sahip olduğu kudret, ilim ve irâdesiyle fiilde bulunabilecektir. Bu yönüyle teklif, ahlâkî bir nitelik kazanmaktadır. Kâdî, teklîfin ancak bu şekilde mâkûl olabileceğini ifade eder. Bu da bizleri teklîfin insan doğasına uygun bir yapı taşıması gerektiği sonucuna götürür. Nitekim insanın söz konusu olan bu doğasını bilen Allah Teâlâ, ona yönelik teklîfini de bu bilgisi çerçevesinde gerçekleştirir.

Yine Kâdî'ya göre insanları yaratıp teklîfe muhâtap kılan, onlara çeşitli menfaatler verip bunun karşılığında kendisine şükredilmesini isteyen Allah, bu şükürün yerine getirilmesi için insanı gerekli şekilde yaratmak zorundadır (Abdülcebâr, 1988: 159). Çünkü teklîfin temel unsurlarından biri, mükellefin yükümlü tutulduğu fiili yapmasına engel olacak bir durumda olmamasıdır. Bu noktada mükellef tam bir hürriyete sahip olmalıdır. Teklîfe muhâtap olan insanın, yaratıldıktan sonra akli olgunlaştırılmalı ve kendisine doğruyu bulma imkânı verilmelidir. Allah insanı mükellef tuttuğunda, inanıp itâat etmesi için hikmeti gereğince lütufta bulunmalı ve ilminde mümkün olanların en iyisini yapmalıdır (Cüveynî, 1985: 247-248).

Diğer taraftan Kâdî, Allah'ın teklîfte bulunarak yapılmasını istediği fiilin, kulları tarafından tercih edilip yerine getirilmesini sağlayan şeyin Allah tarafından engellenmesini, o fiilin bizzat engellenmesine benzetmektedir. Meselâ birini, yapılması tek bir âletle mümkün olan bir işle yükümlü tutup o âleti kullanma imkânı vermediğimiz ya da kullanmasını yasakladığımız zaman, esasında o fiilin yapılma imkânını ortadan kaldırmış olmaktadır. İşte Kâdî Abdülcebâr da Allah'ın buna benzer şekilde, emrettiği fiilin yapılma imkânını ortadan kaldırmasının hasen olmayacağını belirtir. Dolayısıyla kulun yükümlü tutulduğu fiile yönelik seçimine mâni olan herhangi bir şeyin yaratılması da hasen değildir (Abdülcebâr, 1988: 155). Bu hususa dair hocası Ebû Hâşim'in verdiği bir örneği ele alıp zikreden Kâdî'ya göre, birini yemeğe dâvet ettiğimizde, dâvet edilen kişinin gelip yemek yemesini amaçlamış olmaktadır. Bu dâvetimize icabet edilmesi için yapılması gereken şeyleri bilmemize rağmen bunun aksi bir tavır takınırsak, bu tavrımız yemeğin yenmesini engelleyen bir hal alır. Böylece dâvetlinin yemek yemeyi seçmesine engel olmak, dâvetle teklif ettiğimiz şeyin kendisine engel olmak gibidir. Dolayısıyla bizleri iman etmekle yükümlü kılan Allah'ın, bizi inanmamaya götüren şeyi yapması kabîh olurken,

sayesinde inandığımız şeyi yapması ise vâcip olmalıdır (Abdülcebbâr, 1988: 155-157). Çünkü O, teklifte bulunarak bizleri faydalandırmayı amaç edinmiştir. Edindiği bu amacı bizâtihi seçmiş olduğu için, kendisine gerekli olanları da yine O belirlemiş olmaktadır.

İnsanları sorumlu tuttuğu hususlarda, bu sorumlulukların yerine getirilebilmesi adına, Allah’ın en uygun olanı yapmasını gerekli gören Kādî, aksi durumda O’nun yerilmesinin söz konusu olacağını belirtmektedir. Bu noktada, teklîfin sıhhati açısından gerekli olanları yapmaması yergi gerektirecektir. Bu çerçevede O’na vâcip olan ve terk etmemesi gereken fiiller, teklîfin sıhhatini de sağlayan imkânlar yaratması, lütufta bulunması, hak edenleri mükâfatlandırıp, elemelerin karşılığı olan ivazı vermesidir (Özdemir, 2001: 57-60). Bu fiiller ancak teklifle anlamlı olup, teklîfin yokluğu durumunda ise söz konusu fiillerin vücûbiyet nitelikleri bulunmamaktadır. Söz gelimi teklîfin gerektirdiği bir fiil olarak Allah’ın hak edenlere sevâp vermesi kaçınılmazdır. Zira bir kimseye teklifte bulunmanın hasen yanı, teklîfin vaâd ettiği yarardır. Çünkü mükellef kendisine yüklenen meşakkatin karşılığında bir fayda elde etmelidir. Aksi takdirde sevâbın yokluğu, teklîfin amacı olan faydanın yokluğu anlamına gelir. Bu da teklifi hasen yapan yöndür. Dolayısıyla mükellef tutulduğu fiili yerine getiren kişiye, o fiilin karşılığının verilmesi Allah’a vâcip olmaktadır.

Nihâyetinde Kādî’ya göre teklîfin kendisi vâcip veya zorunlu değilken, teklifte bulunmanın devamı ve gereği niteliğinde olan fiilleri yaratmak Allah’a vâciptir. Zira O, nasıl ki insanı mükellef olmanın şartlarına sahip olarak yaratmışsa, insanın kendisini mükellef olarak bulduğu bu dünyayı da teklife uygun bir şekilde yaratmak zorundadır. Kur’ân’ın, insana musahhar kılınması yönüyle, düzen ve gâye açısından âleme yönelik beyanları<sup>1</sup> göz önüne alındığında açıkça görülmektedir ki Allah Teâlâ âlemi teklifle uyum içerisinde yaratmıştır ve bunu teklîfin sıhhatine uygun bir biçimde devam ettirmesi de kendisine vâciptir.

### 3. Lütfun Temel Vasfı Olarak Aslah

Vücûb ‘alellah çerçevesinde işlenmesi gereken en temel kavramlardan biri teklîf ise ikincisi de kuşkusuz lütuftur. Biri diğerini gerektiren bu iki ilâhî fiil, Mu‘tezile’nin adâlet ilkesini temellendirmesi açısından oldukça belirleyici özellikler taşır. İlâhî irâdenin kötü fiile yönelmeyip vâcip olanı da terk etmeyeceğine dair temel ilke, vâcip bir fiil olan lütfun ifade ettiği anlamla da desteklenmektedir. Bu noktada lütf, ileride ayrıntılarıyla ele alıp açıklayacağımız üzere, mükellef olması açısından insanın yerine getirmesi gereken hususlarda çeşitli şekillerde olumlu etki yapan ilâhî yardımı ifade eder. İnsan da kendisine yönelik gerçekleştirilen bu yardımdan yola çıkarak Allah’ın onu faydalandırma gâyesini ve irâdesini görme imkânı bulur. Nihâyetinde kendisini içinde bulduğu bu teklîf müessesesinin kendi yararına olduğunu da kavrar. Bu açıdan bakıldığında lütf, teklifi tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir (Aytepe, 2017: 240-243). Temel vasfının fayda olduğu görülen lütf, salâh-

<sup>1</sup> Bk. Yûnus 10/5-6; el-Mülk 67/3-4; el-Mü’minûn 23/115; ed-Duhân 44/38-39; İbrâhîm 14/32-34; el-Câsiye 45/12-13; el-İnfîtâr 82/6-7.

aslah teorisi çerçevesinde Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesinde öne çıkmakta ve problemin odak noktasını oluşturmaktadır. Nitekim lütuf, aslahın dünyevî ve dinî alanda her şeyin en iyisini yapmayı Allah'a zorunlu gören bir şekilde anlaşılmasına karşılık alternatif olarak sunulan bir kavramdır (Gimaret, 1993: 7/783-793).

### 3.1. Lütfun Tanımı ve Özellikleri

Kâdî Abdülcebâr lütfu, insanın kendisine vâcip olanı seçmesini sağlayan ve kabîhten de uzak durmasına yol açan şey şeklinde anlar. Aynı zamanda lütfun, vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey olduğunu da belirtir (Abdülcebâr, 1988: 518-519). Yine o, bu kavramı “kişiyi fiilde bulunmaya çağıran dâî” şeklinde ifade etmektedir. Hocaları Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye atfen yaptığı benzer tanımda ise lütfu “fiilde bulunmaya çağıran şey” ifadesiyle açıklamaktadır. Kâdî'nin tanımından başka, lütfu “herhangi bir zorlama olmaksızın kulu tâate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran fiil” şeklinde tanımlamak da mümkündür. Söz gelimi insanlar kendilerine lütuf olarak gönderilen peygamberlerin yardımıyla tâate en yakın, mâsiyete en uzak konumda olurlar (Tehânevî, 1996: 1406-1407; Çelebi, 2003: 27/239,240).

Lütfa dair yapılan bu tanımlara baktığımız zaman, temel niteliğinin ‘kişiyi hasen olan fiili yapmaya dâvet’ olduğunu görürüz. Bu açıdan lütuf bir dâî vasfına sahiptir (Abdülcebâr, 1962: 101; Ahmed. 1983: 233; Aytepe, 2017: 245). Yani lütuf fiilinin kendisi, kişinin başka bir fiili seçmesine zemin hazırlamaktadır. Bu açıdan dâvet, bizden birinin çocuğunu ilim ve edep doğrultusunda eğitmek için onu iyiye yönlendirmesine benzetilmektedir. Allah da kendilerine teklif olarak yüklediği sorumluluklar çerçevesinde kulların iyi olanı yapmalarını, kötü olandan kaçınmalarını irâde etmektedir. İradenin fiilî bir sıfat olarak kabul edilmesini göz önünde bulundurduğumuzda, burada dikkat edilmesi gereken en can alıcı nokta, dâvetin, kişiyi fiilde bulunmak zorunda bırakmayan yapısıdır. Diğer bir ifadeyle, insanı iyiye sevk eden ilâhî irâdenin, kulun irâdesi üzerinde meydana getirdiği bir etki söz konusu olsa da bu etki, insandaki irâdeyi işlevsiz kılacak bir seviyede olmayıp zorunlu değildir. Üstelik Kâdî, lütuf tanımında yer verdiği dâîlerin, irâdeyi fiil yapmaya zorlamadığını belirtmektedir. Dolayısıyla lütfun temel niteliği, onun ilcâyâ varmayan bir yapıda olmasıdır. Eğer kulun irâdesini tehdit eden bir zorlama söz konusu olursa, bu durumda lütfun sıhhati zedelenir (Abdülcebâr, 1962: 28, 33).

Bu hususla ilgili olarak, fiilî duruma bakıp imân etmeyenlerin varlığından hareketle lütfun Allah'a vâcip olmadığını öne sürenler olmuştur (Eş'arî, 1995: 313-314). Her ne kadar lütfun insan irâdesini icbâr altına alması sebebiyle vâcip olamayacağını iddia edenler olmuşsa da Kâdî Abdülcebâr ilâhî irâdenin kulun irâdesini zorlayıcı olmadığını ileri sürmektedir (Abdülcebâr, 1962: 27). Çünkü insanın hür irâdesi, onun fiillerinin ahlâkî bir nitelik taşımasının temel şartıdır. Meselâ kendilerine bir lütuf olarak peygamber gönderilmesine rağmen itâat etmeyen insanların varlığı, itâati seçmeleri noktasında lütfun zorunlu bir sonuç doğurmadığını göstermektedir. Dolayısıyla fâilin irâdesi, tıpkı lütuftan önce olduğu gibi lütuftan sonra da özgür konumdadır. Aksi düşünülecek olursa, o zaman Allah'ın kuluna yönelik yaptığı her yardımı, zorunlu olarak kulun itâatıyla sonuçlanır ve sonuçta yeryüzünde itâat etmeyen hiç kimse kalmazdı. Ancak fiilî durumunun böyle değil,

bunun tam aksi olduğu açıktır. O halde lütuf zorunlu fakat zorlayıcı olmayan bir dâvettir (Aytepe, 2014: 52).

Kāḍī’nın da belirttiği üzere tekrar vurgulamak gerekir ki lütuf, kulları iman etmeye zorlamaz (Abdülcebbar, 1962: 292-293). Bu çerçevede ele aldığımız takdirde Allah lütufta bulunmak suretiyle kulların fiillerinin ahlâkiliğinin temeli olan irâde hürriyetlerini geçersiz kılmamıştır (Subhi, 1983: 65). Zaten lütuf kişiyi vâcibi işlemeye veya kabîhi terk etmeye götüren ya da yaklaştıran bir şey olduğuna göre, kendisine verilen nazar ve mârifet de kişi için lütuftur. Böyle bir lütufta bulunan Allah’ın, kişinin irâdesini yok saymış olduğu ileri sürülemez. Üstelik kişinin tamamen kendi irâdesini pasif konuma düşüren bir lütuf aracılığıyla gerçekleştirdiği fiilden sevap elde etmesi söz konusu olamaz. Çünkü irâdenin pasif bir durumda olması, bu halde iken gerçekleştirilen fiillerle övgü ya da yergi elde etme imkânını ortadan kaldırır. Nitekim sevap ya da cezâ ancak övgü ve yergiye konu olan fiillerle hak edilir (Abdülcebbar, 1962: 286).

Tanımda ele almamız gereken bir diğer önemli nokta, lütfun tâate yönelik bir imkân sağlamasıdır. Yani Allah’ın yarattığı lütuf, kula hem tâate hem de mâsiyete eşit yakınlıkta bir kolaylık sağlamaz. Lütuf ancak kulun kabîhten kaçınıp hasen olanı seçmesine yardımcı olmaktadır. Allah Teâlâ’nın bunun tam aksi niteliğinde bir imkân yaratması ise mefselettir (Abdülcebbar, 1988: 780). Zira mefselet, sayesinde kişinin kabîhi seçip vâcipten kaçındığı şeyi ifade eder. Başka bir ifadeyle mefselet, fesâdın tercih edilmesine sebep olan şeydir. Mefselet olan şey kula zarar getireceği için kabîh bir yönü olan bu fiili Allah’ın yaratması da kabîh olur. Hattâ O’nun böyle bir fiili irâde etmesi de düşünülemez. Nitekim kulu vâcipten kaçınıp kabîh olan fiile çağırın bu imkân, mecâzen ‘kabîhe yönelik bir lütuf’ şeklinde nitelenmektedir (Koloğlu, 2011: 394).

Yukarıda değindiğimiz üzere Allah’ın kabîh fiilde bulunması düşünülemez. Üstelik kulun mükellef tutulduğu tâate yönelmesine engel olan herhangi bir şey varsa ve bu engel kuldan değil de başka bir şeyden kaynaklanıyorsa o zaman bunları da ortadan kaldırması Allah’a vâciptir. Fakat bu da bir lütuf olması yönüyle, zorunlu olarak kulun tâatte bulunması sonucunu doğurmaz.

Yine tanımda yer verilen ‘kişiyi mâsiyetten uzaklaştıran fiile’ örnek olarak acıları gösterebiliriz. Daha önceki bölümlerde ele aldığımız üzere, fiilin değerini belirleme noktasında fayda ve zararın etkisinden bahsedebiliriz. Faydanın acıyla olan ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda, Allah’ın yarattığı acı ve ıstırapın nihâî anlamda iyi ve güzel olması gerektiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Böylece fayda sağlaması açısından acının sırf acı olarak görülmesi yanlış olacaktır. Zira bazı acılar, insanların birtakım fiillerden sakınması ve korkması sonucunu doğurmakta ve böylece kişiyi tâat ve tövbeye dâvet ederek lütuf vasfını kazanmaktadır. Acı, kişinin başka bir fiile yönelmesine zemin hazırlayarak, o fiile yönelik bir motiv olmaktadır. Bu noktada Kāḍī’nın tanımında belirttiği gibi, kişiyi tâate yaklaştıran ve mâsiyetten uzaklaştıran fiilin lütuf olduğundan hareketle, acıların da bu niteliğe sahip oldukları söylenebilir. Böylece lütuf, mükellefin bir fiili gerçekleştirmesi noktasında ona şu seçenekleri sunmuş olmaktadır: Kişi, lütuf sayesinde ya mutlak olarak fiili yapmayı seçer ya fiilin önündeki engellerin giderilmesiyle fiili yapması kolaylaşır ya da fiili

yapmaya yakın olur. Bu açılardan düşünüldüğünde lütuf da tıpkı kendisinde yarar barındıran herhangi bir şey gibi, kişiyi fiili yapmaya ya da fiilden sakınmaya sevk etmektedir (Abdülcebâr, 1962: 50).

Esasen Kâdî lütuf kavramını, daha iyi anlaşılması amacıyla, teklîfin gerçekleşme sürecine bağlı olarak üç aşamada ele alır. Bunlar teklîften önce, teklîfle birlikte ve teklîften sonra olarak sınırlandırılmıştır. Burada hatırlamamız gereken bir nokta vardır ki o da vücûbiyetin ancak teklîften sonra söz konusu olduğunun kabulüdür. Bu kabulden hareketle, teklîfin kendisini vâciple değil “tefaddül”le niteleyen Kâdî, lütfun teklîften önce ve teklîfle birlikte zorunlu olma imkânının bulunmadığını ifade eder. Zira vücûb ‘alellah düşüncesinin geçerli olduğu alan, teklîften sonra söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla lütuf da ancak teklîften sonra vâcîp olabilir. Netice itibarıyla lütfun, insanın tâate yönelip fiilde bulunmasına yardımcı olma noktasında uygun bir olumlu ortam yarattığını söyleyebiliriz. Bu sayede insana, hangi fiili seçeceği hususunda fiziksel, ruhsal ve bilgisel şartları sağladığı sonucuna da ulaşılabilir (Aytepe, 2014: 69). Elbette nihâî sonucu belirleyecek olan, insanın hür irâdesiyle gösterdiği tutumdur.

### 3.2. Aslah Olması Bakımından Lütfun Zorunluluğu

Lütfun ilâhî teklîf açısından Allah’a zorunlu bir fiil olup olmadığı Kâdî Abdülcebâr öncesi Mu‘tezilî düşüncede tartışılmıştır. Nitekim bu ekolün lütuf kavramı çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlerin temelinde teklîf müessesesi yer alır. Bu açıdan teklîfin lütuf kuşattığını söylememiz mümkündür. Aynı zamanda lütuf, bu düşünce sisteminin geliştirdiği vücûb ‘alellah fikrine mâkûl bir yorum önerisi olarak kendisine müracaat edilen bir kavramdır.

Kâdî’nın “kişinin kendisine vâcîp olanı seçmesini sağlayan ve kabihden de uzak durmasına yol açan veya vâcibi seçip kabîhi terk etmeye yaklaştıran şey” olarak tanımladığı lütuf ile “mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcîpleri yerine getirmeye, sayesinde daha yakın olduğu şeylerin yapılması” şeklinde ifade ettiğini dile getirdiğimiz aslah kavramlarını birlikte ele aldığımızda, aslahın tanımındaki ‘şey’lerin lütuf olduğu sonucuna varmamız mümkündür. Böylece Kâdî’nın düşünce sisteminde lütfun aslah ile nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Tam da bu noktada lütuf, aslahın bir başka ifadesi olarak karşımızda durmaktadır (Boşnak, 2023: 112).

Esasen Kâdî, teklîfin zorunlu olarak gerektirdiği hususları sayarken, lütfun da bu kapsama dâhil olduğunu belirtmektedir. Ona göre Allah, teklîfin sıhhatini bozmayacak şekilde, kulun yükümlülüklerini gerçekleştirme noktasında ona lütufta bulunmak zorundadır (Abdülcebâr, 6: 493). O her ne zaman kuluna bir fiil yüklerse, o fiil hakkında kul için lütuf olan şeyi de gerçekleştirmelidir. Çünkü lütuf kul için öyle bir dâidir ki, mevcut olmadığı takdirde fâilin fiili seçmeyeceği bilinir. Dolayısıyla lütuf olmadan mükellefin sorumluluğunu yerine getirmeye yönelmeyeceği bilindiği halde bu lütufu mükelleften esirgemek, edindiği amaç esas alındığında teklîfin hükmünü ortadan kaldırmaktadır. Tam da bu noktada mükellefin önündeki engelleri kaldırmak ve teklîfin ilkeleri ile çatışmamak adına Allah’ın lütufta bulunmaması düşünülemez (Abdülcebâr, 1962: 13/158-159; 1988: 779).

Kâdî Abdülcebâr lütfa vücûbiyet vasfını yüklerken, gerçekleştirilmesi başka bir fiille mümkün olan hususlar üzerinden kıyas yapmaktadır. Meselâ birinden namaz

kılmasını istediğimizde, önce abdest almasının gerektiğine dair mevcut bilgimiz, onun abdest alabilmesi için gereken şartları sağlamamızı zorunlu kılar (Abdülcebbar, 1962: 13/164). Teklîfin geçerliliği açısından düşünüldüğünde, kendisiyle vâcibin seçildiği ve kendisi olmazsa vâcibin seçilemeyeceği şeyin kendisinin de vâcib olması gerekir. Yani yapmak zorunda olduğum bir (x) fiilini yapabilmem (y) fiilini yapabilmeme bağlıysa, o halde (y) fiilini de yapmak zorundayım. Lütuf da kulun yükümlü tutulduğu (x) fiilini yapma noktasında ihtiyaç duyduğu (y) fiili gibi olup Allah’a vâciptir (Abdülcebbar, 1962: 15/56; Koç, 2014: 324-332). Bu hususta Kādî’nın hocası Ebû Ali el-Cübbâî, Allah’ın makdûrâtında olan her lütfu yapması gerektiğine vurgu yapar. Eğer yapmazsa o zaman mükellefi yükümlü tuttuğu şeyi kulunun yapmasını istemediği sonucuna varılır ki, bu durumda kişinin mükellef kılınması ortadan kalkar. Zira lütufta bulunmadığı halde kulunu mükellef kılması hasen değildir (Abdülcebbar, 1962: 13/70). Bu durum, Allah’ın kuluna teklifte bulunmakla kulunu yüceltme irâdesiyle uyuşmamaktadır.

Diğer taraftan Kādî teklîfin kaynağına dair akli ve sem’î şeklinde bir ayrım da bulunduğu gibi vâcibleri de benzer şekilde ikiye ayırmaktadır. O, bunları husûsî bir özelliğinden dolayı vâcib olanlar ve lütuf olması açısından vâcib olanlar şeklinde ifade etmektedir. İşte bu noktada lütuf olması sebebiyle vâcib olanların bilinmesi, teklîfin kaynağında olduğu gibi akli ve sem’î bildirimlerle mümkündür. Meselâ nazar ve marifetin lütuf olduğunu aklen bilirken namazı ancak sem’î aracılığıyla biliriz. Böylece Kādî, vücûbiyeti sırf aklen bilinen şeylerin yanında, lütuf oluşu açısından akli ve sem’î bildirim yoluyla bilinen vâciblerin olduğunu da belirtmektedir (Abdülcebbar, 1962: 13/67). Esasında Kādî’nın vâcib tanımındaki “terk ettiği takdirde fâilin zemmini gerektiren fiil” şeklindeki temel şart zaten lütuf için de geçerlidir. Burada lütfu, husûsî bir niteliğinden dolayı vâcib olanlardan ayırabileceğimiz yön, teklîf sebebiyle vâcib oluşudur.

Ayrıca bu noktada değinmemiz gereken bir başka husus, lütfun temel niteliğine dair yapılan yorumlardır. Kādî, teklîfin lütuf sebebiyle hasen olduğunu söyleyen hocası Ebû Ali’ye, pek çok konuda görüşünü tercih ettiği diğer hocası Ebû Hâşim’in görüşüyle karşılık verir. Ebû Ali, insanı mükellef kılan Allah’ın, yaptığı teklîfin hasen olabilmesi için, O’nun insana mükellef kıldığını bildirmesini, mükellef kıldığı hususları yapabileceği kudreti vermesini ve de lütufta bulunmasını gerekli görmektedir. Yani teklîf, bu üç açıdan gerçekleştiği takdirde hasenlik vasfını kazanır. Ebû Hâşim ise lütufta teklîf arasında farklı bir ilişki kurmaktadır. Ona göre de lütuf Allah Teâlâ’ya vâciptir. Ancak lütuf, teklîfi hasen kılan bir fiil değil, aksine hasen olarak gerçekleşen teklîfin sonucunda açığa çıkan bir fiildir. Dolayısıyla teklîfin başlamasından sonra söz konusu olan lütuf, teklîfin hasen olmasının asıl sebebi olamaz. Çünkü ancak teklîf gerçekleştikten sonra lütuftan bahsedilir. Kādî Abdülcebbar’ın da bu hususta hocası Ebû Hâşim’le aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz (Abdülcebbar, 1962: 13/70).

Kulu itâate zorlayıcı olmadığını ifade ettiğimiz lütfun kendisi ise zorunludur. Fakat bu zorunluluk, mükellefi ulaştırmayı hedeflediği sevâp ve fayda sebebiyle değildir. Teklîfin sıhhati gereğince Allah’ın lütufta bulunduğunu ve bunu terk edemeyeceğini daha önce belirtmiştik. Bu noktada onu vâcib kılan şey maslahat ve



defî zarar olmasıdır (Abdülcebbâr, 1962: 32). Teklîfin gerektirmesi bakımından aslah olan da budur ve Kâdî, lütfu aslah olarak nitelemektedir. Bununla birlikte lütuf, kişiye fayda sağlaması sebebiyle salâh olarak da nitelenebilir.

Burada değinilmesi gereken bir başka kavram daha vardır ki o da temkîndir. Temkîn, lütuftan farklı olarak bir fiilin yapılmasına güç yetirmek olup söz konusu fiilin zıddı için de geçerlidir. Yani kul, temkîn vasıtasıyla hasen fiile yönelebileceği gibi kabîh olan fiili de tercih edebilir. Bu noktada lütuf ile temkîn birbirinden ayrılmaktadır. Üstelik Kâdî'ya göre lütuftan söz edebilmemiz için önce temkîn gerçekleşmelidir (Abdülcebbâr, 1962: 11/236). Böylece lütfun gerçekleşebilmesi için gerekli imkân sağlanmış olur. Lütuf sadece tâate yardımcı olmasıyla kişinin fiile yönelik motivlerini güçlendirmektedir. Buna karşılık kabîhe yönelik daileri güçlendirmek ise kabîh olur (Hourani, 1971: 127). Fakat Allah'ın kabîh fiilde bulunması düşünülemez. Zira Kâdî Kurân'dan hareketle de Allah'ın kabîh ve zulümden münezzeh olduğunu ifade eder (Abdülcebbâr, 1988: 78; Maviş, 2022: 100-101). Dolayısıyla Allah temkînde bulunarak kuluna fiil imkânı sağlamanın yanında, lütufta bulunarak bu imkânı tâate yönelik değerlendirmesi noktasında yardımcı olmalıdır. Her ne kadar birbirlerinden ayrı iki anlam ifade ediyor olsalar da temkîn ve lütuf, teklîf gereği zorunlu olmaları noktasında benzerlik göstermektedir (Abdülcebbâr, 1962: 11/424).

Kâdî Abdülcebbâr, “*Allah'ın üzerinizde lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız bâriç, şeytana uyardınız*” (en-Nisâ 4/83) âyetinin, Allah'ın lütufta bulunduğu delâlet ettiğini belirtmektedir. Zira bu âyet, lütuf sayesinde insanların bir kısmının şeytana uymadıklarını göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr da buradan hareketle kulu şeytana tâbi olmaktan alıkoyan şeyi yapan Allah'ın, teklîfe ilişkin hususlarda lütufta bulunduğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda Kâdî, Allah'ın kullarını her anlamda tanıdığını ve bu yüzden onlara yönelik fiillerinde bu bilgisine aykırı bir niteliğin bulunmaması gerektiğini ifade eder. Bu görüşünü “*Eğer Allah, kullarına olan rızıkını bol bol verseydi, muhakkak yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O bunu belli bir ölçüye göre vermektedir. Şüphe yok ki O kullarından haberdardır ve onları hakıyla görendir*” (eş-Şûrâ 42/27) âyetiyle desteklemektedir (Abdülcebbâr, 1962: 186). Nitekim burada, Allah'ın rızıkta bulunurken bir ölçü gözettiği, bir yandan kullarını rıziksız bırakmadığı, diğer yandan kendilerine azgınlık yapmayacakları miktarda rızık verdiği ifade edilmektedir. Allah'ın gözettiği bu ölçü, O'nun kullarına dair bilgisi sebebiyledir. Dolayısıyla Kâdî ilâhî bilginin, kula yönelik ilâhî fiillerde belirleyici olduğunu, bu sebeple lütufta bulunduğunu belirtmiş olmaktadır.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr lütfu dair: “*Her yıl bir veya iki defa fitneye tutulduklarını görmüyorlar mı? Yine de tövbe edip ibret almıyorlar*” (el-Kehf 18/48) âyetini delil olarak sunmaktadır. Ona göre mükelleflerin tövbe edip ibret almaları amacıyla Allah onları sınamaktadır. Bu noktada Allah'ın insanlara lütufta bulunduğunu göstermesi açısından: “*Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, hiçbiriniz temize çıkamazdı. Allah dilediğini temize çıkarır...*” (en-Nûr 27/21) âyetini zikretmektedir. Ona göre bu âyet açık bir şekilde lütfun insanlara verildiğini ve bu lütufta insanların temize çıktıklarını göstermektedir (Abdülcebbâr, 1962: 13/189).

Lütfun Allah'a vâcib olduğuna yönelik yapılan yukarıdaki açıklamalar, esasında Allah'ın adâlet sıfatının gereğidir. Çünkü lütfun yokluğu durumunda Allah,

kullarına iyilikte bulunan ve onlara âdil davranan bir ilâh olmaktan çıkar (Süt, 2015: 297). Bu ise adâlet sahibi oluşuyla daima övünen Allah’ın, sözlerinde doğruluktan tâviz verdiği sonucunu doğurur.

Netice itibariyle lütufta bulunmayı Allah’a vâcip gören Kādî Abdülcebbar’ın bu düşüncesinin, üç temel esas çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür: Öncelikle lütfun vâcip oluşu, hâricî bir sebepten değil, ilâhî zâtın ve fiillerinin kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kādî’nın düşüncesindeki bu zorunluluk, ontolojik bir nitelik taşımaz. Bir diğer esas ise lütfun vücûbiyetinin ilâhî bir fiil olan teklîften sonra söz konusu olduğundan hareketle, bu fiilin muhâtabı olan mükelleflerin yükümlü oldukları fiilleri yapma noktasında mâzeret ileri sürmeleri mümkün değildir. Böylece insanların birtakım engeller ve imkânsızlıklar yüzünden sorumluluklarını yerine getiremediklerine yönelik gerekçeleri bâtil olacaktır. Nitekim Kādî, lütfun vâcip oluşunu, mükellefin gerekçesini ortadan kaldıracak bir nitelik taşımasıyla ilişkilendirmektedir (Abdülcebbar, 1988: 521). Üçüncü esas, adâlet prensibinin temel ilkelerinden olan: ‘Allah’ın hiçbir şekilde kabih fiilde bulunmayacağı’ çerçevesinde şekillenmiştir. Mükellefin ihtiyaç duyduğu lütuftan yoksun bırakılmasının kabih olarak görülmesi ve bu durumun yol açacağı tanrı tasavvuru, lütfun vâcip oluşuyla imkânsız hale getirilmiştir. Nitekim Allah’ın kulu tâate değil de mâsiyete yaklaştıran fiilleri yaratması, hem adâlete hem de teklîfin geçerliliğine aykırıdır.

### Sonuç

Bu makalede Kādî’nın aslah anlayışı üzerine bir inceleme yapılmıştır. Yapılan incelemeler sonrasında Kādî’nın aslah anlayışının temelinde iki ilâhî fiilin yer aldığı görülmektedir. Bu fiiller, Allah’ın tefaddül olarak gerçekleştirdiği teklîf ile teklîfin sıhhatinin bir gereği olması açısından O’na vâcip görülen lütuftur. O, aslah düşüncesinin merkezinde yer alan teklîf ve lütf kavramlarını, hasen fiillerden olan tefaddül ve vâcip kategorileri kapsamında değerlendirmektedir. Aslahın vâcip oluşunun başlangıç noktasını teklîf şeklinde belirleyerek, teklîften önce ya da teklîf anında Allah’a zorunluluk yüklenmesini kabul etmemiştir. Teklîf fiilinin Bağdatlılar tarafından vâcip olarak görülmesini reddeden Kādî, âlemin ve insanların yaratılmasına (ibtidâü’l-halk) ek olarak teklîfi de aslah kapsamından çıkartmıştır. Zira ona göre aslah ancak teklîf gerçekleştikten sonra söz konusu olmaktadır.

Aslahın vücûbiyetinin son bulduğu noktayı ise Kādî lütf kavramına yüklediği anlamla belirlemiştir. Nitekim lütf, teklîften sonra söz konusu olan ve kulun mükellef tutulduğu fiilleri gerçekleştirmesinde Allah’a vâcip görülen ilâhî yardımı ifade eder. Şâyet kul kendisine verilen lütf sayesinde yükümlü tutulduğu fiili îfâ etmiş ise, o lütuftan fazlasını yaratmak artık Allah’a vâcip değildir. Zira Kādî’nın lütf tanımında zikrettiği, kulun yükümlü olduğu fiili gerçekleştirme şartı yerine gelmiş olmaktadır. Görüldüğü üzere Kādî, Allah’ın teklîfte bulunmasını tefaddül olarak görmekle birlikte, kulun yükümlü tutulduğu vâcpleri gerçekleştirmesinde onun faydasına olan şeyi yaratmayı Allah’a zorunlu görmektedir. Bu zorunluluk ise kulun mükellef tutulduğu fiili gerçekleştirdiği an son bulur. Şüphesiz Allah’ın bundan

daha fazla lütfu bulunması mümkün olsa da kendisine vâcib değildir. Kanâatimizce Kâdî'nın düşüncesinde bu nokta, aslahın son bulunduğu sınırı ifade etmektedir.

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

Bu esas çerçevesinde Kâdî Abdülcebbar tüm ilâhî fiillerin, ilâhî zâtın ve dolayısıyla ilâhî sıfatların gerektirdiği şekilde âdil ve hasen olarak meydana geleceğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesi de esasında ilâhî sıfatların zorunlu olarak ilâhî fiiller üzerindeki bağlayıcılığının bir sonucudur. Tam da bu noktada lütfun zorunluluğu, Allah'ın kendisi dışındaki bir sebepten kaynaklanmayıp, tamamıyla fiilleri ve sıfatları arasındaki ilişkiden, yani bizzat kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi Mu'tezile ekolü, temel esaslarından olan va'd ve va'îd ilkesini, Allah'ın mükâfat ya da cezâ vereceği hususundaki beyanlarıyla temellendirip vücûbiyetin Allah'ın kendisinden geldiğini ileri sürdüğü gibi, Kâdî Abdülcebbar da lütfun Allah'a vücûbiyetini, kullarına teklifte bulunmasına bağlayarak benzer bir temellendirmeye savunmaktadır. Esasında Kâdî Abdülcebbar, adâlet ilkesiyle sadece ilâhî fiilleri değil, aynı zamanda beşerî fiilleri de temellendirmektedir. Dolayısıyla insanın, kendisine yüklenen fiilleri meydana getirmek suretiyle, teklîfin va'dettiği yücelme imkânına kavuşması, ancak âdil olan Allah Teâlâ'nın aslah niteliğindeki lütfu yaratmasıyla söz konusu olmaktadır. Bu noktada Kâdî'nın düşüncesindeki aslah kavramının, teklif müessesesinin gereği olan ilâhî fiillerin vücûbiyetini ifade ettiğini vurgulamak gerekmektedir.

### Kaynakça

- Abdülcebbar, K. (1988). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Abdülcebbar, K. (1962). *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Kahire.
- Abdülcebbar, K. (1983). *el-Mubtasar fî usûli'd-dîn "Resâil fî't-tevhîd ve'l-'adl*. Kahire.
- Ahmed, M. K. (1983). *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye.
- Akın, M. (2013). *Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin görüş ayrılıkları*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Akın, M. (2016). Mu'tezile'nin aslah teorisinde farklılaşması. *Turkish Studies*, 11(7), 31-42. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9667>.
- Alp, H. (2023) *Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında ilahi sıfatlar: Kâdî Abdülcebbar ve Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî karşılaştırması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, M. (2020). Aslah konusu bağlamında Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirileri. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 73-102.

- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2167911>
- Aytepe, M. (2014). *Kadı Abdülcebbar’da Lütf Teorisi*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aytepe, M. (2017). Lütf teorisi çerçevesinde Allah-İnsan ilişkisinin Mu’tezilî yorumu. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(3), 237-276. <https://doi.org/10.33415/daad.478324>.
- Brunschvig, R. (2002). Mutezile ve aslah. çev. Hulusi Arslan. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2)4, 235-249. [https://isamveri.org/pdfrg/D03296/2002\\_4/2002\\_4\\_ARSLANH.pdf](https://isamveri.org/pdfrg/D03296/2002_4/2002_4_ARSLANH.pdf)
- Boşnak, M - Boşnak N. A. (2023). The preferences that reflect al-Zamakhshari's Mu'tazilite thought in al-Kashshaf: A survey in the context of the theory of lutf. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 103-121. <https://doi.org/10.31121/tader.1319989>.
- Cevzici, A. (1996). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Cüveynî. (1985). *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtin'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- Çelebi, İ. (2002). *İslam inanç sisteminde akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çelebi, İ. (2003). “Lutf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 27/239-241.
- Dugaym, S. (1998). *Mevsûâtü mustalabâti ‘ilmi’l-kelemlî’l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun.
- Eş’ari, E. (1995). *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfü’l-musallîn*. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye.
- Hânim, İ. Y. (1993). *Aslü’l-adl inde’l-Mu’tezile*. Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî.
- Hourani, G. F. (1971). *Islamic rationalism: The ethics of Abd al-Jabbar*. London: Oxford University Press.
- İlhan, A. (1991). “Aslah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 3/495-496.
- Koç, H. (2014). Kādî Abdulcebbar’a göre Allah-İnsan ilişkisinde ilahî yardım. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 319-340. <https://doi.org/10.18317/kader.34338>.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). *Cübbailer’in Kelam Sistemi*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). *Kādî Abdülcebbar’ın düşüncesinde adâlet ilkesi: Kavramsal bir inceleme*. Bursa: Emin Yayınları.
- Maviş, N. (2022). Naslar ve insan fıtratı bakımından teklif-i mâ lâ-yutak’ın konumu, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 89-116. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1076930>
- Medkur, İ. (1983). *el-Mu’cemü’l-felsefî*. Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme.
- Osman, A. (1971). *Nażariyyetü’l-teklif ârâi’l-Kādî Abdülcebbar el-Kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.

- Özdemir, M. (2001). *İslam düşüncesinde kötülük problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları.
- Subhî, A. M. (1983). *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fi'l-fikri'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Süt, A. (2015). İlâhî teklifin ahlakî ve kelâmî arka planı: Teklif-i mâ lâ yutâk örneği. *Mukaddime*, 6(2), 283-308.  
<https://doi.org/10.19059/mukaddime.210185>.
- Tehânevî, M. (1996). *Mevsû'atu Keşşâfu ıstılâbâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Topaloğlu, B. (2013). *Kelam terimleri sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Tunç, C. (1992). “Bısr b. Mu‘temir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 6/223-224.