

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELAM ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'DE LUTUF TEORİSİ

ESMA DALMIŞ

2501190555

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ

İSTANBUL-2022

ÖZ

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'DE LUTUF TEORİSİ

ESMA DALMIŞ

Bu çalışma, Mu'tezile'nin ilâhî adalet düşüncesi neticesinde ortaya çıkan lutuf teorisini İbnü'l-Melâhimî özelinde ele almaktadır. Kulu iman etmeye yönlendiren, isyan etmesini engellemeye sevk eden motiv olarak ifade edilen lutuf, Allah'ın bütün fiillerinin hasen olmasının ve kabih bir fiil yaratmamasının bir gereği olarak ortaya konmuştur. Lutuf teorisinin bilhassa sistem içerisinde önemli bir yer edinmesinin sebebi de budur. Zira lutuf, âlemde meydana gelen ve insanları derinden yaralayan acıların, ölümlerin ve kötülüklerin bir çeşit izahıdır. Bu izahın temel yapı taşı ise, ivazlardır. Dolayısıyla dünyadaki kötülükler, lutuf olmaları ve karşılığında ivaz verilmesi sebebiyle kötülük olmaktan çıkıp, hasen bir nitelik kazanmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ecel, rızık, fiyatlar ve dünyevî aslahı da lutuf başlığı altında ele almış ve bu konuların Allah'a itaat etmeye sevk edici olmaları yönüyle Allah'ın insana yönelik yardımı olduğunu zikrederek, lutfun ilâhî adalet anlayışının tamamlayıcı bir cüz'ü olduğuna vurgu yapmıştır.

Anahtar kelimeler: Mu'tezile, Hüseyiniyye, İbnü'l-Melâhimî, lutuf, aslah, elem, ivaz, rızık, ecel, fiyat.

ABSTRACT

THE THEORY OF LUTUF IN IBNU'L-MELAHİMİ

ESMA DALMIŞ

This study discusses the theory of grace, which emerged as a result of Mu'tazila's idea of divine justice, in the context of Ibn al-Malahimi. The grace, which is expressed as the motive that guides the servant to believe and prevents him from rebelling, has been put forward as a requirement that all of the actions of Allah are good and that he does not create an evil act. This is the reason why the theory of grace has an important place in the system. Because grace is a kind of explanation of the suffering, death and evil that occur in the world which deeply hurt people. The basic building block of this explanation is the compensation. Therefore, the evils in the world cease to be evil because they are graces and in return, they take good quality on. In addition, Ibn al-Malahimi dealt with death, sustenance, prices and the most beneficial worldly things under the title of grace, mentioning that these issues are God's help to man as they lead to obedience to God, and emphasized that grace is a complementary part of the understanding of the divine justice.

Key words: Mu'tazilah, Husayniyyah, Ibn al-Malahimi, grace, the most beneficial things (aslah), anguish, compensation, death, price.

ÖNSÖZ

Mu‘tezile’nin adalet ilkesi gereğince ele almış olduğu lutuf teorisi, onların ilâhî adalet anlayışının somut bir örneğidir. Taate sevk eden ve masiyetten uzaklaştırmaya yardımcı bir etken olarak tarif edilen lutuf, Mu‘tezile’nin adalet ilkesine taalluk eden ve problem teşkil edebilecek birçok meseleyi çözmeyi amaçlamaktadır. Bu teorinin bir diğer amacı da Allah, âlem ve insan irtibatını ahlâkî bir zeminde açıklamaya çalışmasıdır. Lutuf teorisinin önemi ise, esasında çözmeyi amaçladığı problemlerden ileri gelmektedir. Zira lutuf, insanlık tarihi boyunca problematik yönü ağır basan kötülük problemine verilmiş sistematik bir cevaptır. Bu cevap ise kötülük olarak addedilen acıya karşılık bedelin ödenmesi ve bu acıların kişi için lutuf olmasıdır. İbnü’l-Melâhimî de bu teoriyi sistematik olarak işleyen son dönem Mu‘tezilî alimlerden biridir. Acıları ve karşılığında verilen ivazı lutuf içerisinde ele almasının yanı sıra İbnü’l-Melâhimî’nin ecel, rızık, fiyatlar ve dünyevî aslahı da lutuf içerisinde değerlendirmesi, ilâhî adaletin temin edilmesi noktasında ortaya konulan hassasiyete işaret etmekle beraber lutuf teorisinin önemini daha da artırmaktadır. Çünkü mezkûr meselelerin bir bakıma kötülüğe irca edilebilecek bir yapıda olması Mu‘tezile’nin baştan beri kurmaya çalıştığı adalet anlayışını zedeleme ihtimalini taşımaktadır. Bununla birlikte bu meselelerin lutuf olarak kabul edilmesi, Allah’a iman etmeye ve O’na isyan etmekten uzaklaştırmaya yönelik bir rol üstlendikleri anlamına da gelmektedir.

Tez sürecimin başlangıcından itibaren özellikle tüm endişelerimi anlayışla karşılayan, çalışmalarımı yönlendiren, titizlikle okuyup değerlendiren kıymetli hocam Doç. Dr. Rıdvan Özdiñç’e saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca araştırmam esnasında yardımlarını benden asla esirgemeyen, beni cesaretlendirip motive eden Arş. Gör. Berna Kavuk’a, lisans ve yüksek lisans hayatım boyunca her zaman yanımda olan, desteklerini karşılıksız sunan çok değerli arkadaşlarım Esra Düzenli ve Hicran Demir’e tüm içtenliğimle teşekkür ediyorum. Son olarak varlıklarıyla mutluluk duyduğum, duaları ve destekleriyle her zaman yanımda olan sevgili aileme hassaten teşekkür ediyorum.

Esma DALMIŞ

Fatih

Haziran- 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ ÖNCESİ MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE LUTUF TARTIŞMALARI VE FİKRÎ ARKA PLANI

1. İbnü'l-Melâhimî Öncesi Mu'tezilî Düşüncede Lutfun Tarihi	5
2. Lutf Teorisinin Fikrî Zemini.....	11
2.1. İrade Hürriyeti.....	11
2.2. İnsan, Fiillerinin Yaratıcısıdır	14

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'DE LUTUF

1. Lutfun Tanımı.....	20
2. Lutuf İlişkili Kavramlar	23
2.1. Tefvik.....	23
2.2. İsmet.....	25
2.3. Temkin	27
2.4. Mefsedet.....	30
3. Lutufta Bulunması Gereken Şartlar	32
3. Lutfun Vücûbiyeti.....	35
4. Lutuf Çeşitleri.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LUTUF OLDUĞU KABUL EDİLEN KONULAR

1. Elemler.....	46
1.1. Elem ve Lezzeti Ortaya Çıkaran Sebepler	49
1.2. Elemin Hasen Olmasının Şartları.....	50
1.3. Elemin Kabih Olmasının Şartları.....	53
1.4. Filozofların Kötülük Anlayışına Eleştiri.....	57
1.5. Tenasüh Ashabına Eleştiri	65
1.6. Allah'ın Acı ve Hastalıkları Yaratması.....	67

1.7. İvaz.....	74
1.7.1. İvazın Gerekliliği.....	74
1.7.2. İvazın Hükümleri.....	76
1.7.3. Gayr-ı Akıl Kimselerin Vermesi Gereken İvaz.....	80
1.7.4. Allah'ın İvazı Olmayan Zalime Tefaddulde Bulunması	85
2. Ecel	89
3. Rızık.....	93
4. Fiyatlar.....	97
5. Dünyevî Aslah	99
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	113

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
ev.	: Çeviren
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
ö.	: ölüm
s.	: sayfa
ss.	: sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU

İnsan yaşadığı hayatı anlamlandırmaya, karşılaştığı problemleri makulleştirmeye çalışan bir varlıktır. Zira bu makulleştirme olmadan insanın yaşama tutunması, bir dine intisap etmesi ve bunu sürdürmesi mümkün olmamaktadır. Bundan dolayı insanın ilk olarak yaratıcısı ile olan irtibatının ne tür bir seyre sahip olduğu tarih boyunca açıklanmaya çalışılmış olgulardan biridir. Bu münasebeti açıklayan birden çok nazari düşünce bulunmaktadır. Mu'tezilî düşünce içerisinde ise bu irtibatın somut örneklerinden biri lutuftur. Lutuf, Allah ve insan arasındaki hususî ilişkinin muhtevasını belirlemekle beraber bu irtibata yön vermektedir. Nitekim lutuf Allah ile insan arasındaki ilişkinin hem merhamet hem de ahlâkî bir çerçevede vuku bulmasına imkân verir. Bu teorinin rahmet yönü, Allah'ın, yaşadığı zaman dilimi boyunca kulunu asla yalnız bırakmamasıdır. Bu ister teklif öncesi kula yönelik tefaddulde bulunmasıyla gerçekleşsin ister teklif sonrası kulun sorumlu olduğu hususları yapmaya yönelik kolaylaştırıcı, yönlendirici ya da kötülüklerden alıkoyucu bir vasıfla gerçekleşsin aynı amaca hizmet etmektedir. Dolayısıyla insan sadece var olmakla Allah'ın lutfuna mazhar olabilmektedir. Rahmet olarak ifade edilen lutfu değerli kılan hususlardan biri de kulun bu rahmete ulaşması için özel bir çaba harcamasına gerek olmamasıdır. Bu bakımdan bu lutfun kula verilmiş olması bütünüyle Allah'ın adil bir varlık olması sebebiyledir. Zira Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğunu söylemek kula ilişkin yaptığı tüm eylemlerinde onun salâhını ve maslahatını gözetmesini zorunlu kılmıştır.

Lutfun ahlâkî yönü ise, rahmet yönünü işlevsel hale getirmeye imkân tanıyan bir noktada bulunmaktadır. Allah'ın lutfunda bulunması sonucunda kulun bu lufu değerlendirmesi bütünüyle onun çabasına bırakılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kulun taatine yönelik lufu onun itaat etmesini ya da masiyetten engellemeye ilişkin lufu onu günahattan uzaklaştırmayı zorunlu olarak gerektirmez. Eğer gerektirmiş olsaydı kulun irade ve kudret sahibi olmasının, fiillerini tercih etmede özgür olmasının hiçbir anlamı olmazdı. Bununla beraber kulun sorumlu tutulmasının da bir anlamı olmazdı. Zira ortada esasında sorumluluk alanı bulunmamaktadır. Bu bakımdan Allah'ın kuluna lutuf vermiş olması, kulun fiillerini ya da tercihlerini belirleyici değildir. Şu halde lufu Allah'a itaat etmeye ve ona isyan etmekten uzaklaştırmaya yardımcı bir motivasyon olarak düşünmek en doğrusudur.

İbnü'l-Melâhimî de içeriğini kısaca ifade ettiğimiz lufu sistematik bir şekilde ele alan son dönem Mu'tezilî alimlerden biridir. Basra ekolünün Hüseyiniye koluna mensup olan

İbnü'l-Melâhimî'nin lutuf düşüncesi Behşemiyye'den bazı bakımlardan farklılık göstermektedir. Çalışmayı önemli kılan hususlardan biri de budur. Çünkü bu durum Mu'tezile'nin tarihî seyir içerisinde nasıl bir ilerleme ve dönüşüm kaydettiğinin bir örneği olmaktadır.

2. TEZİN YÖNTEMİ

Çalışmamız özelde İbnü'l-Melâhimî'nin eserleri genelde Mu'tezilî kaynakları tahlil eden bir yöntemle oluşturulmuştur. Takip ettiğimiz bu yönteme bağlı olarak vücûda getirdiğimiz tezimiz bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Tezimizin giriş bölümünde kısaca tezin konusu, takip edilen yöntem ve istifade edilen kaynakları genel bir çerçeve sunarak açıkladık. Diğer bölümleri ise büyük oranda İbnü'l-Melâhimî'nin eserlerinde yapmış olduğu başlıklandırmaya sadık kalarak meydana getirdik. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî'nin hayatı üç tez (İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Tevhid Anlayışı, İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî'de Aslah Teorisi, İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî'nin İmâmet Anlayışı), bir inceleme kitabı (Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi) ve ilgili DİA maddesinde (İbnü'l-Melâhimî) olmak üzere pek çok kez ele alındığı için tekrar olmaması adına giriş bölümünde hayatına yer vermedik.

Birinci bölümde, lutuf teorisinin oluşumundan itibaren İbnü'l-Melâhimî'ye kadar gelen süreci, Mu'tezile içerisindeki tarihî seyri takip ederek açıklamaya çalıştık. Lutfun üzerine inşa edildiği temel düşünceleri Mu'tezilî alimler üzerinden ele aldık ancak tezin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle detaylandırmadık. Bu bölüm lutfun Mu'tezilî sistem içerisindeki bütünselliği korumak adına önemlidir.

İkinci bölümü lutfun teorik yapısına dair açıklamalara tahsis ettik. Bu bölümde lutfun ne olduğunu, tevfiğ, ismet gibi ilişkili olduğu kavramları, lutufta bulunması gereken şartları, vücûbiyetini ve lutfun çeşitlerini inceledik. İbnü'l-Melâhimî özelinde ele aldığımız bu bölümde, lutfun nazarî yönüne ilişkin açıklamalarını yetersiz bulduğumuz bazı başlıklarda konunun anlaşılır olması için diğer Mu'tezilî alimlerden iktibaslarla bulunduk.

Üçüncü bölümde ise, İbnü'l-Melâhimî'ye göre nelerin lutuf olduğunu açıklamaya çalıştık. Lutfun pratik zeminini aktardığımız bu bölümde elemeler, ivaz, ecel, rızık, ücretler ve aslah konularını birer başlık açarak ele almakla beraber İbnül Melâhimî'nin Mu'tezile içerisindeki konumunu bu meseleler üzerinden izah etmeye çalıştık.

Sonuç kısmında ise, İbnü'l-Melâhimî'nin lutuf ve lutufla alakalı konularda Mu'tezile içerisinde farklılaştığı noktaları değerlendirdik. Bununla birlikte lutuf teorisiyle İbnü'l-Melâhimî'nin çözmeyi hedeflediği sorunlara ve bu teorinin günümüzdeki bazı problemlere ne ölçüde cevap verebildiğine dair bazı mülahazalarda bulunduk.

Bu çalışmamızda konulara dair eleştirilere İbnü'l-Melâhimî'nin değindiği ölçüde yer verdik. Bundan dolayı lutufla ilgili Mu'tezile içerisindeki tüm farklılıklara, Ehl-i Sünnet ve Şia'nın lutuf anlayışına ve bunların lutuf teorisine yönelik eleştirilerini ele almadık. Bunun yanı sıra bazı kavramlar tercüme edildiğinde murad edilen manayı karşılamadığı için bu kavramların Arapçadaki asıllarına sadık kaldık.

3. TEZİN KAYNAKLARI

Tezimizin temel kaynağı İbnü'l-Melâhimî'nin *el-Fâik fî Usûli'd-Dîn* adlı eseridir. Bu eserin Wilferd Madelung ve Martin McDemott ile Faysal Avni tarafından gerçekleştirilen iki farklı neşri bulunmaktadır. Çalışma aşamasında Faysal Avni'ye ait olan neşirde bazı hatalar tespit ettiğimizden dolayı tezimizde Wilferd Madelung ve Martin McDemott tarafından yapılan neşri esas aldık. Yine İbnü'l-Melâhimî'ye ait olan *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Redd 'ale'l-Felâsife* adlı eser de çalışmamızın ana kaynaklarından biridir.

Bununla birlikte istifade ettiğimiz önemli kaynaklar arasında Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl ve Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si* bulunmaktadır. İmam Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn'i*, Şerif Murtaza'nın *ez-Zahira fî 'İlmi'l-Kelâm'ı*, İbn Metteveyh'in *el-Mecmû' fî Muhît bi't-Teklif'i*, Hâkim Cüşemî'nin *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Usûl'ü* sık sık başvurduğumuz klasik eserler arasındadır.

Modern çalışmalarda ise, özellikle Mahsum Aytepe'nin *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği* ve Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâilerin Kelam Sistemi* adlı kitaplarından İbnü'l-Melâhimî'nin önceki Mu'tezilî alimlerden ayrılan görüşlerini mukayese imkânı bulabilmek adına çokça faydalandık. Abdülkerim Osman'ın *Nazariyyetü't-Teklif Ârâi'l-Kâdî Abdulcebbâr el-Kelâmiyye'si*, Orhan Şener Koloğlu'nun *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* de istifade ettiğimiz eserler arasındadır. Yine Koloğlu'nun *Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı* adlı makalesi de özellikle İbnü'l-Melâhimî'nin dünyevî aslaha ilişkin görüşlerini tespit ve tahlil etmek adına önemli kaynaklarımız arasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBNÜ'L-MELÂHİMÎ ÖNCESİ MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE LUTUF
TARTIŞMALARI VE FİKRÎ ARKA PLANI

1. İbnü'l-Melâhimî Öncesi Mu'tezilî Düşüncede Lutfun Tarihi

Hiz. Osman döneminde başlayıp Hiz. Ali döneminde alevlenen fitne olayları neticesinde Müslümanlar arasında birçok itikâdî problem ortaya çıkmıştır. Mürtekb-i kebirenin ahiretteki durumu, imanın tanımı, kader, kulların fiillerinde özgür mü yoksa mecbur mu olduğu, Allah'ın sıfatları gibi meseleler Mu'tezilî kelâmın doğmasına sebebiyet vermiş olmasının yanında Mu'tezile'nin adalet ilkesinin zeminini de oluşturmuştur. Zira adalet ilkesi, zikrettiğimiz hususları ilâhî adalet çerçevesinde açıklama çabasıdır. Adalet ilkesi iki amaca matuftur. Bunlardan birincisi, Allah'ın adaletinin mutlaklığını kabul ederek O'nu bütün eksiklik ve çirkinliklerden tenzih etmektir. Böylece Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin mutlak manada iyi olduğunu söyleyerek, O'ndan kötülüğü ve zulmü tenzih etmek suretiyle adalet ilkesinin tevhid ilkesini tazammun eder bir mahiyette olduğunu vurgulamıştır. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) bunu şu cümlelerle özetler: "Biz Allah Teâlâ'yı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz."¹ Öyleyse Mu'tezile'nin ulûhiyet anlayışının adalet ve hikmet esaslı olduğunu ifade edebiliriz.² Mu'tezile'nin adalet ilkesinin matuf olduğu ikinci amaç ise, Allah ile kul arasındaki ahlâkî ilişkinin bir tür teorisi olarak ifade edebileceğimiz ilâhî iradenin insana müdahalesini reddederek kulun fiillerinde özgür olduğunu ve buna bağlı olarak onun hem şer'î hem de ahlâkî konularda sorumlu olduğunu ikrar etmektir. Adalet ilkesinin bu iki önermesi, Allah ile kul arasındaki irtibatın keyfiyetini belirleyerek esasında Mu'tezile'nin ahlâk anlayışını vuzuha kavuşturmaktadır.

Mu'tezile'nin Allah'ın insanla irtibatını izah ettiği teorilerin büyük çoğunluğu, adalet ilkesi altındaki inayet kavramını ihtiva eder. Hatta geriye kalan üç prensibin de adalet ilkesinin kısımları olduğu rahatlıkla söylenebilir.³ Adalet ilkesinin somut göstergelerinden biri olan lutuf teorisi de, Mu'tezile'nin diğer ilkelerinin kendisine bağlı olarak açıklanmış olduğu ilâhî irade ve kudret, teklif, aslah gibi tevhid ve daha öncelikli olarak adalet ilkesine taalluk eden meseleler bağlamında ele alınmıştır. İlâhî teodise olarak da ifade edilen lutuf, aslah nazariyesine karşı geliştirilen bir teori olduğundan dolayı ilk olarak aslah anlayışına kısaca değinmemiz gerekmektedir. Konunun detayları ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

¹ Ebû'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmet b. Abdilcebbar el- Hemedânî, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, 1996, s. 301.

² Abdunnasır Süt, **Mutezile ve Ahlak: Kâdî Abdulcebbar Örneği**, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016, s. 55.

³ Ahmet Mahmûd Suphî, **Fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Mu'tezile**, 5. Baskı, c. I, Beyrut, Daru'n-Nehdetü'l-'Arabiyye, 1985, s. 142.

Salah ve aslah nazariyesi Mu'tezile'nin vücûb 'alellah olarak kavramsallaştırdığı anlayış içerisinde tartışılmaktadır. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında tartışmalı olan bu konu Mu'tezilî gelenek içerisinde büyük oranda Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Nazzam'ın (ö. 231/845) görüşleri çerçevesinde ele alınıp geliştirilmiştir. “ ‘Kişi için iyi, faydalı, haz ve sevinç verici olmak’ anlamında salah kökünden türemiş olan aslah, ‘kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey’ demektir.”⁴ Salah ve aslah nazariyesini şu şekilde formüle edebiliriz:

“Hakîm sadece hikmetli ve bir amaca matuf fiiller yapmaktadır. Amacı olmayan fiil ise abes ve sefeh bir iştir. Hakîm olan kimse bir işi yaparken ya kendisi faydalanır ya da bir başkasını faydalandırır. Allah Teâlâ'yı faydadan tenzih ettiğimizde O'nun yalnızca başkasını faydalandıracağı açıklanmış olur. Burada önemli olan ise O'nun fiillerinin salahtan/faydadan hâlî olmayacağıdır.”⁵

Mu'tezile, hikmet bakımından kulların maslahatına riayet etmesinin zorunluluğundan dolayı Allah'ın yalnızca salahı ve hayrı işleyeceği konusunda ittifak etmiştir. Adaleti gereği kullarının faydasına olan şeyleri yaratmasının Allah'a vücûbiyeti konusunda ittifak eden Mu'tezile Allah'ın kulları için en iyisini (aslah) yaratması noktasında ihtilaf etmiştir.⁶ Bu ihtilaf aslahın tanımı, bu nazariyenin tatbik edileceği alanların neler olduğu, bu konuların vücûb 'alellah olup olmadığı gibi pek çok meselede geçerli olmuştur.⁷ Lutuf teorisinin doğmasına sebep olan husus ise, aslah olanın Allah tarafından yaratılmasının zorunlu görülmesine karşı ortaya atılan itirazdır. Zira Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre aslah Allah'a vaciptir.

Bu itirazı ilk defa dile getiren ve bu yüzden teorinin kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) göre, Allah'a kulları için aslah olanı yapması vacip değildir.⁸ Çünkü ona göre Allah'ın salah ya da faydadan yapacağı şeyin bir sınırının ve sonunun olmaması

⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2017, s. 33.

⁵ Abdulkemim Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmî'l-Kelâm**, 1. Baskı, Kahire, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009, s. 390.

⁶ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fa'ûr, 3. Baskı, c. I, Beyrut, Dâru'l-Marife, 1993, s. 57.

⁷ Aîşe Yusuf Mena'î, **Usulu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve Şi'ati'l-İmâmiyye**, 1. Baskı, Darû's-Sekâfe, 1996, s. 290-291.

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musâllîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, c. I, 1990, s. 313; Şehristani, **Milel ve'n-Nihal**, s. 79; İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b. Ahmet b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. İbrahim Halil Bulut, c. II, 1. Baskı, İstanbul, TYEKBY, 2017, s. 672.

aslahın vacip olmadığının delillerinden biridir.⁹ Zira Allah'ın kadir olduğu sınırsız ve sonsuz fayda içerisinde kul için en hayırlı ve faydalı olanı yaratmadan bahsedilemez. Zira her iyi şeyin daha iyisinin bulunduğu gerçeği bunu imkânsız kılmaktadır. Bîşr'e göre bu noktada Allah'a vacip olarak görülecek tek şey, kulun fiillerini meydana getirmesine yardımcı olacak şekilde kula kudret ve istitaat vermek, peygamber göndermek ve davette bulunmak suretiyle kulun önündeki engelleri kaldırmaktır.¹⁰ Aynı şekilde insanların tümünün cennette yaratılması ve orada yaşatılmasının onlar için aslah olduğu¹¹ fakat bunun bir gerçekliğinin olmaması da Bîşr'in aslahın vücûbiyetini reddi konusundaki delillerinden biridir. Bîşr'in zikretmiş olduğu son delil ise, kâfir olarak ölen kimsenin cehennemde ebedi olarak kalmasının aslahla çelişki arzemiş olduğudur. Zira Allah'ın kâfirin daha fazla yaşamasına izin vermiş olması, onun iman etme imkânını artıracaktı.¹² Zikrettiğimiz sebeplere binaen Bîşr, aslahın vücûbiyetine karşı çıkararak kul için en faydalı olanı yaratmanın Allah'ın bir lutfu olduğunu ileri sürerek Ashâb-ı Lutf'a dahil olmuştur.¹³ Bununla birlikte Bîşr, yukarıda zikrettiğimiz gibi aslahın dinî konularda vacip olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Dolayısıyla Allah'ın kudret ve hâkimiyetini tesis etmek, Bîşr'in aslah nazariyesini reddetmesinin altındaki en temel neden olarak zikredilebilir. Delil olarak zikretmiş olduğu Allah'ın her zaman daha iyisine kadir olabileceği fikri de bu görüşü destekler mahiyettedir.

Bîşr'in lutfufla ilgili görüşlerini ise birkaç noktadan inceleyebiliriz: Bîşr'e göre Allah'ın katında verdiğiğinde kâfirin ihtiyari olarak iman edeceği lutuflar mevcuttur. Bu iman sebebiyle kul, naîm cennetlerinde sonsuz sevaba müstehak olmuş olur.¹⁵ Ancak lutf olmaksızın iman ettiklerinde elde ettikleri sevap artar.¹⁶ Bunun yanında Allah lutufsuz olarak iman etmeyeceğini bildiği bir kimseye lutfufla bulunması halinde, bu kimsenin iman edeceğini bilir. Burada tartışılan husus ise, Allah'ın bu tarz bir lutfu kadir olarak nitelenip nitelenmeyeceğidir. Bîşr'e göre Allah böyle bir lutfu kadirdir. Hatta ona göre bu kimse lutf

⁹ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, **Kitâbu'l-Makâlât**, Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Fârâbî, 2017, s. 15.

¹⁰ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 79.

¹¹ Fahreddin Râzî, **Riyâzû'l-Mûnika fî Arâi Ehli'l-İlm**, thk. Es'ad Cum'a, , Tunus, Merkezü'n-Neşri'l-Câmi'î Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye bi'l-Kayrevân, 2004, s. 266; Cihat Tunç, "Bîşr b. Mu'temir", **DİA**, c. VI, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, s. 224.

¹² M. Montgomery Watt, **İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul, Bereket Yayınları, 2011, s. 101; Fahreddin Râzî, **Riyâzû'l-Mûnika**, s. 266.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhid ve'l-Adl**, thk. Ebu Â'lâ 'Afîfî, c. XIII, 1963, s. 200.

¹⁴ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 313.

¹⁵ Ebu'l-Hüseyin Adurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, **el-İntisâr**, thk. Dr. Niberj, Kahire, Dâru'l Kutubi'l-Mısriyye, 1925, s. 64-65; İbn Hazm, **Fasl**, s. 674.

¹⁶ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 79.

olmadan iman etmiş olsa dahi aynı sevabı elde ederdi.¹⁷ Görüldüğü üzere Bîşr lutfu büyük oranda Allah'ın kudret sıfatına bağlı olarak izah etmektedir. Nitekim Bîşr'e göre Allah katında sonsuz ve sınırsız lutfun bulunmasından dolayı, kula verdiği ve vermediği lutuftan her zaman daha iyisi vardır. Bu lutfu kulları için yaratmış olması durumunda onlar zorla değil; isteyerek iman ederlerdi.¹⁸ Lutfun vücûbiyeti konusunda da görüş belirten Bîşr, onun Allah'a vücûbiyetini kabul etmemiştir.¹⁹ Onun bu düşüncesi aslah nazariyesini reddi ile uyumluluk arz etmektedir. Ancak daha sonra Bîşr'in bu görüşünden döndüğü rivayet edilmiştir.²⁰

Lutuf teorisinin ilk münekkitlerinden olan Cafer b. Mübeşşir'in (ö. 234/848-49) bu konudaki görüşlerine dair elimizde kaynak bulunmamaktadır. Fakat Bağdat Mu'tezilesi'ne bağlı bir kelamcı olması ve '*Alâ Ashâbi'l-lutf*' adlı bir eserin kendisine nispet edilmesi sebebiyle onun aslah nazariyesinin savucularından biri olduğu söylenebilir.²¹ Fakat Cafer'in lutuf görüşünü benimseyenlerden biri olduğu da nakledilmiştir.²² Ancak bu görüşün herhangi bir dayanağı yoktur.

Lutuf teorisi konusunda Mu'tezile'nin görüşleri Cafer b. Harb (ö. 236/850-51), Ebu Cafer İskâfî (ö. 240/854) ve Hüseyin b. Muhammed Neccâr'a (ö. 230/845 civarı) da nispet edilmiştir. İskâfî'nin, lutuf görüşünü benimsediği ve hakkında "Latîf" adında bir kitap yazdığı²³ rivayet edilse de bu kitap günümüzde mevcut değildir. Hüseyin b. Muhammed Neccâr ve taraftarları, Allah'ın verdiği kâfirlerin iman edeceği lutufları yaratmaya kadir olduğunu ve Allah'ın bu lutufları kâfirler için yarattığı varsayıldığında bütününün iman edeceğini ikrar etmişlerdir.²⁴ Cafer b. Harb ise, Allah'ın katında kâfirlere verdiği ihtiyari olarak iman edecekleri lutufların mevcudiyetini savunmakla beraber onun Bîşr'den farklılaştığı husus, lutuf olmaksızın iman edildiğinde kazanılan sevabın lutufla elde edilen sevaba nispeten daha çok olacağıdır. Cafer b. Harb'e göre Allah'ın kulları için meydana getirmiş olduğu şeyler, onlar hakkında aslah olandır. Bundan dolayı Allah kullarına yalnızca menzillerin en yüksek ve en şerefisini, sevabın da en güzeli ve en çoğunu vermiştir.²⁵ Bunun yanında Cafer, lutfun vücûbiyeti hakkında da görüş serdetmiştir. Ancak biz Cafer'in bu konudaki görüşünü ikinci bölümde ele alacağız.

¹⁷ Ahmet Mahmud Suphî, *Fî 'İlmi'l-Kelâm: el-Mu'tezile*, s. 299; Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 247.

¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 247.

¹⁹ Şehristânî, *Milel ve'n-Nihal*, s. 79.

²⁰ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 65.

²¹ Emrullah Yüksel, "Cafer b. Mübeşşir", *DİA*, c. VI, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, s. 553-554.

²² Reşid Hayyun, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdât*, 1. Baskı, Londra, Dâru'l-Hikme, 1997, s. 265.

²³ Reşid Hayyun, *a.g.e.*, s. 276.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 341.

²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 313.

Tevfik ve tesdîdi Allah'ın vermiş olduğu lutuflar arasında sayan Cafer, bu iki lutfun kulda taati zorunlu kılmadığı ve onu taate mecbur etmediğinin altını çizmiştir. Böylece insanlar, Allah'a itaat ettiğinde doğru yolun kendilerine gösterilmiş olduğu kullar olurlar.²⁶ Zaten Cafer, masiyet ve taat arasında insanın karar verme yönüne işaret ederek lutfu, karar verme özgürlüğünü insana bırakan bir hidayet olarak tarif etmiştir.²⁷ Cafer'in hem lutfun mezkûr tarifi hem de lutf olmadan iman eden kimsenin mükâfatının daha fazla olacağına dair düşüncesi, lutfun imana vesile olmasına ilişkin rolün keyfiyetini belirginleştirmektedir. Bu anlamda Cafer, iman etme fiilinde kulun kendi iradesini ve kararını incelemektedir. Cafer ile ilgili son olarak onun lutf dair görüşünden vazgeçtiği nakledilmiştir.²⁸ Bunun sebebi ise, imanın lutf esnasında gerçekleşmesinin onun zaruri olarak meydana gelmesini gerektirmesidir. Zira imanın zarureten gerçekleşmemesi mümkün olsaydı onun var olmamasından bahsedilebilirdi. Bundan dolayı bir kimsenin imanın zorunlu olarak vuku bulduğunu söylemesinden sonra bunun bir tercih olduğunu ifade etmesi ihtiyar ile zorunluluğu birleştirdiğinden çelişkiye düşmesine yol açar.²⁹ Öyle görünüyor ki, Cafer b. Harb'in lutf konusunda Bîşr'den farklı olarak önemseddiği nokta, lutfun kulun iradesiyle olan ilişkisi ve onun kulun iradesi ya da tercihinin ortadan kaldırmaması gerektiridir.

Allah'ın makdurunda kullarının iman etmelerini sağlayacak lutufların var olduğunu kabul eden Nazzâm'a göre bu lutufların sonunun ve bir bütününün olmamasından dolayı O'nun yapmış olduğu lutuflardan daha iyisinin olduğu söylenemez. Bu sebeple Allah katında bu lutufların yalnızca benzerleri vardır.³⁰ Nazzâm'ın lutf hakkında bu kanaati onun aslah anlayışının bir sonucudur. Aslah anlayışlarındaki ihtilafları sebebiyle Nazzâm'ın aksine Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın kadir olduğu lutfun ve hayrın bir nihayetinin, bütününün ve toplamının olduğunu kabul etmiştir.³¹

Lutf tarihinin şu ana kadarki seyrine baktığımızda lutf düşüncesinin lutfun umûmîliği/husûsîliği ve vücûbiyeti gibi problemler etrafında ele alındığını görürüz. Fakat Cübbâîler'e geldiğimizde, onların lutf düşüncesini zikrettiğimiz problemleri de içerecek şekilde birçok bakımdan ele aldıklarını ve lutf düşüncesine bir nazariye hüviyeti kazandırdıklarını görmekteyiz. Tekrara düşmekten kaçınmak için Ebu Ali (ö. 303/916) ve Ebu

²⁶ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 326.

²⁷ Reşid Hayyun, a.g.e., s. 265.

²⁸ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 313.

²⁹ Ebu'l Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, **Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, c. II, 1. Baskı, Kahire, 2011, s. 990.

³⁰ Eş'arî, **Makâlât**, c. II, s. 249.

³¹ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 315-316.

Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/913) sadece bahsi geçen konulardaki görüşlerine yer verip, lutfu dair detaylı anlatımlarını diğer bölümlerde ele alacağız.

Cübbâîler, Allah'ın lutfu olmaksızın iman eden kimsenin kazanacağı mükâfat hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebu Ali bu konuda Cafer b. Harb gibi düşünmüş, Allah'ın kullarına lutuf vermeksizin teklifte bulunmasının hasen olmayacağı görüşünü benimseyerek sevabın derecesini, iman eden kişinin çekmiş olduğu meşakkatin miktarına bağlamıştır. Bu sebeple Allah'ın bahşetmiş olduğu lutuf ile iman eden kimsenin sevabı, katlanmış olduğu zorluğun azlığından dolayı lutuf olmadan iman eden kimseye göre daha az olacaktır. Çünkü kul, Allah'ın verdiği lutuf ile iman etmiştir. Nitekim lutuf vermeksizin Allah'ın imanla mükellef kılması sonucunda bu kimse iman etmeyebilir. Ebu Hâşim buna itiraz ederek Allah'ın kulunu lutuf vermeksizin imanla mükellef tutmasının hasen olduğunu iddia etmiştir.³² Aralarındaki bu ihtilaf, Ebu Ali'nin Bişr'in ortaya atmış olduğu Allah katında verdiğinde kâfirin ve iman etmeyeceği bilinen kimsenin kendisiyle iman edeceği lutfun varlığına kadir olmakla vasıflanacağı görüşünü kabul etmemiş olmasından³³ kaynaklanmaktadır. Zira Bişr bu konuda öyleyse Allah'ın bu lutufları kullarına neden vermediği sorusunu sormuştur.³⁴

Allah'ın kulları için dinlerinde aslah olanı yaptığını söyleyen Cübbâîler'e göre, kulun kendisiyle iman edeceği, taat ve tevbe fiilini gerçekleştireceği yani salaha ereceği bir şeyi Allah'ın yaratmaması, kul için fesadı dilemiş olacağı manasına geleceğinden, Allah kulları için lutuflarından herhangi bir şeyi saklamamıştır. Allah yaptığında kulların sevabının artacağı şeyleri takdir etmiş olduğu gibi³⁵ bu şeyleri yapmaması durumunda kullarını imana davet etmesi de abes değildir.³⁶ Bu konular dışında Cübbâîler lutfun tanımı, vakti ve hastalıklar, hadler, elemeler ve ivaz gibi lutuf teorisi ile temellendirilen meseleleri de incelemişlerdir.³⁷

Son büyük Mu'tezile kelamcısı olan Kâdî Abdulcebbâr, daha önceki Mu'tezilî alimler tarafından oluşturulan lutfun teorik zeminini ve bu teorinin geçerli olduğu pratik meseleleri bütün detaylarıyla ele alarak lutuf anlayışını sistematize edip eksiksiz bir nazariye haline getirmiştir. Lutfun kavramsal çerçevesi, ispatı, vücûbiyeti gibi lutfun nazârî boyutu yanında

³² Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 94.

³³ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 314; Ahmed Mahmud Suphi, **Fî 'ilmi'l-Kelâm**, s. 312.

³⁴ Ahmed Mahmûd Suphî, **Fî 'ilmi'l-Kelâm**, s. 312.

³⁵ Ahmet Mahmûd Suphî, **a.g.e.**, s. 299; Şehristânî, **Milel ve'n Nihal**, s. 92.

³⁶ Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 314.

³⁷ Detaylı bilgi için bkz: Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelam Sistemi**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2011, s. 388-454.

elemeler, hastalıklar, şeriat, hadler, nübüvvet gibi lutfun pratik konularına *Muğnî* adlı kitabında bir cilt ayırmıştır. Kâdî'nın bu konulardaki düşüncelerini ileriki bölümlerde açıklayacağız.

Son olarak Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre, Bişr b. Mu'temir hariç, Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti Allah'ın makdurunda iman etmeyeceğini bildiği bir kimseye, verdiğinde iman edeceği bir lutfun olmadığına ittifak etmiştir.³⁸ Hatta ister başlangıç itibariyle ister Bişr'in ve Cafer'in görüşlerinden döndüğüne dair rivayetleri kabul etmemiz itibariyle Dırar b. Amr (ö. 200/815) dışında Mu'tezile'nin tümünün lutuf hakkında uzlaştığını söyleyebiliriz.³⁹ Ayrıca Mu'tezile'ye göre iman etmeyeceğini bildiği kimseler için verdiğinde iman edeceği lutfu ilişkin O'nun buna kadir olup olmadığının söylenebileceği bir lutuf da yoktur. Zira böyle bir lutfun olması varsayıldığında ve bu lufu kâfirlere verdiğinde onların iman etmeleri söz konusu olacaktı. Allah'ın ise kâfirler için bunu yapmaması onların maslahatını ve faydasını dilemediği anlamına gelmektedir.⁴⁰ Aksine Allah onlar için dinlerinde aslah olanı dilemiş, onları emrettiklerini yapmaya davet etmiş ve mükellef kıldıkları hususları eda etmede ihtiyaç duydukları şeyleri onlardan gizlememiştir. Kullar da Allah'ın yapmış olduğu bu fiillerle sevaba müstehak olacakları taatleri gerçekleştirirler.⁴¹

Görüldüğü üzere kulları iman etmeye sevk eden bir fiil olarak anlaşılan lutuf, aslah teorisine karşı geliştirilmiş ve zamanla sistematik bir hal almıştır. Ortaya çıktığı ilk zamanlarda iman etmeye yardımcı olup olmadığı, Allah'ın onu kulları için yaratıp yaratmayacağına ilişkin açıklamaları ihtiva ederken, sonraki dönemlerde adalet ilkesinin önemli pek çok meselesinin dayanak noktasını teşkil etmiştir.

2. Lutuf Teorisinin Fikrî Zemini

2.1. İrade Hürriyeti

Adalet ilkesi içerisinde yer alan konuları birbirinden bağımsız olarak ele almak Mu'tezile'nin bu ilkeye bağlı olarak inşa etmiş olduğu sistemi yanlış anlamak demektir. Bundan dolayı Mu'tezilî adalet anlayışının bir sonucu olarak kabul edeceğimiz lutuf teorisi, adalet ilkesinin esaslarına göre anlaşılacak durumundadır. Cebriyye'nin aksine Mu'tezile'nin, adalet ilkesinde en temel prensip olarak vazettiği “meseleleri ilâhî-beşerî düzlemde birlikte ele almak” lutuf teorisi açısından kilit bir noktadır. Çünkü lutuf, Allah tarafından insana

³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 313.

³⁹ Aişe Yusuf Mena'î, *Usulu'l-'Akide beyne'l-Mu'tezile ve Şi'ati'l-İmâmiyye*, s. 300-301.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 247.

⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 313.

bahşedilen bir yardım dahi olsa nihayetinde insanı merkeze almakta ve insanın istek ve yönelimlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir.

İlâhî kudret ve iradenin lutuf teorisinin zeminini oluşturmasının en önemli nedeni, ilâhî yardım sebebiyle insanın özgür iradesinin zedelenmediğini ortaya koymaktır. Aslında Mu'tezile lutuf teorisiyle bir anlamda Allah'ın irade ve kudretiyle kulun irade ve kudretini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bundan dolayı asıl konumuza geçmeden önce lutuf ile ilâhî irade ve kudret ilişkisini ele alıp, Mu'tezile'nin bu bağlamda insanın özgürlüğüne halel getiren bir düşünce üretmediğini açıklamamız gerekmektedir.

İlâhî iradenin lutfuyla bulunarak insan iradesini ortadan kaldıracığına dair ilk tartışmalar yukarıda açıkladığımız gibi aslında lutuf teorisinin ortaya çıkması ile paralellik arz etmektedir. Çünkü Bîşr b. Mu'temir, lutfun vacip olduğu kabul edildiğinde, dünyada Allah'a isyan eden kimsenin kalmayacağını, herkesin Allah'a vacip kılınan lutuflar sonucu vacipleri tercih edip kabihlerden sakınacağını ancak bu durumun vakıya mutabık olmadığını ifade etmiştir.⁴² Burada Bîşr, kulun tercih hakkını ortadan kaldırdığı gerekçesiyle lutfun vücûbiyetini reddetmiştir. Dolayısıyla insan sorumluluğu bağlamında lufu temellendirmenin ön şartı Allah'ın iradesinin kulun iradesine etkisinin derecesi ve kapsamını bilmektir.

Mu'tezilî sistemde irade, büyük ölçüde insan iradesinin Allah'ın iradesi karşısındaki konumunun keyfiyeti bağlamında tartışılmıştır. Biz de burada bu keyfiyeti Allah'ın zatıyla mürîd olmaması, iradesinin hadis olması ve iradesinin yalnızca hasen fiillere taalluk etmesi üzerinden açıklamaya çalışacağız.

Mu'tezile'ye göre irade Allah'ın fiilî sıfatlarından olup, O'nun zatıyla kaim değildir. Allah hakikatte mürîd olmakla beraber muhdes bir iradeyle irade eder.⁴³ Mu'tezile, Allah'ın iradesinin hadis olmasını pek çok açıdan zorunlu görmüştür. Kâdî Abdulcebbar, Neccâriye'nin⁴⁴ Allah'ın zatıyla mürîd olduğu görüşünü eleştirmiş ve Allah'ın zatıyla mürîd olmasının irade edilenlerin bütününe irade edilmesini gerektireceğini söylemiştir. Çünkü irade edilen şeyler, irade eden bazı kimselerle sınırlı değildir. Zeyd'in irade etmiş olduğu şeyi Amr ve mürîd olan bir başkası da irade eder. Böyle düşünüldüğünde Allah'ın irade edilen her

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 520.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, c. VI/2, s. 3; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Tahkîmu'l-'Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, 2. Baskı, Müessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2008, s. 137.

⁴⁴ Kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (ö. 230/845)'dir. Abbasi halifesi Me'mun döneminde ortaya çıkmış olan bu mezhep bazen Mu'tezile'ye bazen de Cebriyye'ye nispet edilmiştir. Bkz. Mustafa Öz, "Neccâriyye", *DİA*, c. XXXII, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, s. 482-483.

şeye mürîd olması gerekir.⁴⁵ Mu‘tezile’ye göre Allah’ın irade edilen şeylerin tümünü irade etmesi kulların iradesini de kapsayacağından bu kabul, temel iki problemin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir: Bunlardan birincisi, Allah’ın iradesinin yalnızca iyi şeylere taalluk etmediğini ifade etmek; ikincisi ise, insanın fiillerinden sorumlu bir varlık olduğunu reddetmek. Çünkü ortada irade eden bir varlık yoktur ki sorumluluk söz konusu olsun. Her ne kadar irade bir fiilin iyi ya da kötü oluşunun belirleyicisi olmasa da fiile bir tür nitelik kazandırma noktasında etkindir ve faile ilişkin sorumluluğu, iradeye bağlı olarak ortaya çıkmış olan bu nitelik belirlemektedir.

Allah’ın zatıyla mürîd olmasını bir kimsenin âlim olması durumuna benzeten Kâdî, zikrettiğimiz iki problemi şöyle açıklar: Bir kimsenin âlim olması bütün malumu bilmesi anlamına geleceğinden, Allah’ın zatıyla mürîd olması bütün murâd edilenleri irade etmesi demektir. Bu durum ise, Allah’ın insanın irade ettiği ve dilediği her şeyi irade etmesini zorunlu kılar ki, bu hatadır.⁴⁶ Bunun hatalı olmasının en önemli sebebi, Allah’ın kulların fiilleri içerisinde yalnızca emir ve teşvik ettiği şeyleri irade etmesindendir.⁴⁷ Dolayısıyla Mu‘tezile, Allah ile kulların işlemiş oldukları kötü fiillerin arasını ayırmakta, kötü fiilleri kula izafe etmektedir. Zira Allah’ın irade edilen şeylerin tümünü irade etmesine kötülükler de dâhil edilecektir. Öyleyse Mu‘tezile’nin irade anlayışı esasında ahlâkî bir endişe taşımaktadır.

Bu endişeyi ifade edenlerden biri de Ebu Ali Cübbâî (ö.303/916)’dir. Ona göre Allah’ın zâtıyla mürîd olması, herhangi bir şeyi kerih görmesinin imkânsızlığına yol açmaktadır. Zira kerih gören kimsenin bir şeyi kerih görmesi ancak o şeyi irade etmesi veçhiyledir. Bu durum cahil kimsenin bilmesinin mümkün olduğu şeyi bilmemesi gibidir. Allah’ın her şeyi bilmesi sebebiyle O’ndan cahil olmaklığın nefyedilmesinin zorunlu olması gibi Allah’ın zatıyla mürîd olması, herhangi bir şeyi kerih gören olmamasını zorunlu kılar.⁴⁸ Öncelikle Ebu Ali’ye göre zatıyla ifadesi sürekliliği içermektedir. Bundan dolayı Allah’ın zatıyla mürîd olması demek, daima irade eder halde bulunması demektir. Böyle olması durumunda O’nun bir şeyi kerih görmesi imkânsız hale gelmektedir. Zira kerih görme ve irade etme birbirinin zıddıdır. Bunu ilim ve cehl örneği üzerinde anlatırken şunu kastetmektedir; nasıl ki Allah’ın daima bilen olması O’ndan cahil olmaklığın nefyi anlamına gelmektedir; daima irade eden olmakta herhangi bir şeyi kerih görmemesi anlamına

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 440.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muhtasar fî Usûli’l-Din**, Resâil fî’t-Tevhîd ve’l-‘Adl, thk. Muhammed Ammara, 2. Baskı, Dârü’ş-Şükûk, 1988, s. 227; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. VI/2, s. 110; Hâkim Cüşemî, **Tahkîmu’l-‘Ukûl**, s. 138.

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muhtasar fî Usûli’l-Din**, s. 227.

⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. VI/2, s. 131.

gelecektir.⁴⁹ Halbuki hitabında tehdid, azarlama ve nehyin bulunması Allah'ın kârih olduğuna delalet eder.⁵⁰

Allah'ın iradesi konusuna geldiğimizde ise, mezkûr delillere ek olarak Kâdî'ya göre, Allah'ın kabihî işlemiş olması O'nun cahil ya da muhtaç olmasını gerektirir. Cehalet ve muhtaçlık ise Allah hakkında düşünülemeyeceğinden dolayı O'nun herhangi bir vecihle kabihî tercih etmemesi gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın kabih şeylerin bir kısmını yapması, O'nun diğer kötülükleri de yapmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü ortada onları birbirinden ayıracak bir şey yoktur. Bu ise O'nun hakkında zulüm ve yalanın caiz olmasını gerektirir ki, hâl böyle olduğunda O'nun emir, nehiy, va'd, va'îdinden hiçbirine güven duyulmayacaktır.⁵¹ Bu kanaatle Mu'tezile, herhangi bir şekilde kötü bir fiilin Allah'tan sadır olamayacağını, Allah'ın tüm fiillerinin iyi olduğunu ifade etmektedir. Böylece ahlâkî nitelik, Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerini birbirinden ayıran en temel özellik olmaktadır.⁵² Allah'ın kötü fiilleri işlememesi ileride ele alacağımız elem ve hastalıkların Allah'a nispeti konusuna da açıklık getirmektedir.

Tüm bu delilleri incelediğimizde Mu'tezile'nin esas kaygısının kulun, sorumluluğu temellendiren ve fiilin pek çok şekilde ortaya konmasını temin eden bir iradeye sahip olduğunu⁵³ ispat etmektir. Bu durumda fiillerin bir kısmının Allah'ın rızasına uygun olarak gerçekleşmediği ortadadır. Bu kaygının önemi ise, Allah'tan bağımsız bir iradeye sahip olmak kulun fiilini dilediği biçimde meydana getirmesine sebep olacağından insanın fiillerini ahlâkî kriterlere bağlı olarak değerlendirmeye imkân tanınmasıdır.

2.2. İnsan, Fiillerinin Yaratıcısıdır

Mu'tezile insan fiillerinin meydana gelişinde ilâhî iradenin rolünü ele aldıktan sonra insana ilişkin sorumluluğun temellerini güçlendirmek adına önemli bir diğer bahis olan insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını konu edinmektedir.

Fiili kula nispet etmek lutfun bütünüyle Allah'a bağlı olmadığını kabul etmektir. Bu düşüncesini kudret meselesi üzerinden açıklayan Mu'tezile, ilâhî kudret ve insanî kudret

⁴⁹ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelam Sistemi**, s. 253.

⁵⁰ Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, **el-Mecmû' fî Muhît bi't-Teklîf**, thk. J.J. Houben, c. I, Beyrut, Matba'âtü'l Katolikiyye, 1962, s. 276.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 317-318.

⁵² Hulusi Arslan, "Mutezili Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, c. VI/16, 2003, s. 68.

⁵³ Muhammed Ammara, **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998, s. 127.

ayrımı yapar. Allah'ın mutlak yaratıcı olduğunu kabul etmekle beraber kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması, Allah'ın kudretinin kulun kudretini kapsamadığı ve kulun Allah'tan bağımsız bir kudrete sahip olduğu anlamına gelmektedir. Şimdi Mu'tezile'nin bu görüşünü önce kudret daha sonra da kulların fiilleri meselesi üzerinden kısaca anlatmaya çalışacağız.

Kudret, hayat sahibi bir kimsenin irade ile bir fiili yapmasını ya da terk etmesini mümkün kılan bir sıfattır.⁵⁴ Mu'tezile ilk olarak insanın kudret sahibi bir varlık oluşunu temellendirir. Daha sonra da kudretin bulunuş şartlarını açıklar.

Kâdî'ya göre aynı hal ve şartlara sahip bir kimsenin kadir olamadığı bir şeye diğerinin güç yetirebilmesi, bu kimsenin hususî niteliklere sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Kişinin bu niteliklere sahip olması onda bir mananın var olmasıyla gerçekleşir ki, bu mana da kudrettir.⁵⁵ Kâdî, bir kimsenin diğerlerine nispeten bir fiile kadir olmasının onda mevcut olan kudret sayesinde olduğunu ikrar ederken kudreti ayırt edici bir vasıf olarak nitelemektedir.

Bununla birlikte kudretin makdûrunu öncelemesi ve zıtlara uygun olması Mu'tezile'nin kudret anlayışında söz konusu olan iki önemli esastır. Mu'tezile'ye göre kudret makdûrunu öncelemektedir. Bunun delillerinden biri, kudretin makduruyla beraber olması kâfirin imanla mükellef kılınmasını gerektireceğidir. Bu da esasında güç yetirilemeyen şeye ilişkin tekliftir. Zira Allah ona güç verseydi, o kimse iman etmiş olurdu. Ancak kâfirin iman etmemiş olması ona kadir olmadığı anlamına gelmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla kâfirin iman etmemiş olması kudretin iman fiiline takaddüm etmemesi sebebiyledir. Bu durum Allah'ın imana muktedir kılmadığı halde kâfire azap etmesi sebebiyle zalim olmasını gerektirir. Aynı şekilde kudretin fiille birlikte bulunduğu kabul edildiğinde, meydana gelen şeyin aslında bir kudrete ihtiyaç duymayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü o fiil zaten var olmuştur.⁵⁷ Bu açılardan bakıldığında kudretin fiilden önce bulunması aklî bir zorunluluktur. Bunun zorunlu olmasının sebeplerinden biri de, oturan birinin ayağa kalkabileceğini bilmesidir.⁵⁸

İkinci önemli husus, kudretin zıt şeyler için geçerli olmasıdır. Eğer kudret makdûruyla beraber olmuş olsaydı iki zıddın varlığı söz konusu olurdu. İki zıddın var olması ise, imanla mükellef olan kimsenin aynı anda hem kâfir hem de mümin olmasını zorunlu kılar. Bu da yine güç yetirilemeyen şeye ilişkin tekliftir. Bunların tümü, Allah'ın kabih bir fiil işlediği

⁵⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Abdurrahman Mer'âşlî, 4. Baskı, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2018, s. 252.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 391.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 396.

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muhtasar fi Usûli'd-Din**, s. 358.

⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 358-359.

manasına geleceğinden reddedilmektedir.⁵⁹ Mu'tezile'nin kudretin zıtlara uygun olmasından kastı, kadirin dilediği fiili gerçekleştirebileceğidir. Bu ise, kudretin makdûrundan önce gelmesiyle mümkündür.⁶⁰ Bu bakımdan kul Allah'ın kendisine vermiş olduğu kudretle hayır ve taat işleyebileceği gibi şer ve masiyette işleyebilir. Bu sebeple Kâdî der ki: "Oturana kimsenin kalkabilmesi, ayakta olanın oturabilmesi, mükellef olanın küfre karşılık imana güç yetirebilmesi, fiilini cebir ve ıztırap ile değil ihtiyarla gerçekleştirmesi için kudretin makdûru öncelediğini söyledik."⁶¹ Bu anlamda kudretin makduru öncelemesi bir fiilin hem kendisinin hem zıddının yapılmasına olanak sağlar.⁶² Dolayısıyla kudret, kendinde potansiyel ya da imkândır. Bu potansiyel ya da imkân olmak durumu kulun dilediği fiili dilediği şekilde yapmasını salık verir; kul bu kudretle dilerse iman eder, dilerse küfre düşer.

Mu'tezile'nin kudretin makdûruna takaddüm etmesi ve zıt şeyler için geçerli olmasını kudretin şartlarından saymasının ahlâkî birçok nedeni olmakla birlikte bizim için dikkate değer olanı, insanın özgür ve yaptıklarından sorumlu bir varlık olduğunu ortaya koymaktır. Başka bir ifadeyle, Mu'tezile kudret sahibi olmayı fiilin meydana getirilmesinin zorunlu sebebi görerek insanın sorumluluğu meselesini metâfizik zemine taşımıştır.⁶³ Meselenin metâfizik düzlemde ele alınması ilâhî kudretin lutuf fiiliyle insanı doğrudan iyiye ve güzele sevk etmek suretiyle kulun kudretini ortadan kaldırmadığına dair izah açısından önem arz etmektedir.

Kulda bu niteliklere sahip bir kudretin varlığını ispat etmek, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim Mu'zileye göre kul kendi fiillerinin yaratıcısı olmakla beraber Allah kulların fiilinin nehyedicisi, yaratıcısı ve takdir edicisi değildir.⁶⁴ Kulun fiillerinin yaratıcısı olmasının lutuf teorisi açısından önemi ise, kulun fiili söz konusu olmadıkça lutfun işlevsel hale gelmeyeceği gerçeğidir. Çünkü lutfun maksat, kulu taate yaklaştırmak ve masiyetten uzaklaştırmaktır. Kâdî'ya göre, muhsin kimseye yapmış olduğu ihsandan dolayı övgüde bulunur, günahkâr kimseyi de işlemiş olduğu günahından dolayı zemmederiz. Ancak bu yöntem bir kimsenin yüzünün güzel ya da çirkin; boyunun uzun ya da kısa oluşunda geçerli değildir. Bundan dolayı zalime "Neden zulmettin?", yalancıya "Neden yalan söyledin?" diye sormak hasen iken, uzun boylu olan kimseye "Niçin uzunsun?", kısa

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 396.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 398.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, s. 358.

⁶² Zühdi Hüseyin Cârullâh, *el-Mu'tezile*, Mektebetü'l Ezheriyyetü li't-Turâs, 2002, s. 95.

⁶³ Yunus Cengiz, *Mutezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdulcebbar Örneği*, 1. Baskı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 134-135.

⁶⁴ Zühdi Hüseyin Cârullâh, *Mu'tezile*, s. 92.

olan bir kimseye de “Niçin kisasın?” diye sormak doğru değildir. Dolayısıyla böyle bir taksimde bulunuyor olmak bir kısım fiillerin kullar tarafından yapıldığını ortaya koymaktadır.⁶⁵ Öyleyse boyun uzunluğu ve kısalığı ile zulmetmek ve yalan söylemek arasında fiilin faile nispeti açısından temel farklar bulunmaktadır. Bu fark ise, makdûrun hangi kadirin kudreti altında olduğuna bağlıdır. Zira Mu‘tezile’nin çoğunluğu Allah’ın kulların güç yetirdiği şeylerin hiçbirine güç yetiremediği konusunda ittifak etmiştir.⁶⁶ Bu durumun farklı bir izahı ise Kâdî’nın bir fiilin iki kadirin kudreti altında meydana gelmeyeceği, kullar tarafından işlenmiş olan fiillerin Allah ile irtibatlandırmanın doğru olmadığına ilişkin şu sözleridir:

“Bir fiili meydan getirmek için tek bir dileyen ve tek bir güç yetiren olduğundan dolayı, bir fiilin tek bir faili vardır. Bundan dolayı fiil tek bir irade, ilim, idrak ve aletlere bağlı olarak meydana gelmektedir. Fail, fiilin bir kısmına bakılmaksızın niteliğine bağlı olarak zemme ya da medhe müstehak olur. Bu durum ise insanın tek bir yönden konumlandırılmasını gerektirir. Çünkü insanın fiillerden bir parçasını yapması noktasında fail olduğunu söylemek doğru değildir. Aksine insanın fiilinin her parçasında payı vardır.”⁶⁷

Yani insan yaptığı her şeyde bir bütün olarak faildir. Fiilin insana nispetini salık veren bu ifadeler, aynı zamanda insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu da amaçlamaktadır.

Aynı şekilde fiillerimiz, bizim kasıt ve onlara dair sebeplerimize göre meydana gelmektedir. Şartlar uygun olduğu halde istemediğimiz fiillerin gerçekleşmediğini görürüz. Şartların uygun olmasından maksat, fiilin oluşması için ortamın uygun olması ve herhangi bir engelin söz konusu olmamasıdır. Bu fiillerin bize aidiyeti bu durumu zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde fiiller her hâlükârda bizlerden bağımsız olarak vuku bulurlardı.⁶⁸ Bu bakımdan şartların imkân vermesine rağmen fiillerin meydana gelmemesinin sebebi, kulun irade ve kudretinin ona yönelmemesinden dolayıdır.

Mu‘tezile’ye göre kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının kabul edilmesi beraberinde pek çok problemi sürüklemektedir. Örneğin, bu durumda peygamberlerin kâfirlere karşı delil olması söz konusu olamamaktadır. Çünkü kâfirlerin peygambere:

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 332.

⁶⁶ Eş‘arî, *Makâlât*, c. I, s. 274.

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, thk. Tevfik et-Tavîl, Sa‘îd Zâyed, c. VIII, s. 155.

⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 336.

“Eğer sen elçi isen, diğer resullerin risaletine uymak senin risaletine uymaktan daha değersiz değildir. Allah Teâlâ bizim için küfrü irade etmiş, onu bizde yaratmış ve ondan ayrılmayı bizim için mümkün kılmamışken sen bizi nasıl İslam’a davet edersin?”⁶⁹

demelerinde bir sakınca olmayacaktır. Kâfirin Allah’ın lutuf vermesiyle iman etmiş kimseye karşı tavrı da buna benzer olacaktır. Böyle olduğunda hem ilâhî adalet hem de insanın sorumluluğu tartışmalı hale gelecektir.

Mu‘tezile’nin kulun kendi fiilini yarattığını kabul etmesinde kulun özgürlüğünü tesis etmenin yanında teklif, va‘d ve va‘id ile Allah’tan kötülüğü tenzih etmek de önemli rol oynamaktadır. Çünkü kulun fiillerinde özgür olmadığı söylendiğinde övgü ve yergi söz konusu olamayacağından dolayı ahiretteki karşılık ortadan kalkmakta; kulların işlemiş olduğu kötülüklerin bütünü Allah’a izafe edilmektedir.⁷⁰

Özet olarak diyebiliriz ki, Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kullarına bahsetmiş olduğu lutuftan yararlanma kulların kendi irade ve isteklerine bağlıdır. Kadir olmanın belirleyici olduğu bu noktada, kul kendinde bulunan kudret ile lutfu tercih eder ya da etmez. Kudretin makduru öncelemesi, zıt fiiller için geçerli olması, insanın kudret sahibi bir varlık olduğunu ortaya koyarak kulun lutuf ve masiyet arasında tercih yapabilmesine imkân verir. Kâdî’nın, “Lutuf, mükellefin özel bir emri tercih ederek meydana getirmesini gerektiren özel bir olaydan ibarettir.”⁷¹ şeklindeki lutuf tanımında da kastedilen budur. Çünkü Kâdî lutfun mükellefin özel bir fiili meydana getirmesini sağladığını ifade ederken, bu meydana getirmenin seçme özgürlüğüne bağlı olduğunu özellikle belirtmiştir. Zaten lutuf insanın özgür olduğu bir alanda anlam kazanmaktadır ki, bu özgürlüğü tesis eden en önemli husus, kulun fiillerini gerçekleştirebileceği bir kudrete sahip olmasıdır. Aksi yalnızca Allah’ın zorlaması ile gerçekleşmiş bir fiil olur.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 334.

⁷⁰ Zühdi Hüseyin Cârullâh, **Mu‘tezile**, s. 96-97.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 93.

İKİNCİ BÖLÜM
İBNÜ'L-MELÂHİMÎ'DE LUTUF

1. Lutfun Tanımı

Sözlükte iyilik yapma, cömert ve yumuşak davranma anlamlarına gelen lutf (لطف), orta harfi fetha harekeyle okunduğunda (letefu) isim olup hediye manasına; orta harfi dammayla okunduğunda (letufe) küçük ve ince olmak manasına gelir.⁷²

Gizli durumları ortaya çıkarma manasına gelen latîf (لطيف)⁷³, mezkûr manaları tazammun etmekle beraber⁷⁴ bazı kayıtlar konulduğunda farklı manalara gelmektedir. Kelamın latîf olması mananın belirsiz ve gizli olduğu anlamına gelirken; bir işin latîf olması içinde incelik olduğu anlamına gelmektedir.⁷⁵ Allah'ın isimlerinden olan latîf ise, zatî ve fiilî sıfatlarından olmak üzere temelde iki kısımda mütalaa edilir.⁷⁶ Allah'ın zatına nispet edilen latîf isminden maksad, yön ve cisimsellikten münezzeh olan Allah'ın idrak edilememesidir. Zira son derece küçük olmasından dolayı duyularla algılanamayan şeylere latîf denmektedir. Kapalı ve ince işleri bilen kimseye latif denmesinden dolayı Allah'ın zatî sıfatlarından olan latîfin ikinci anlamı,⁷⁷ O'nun ilminin bütün sırları, batınları, gizli şeyleri, sadırlarda olanları ihata etmesidir.⁷⁸ Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olan latîf ise, kullarına bilmedikleri halde iyilikte bulunması, hissetmedikleri bir şekilde kulların maslahatlarını gidermesi, maslahatların hakikat ve kapalılıklarını bilen kimsenin (Allah'ın) müstehak olanlara bu maslahatları meşakkat olmaksızın hoşgörü ve yumuşaklıkla iletmesi anlamındadır.⁷⁹ Kur'an'da sekiz yerde geçen lutfun anlamları da, insana nispet edilen bir yer dışında⁸⁰ hepsi latîf isminde açıkladığımız manalar üzerinden Allah'a izafe edilmektedir.⁸¹

Lutfun terim manasına geldiğimizde düzenli ilk tanım Cübbâîler tarafından yapılmıştır. Cübbâîler'e göre lutf, kişinin sayesinde taat fiilini tercih ettiği ya da taati tercih etmeye daha yakın olduğu fiildir.⁸² Lutfun kulu taate zorlamaması yönüne vurgu yapan bu

⁷² İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, 1. Baskı, Beyrut, Müessesetü'l-A'lami li'l-Mecmû'ât, 2005, s. 3573; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye**, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Kahire, Dâru'l-Hadis, 2009, s. 1036

⁷³ Semih Duğaym, **Mustalahâtu 'İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmiyye**, c. II, 1. Baskı, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998, s. 1116.

⁷⁴ Muhammed b. A'lâ b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, **Keşşâfu Istilahâtı'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, c.II, 1. Baskı, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, s. 1406.

⁷⁵ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, s. 3573.

⁷⁶ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **Külliyât**, 2. Baskı, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 797.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, **Levâmi'ul-Beyyinât**, thk.Taha Abdurraûf Said, Kahire, Mehtebetü'l-Külliyâtı'l-Ezheriyye, 1976, s. 246.

⁷⁸ Amir Abdullah Falih, **Mu'cemu Elfâzi'l-'Akîde**, 1. Baskı, Riyâd, Mektebetü'l-'Abikân, 1997, s. 348.

⁷⁹ Fahreddin er-Râzî, **Levâmi'ul-Beyyinât**, s. 246-247.

⁸⁰ Kehf Suresi 18/19.

⁸¹ Enam 6/103; Hacc 22/63; Lokman 31/16; Mülk 67/14; Ahzap 33/34; Yusuf 12/100; Şura 42/19.

⁸² Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 9.

tanımı Kâdî dakikleştirmiş ve teklif sahasının bütününe yaymıştır: “Lutuf; mükellefin, sayesinde teklife dâhil olan mendup ya da vacip şeyleri tercih ettiği ya da tercihe daha yakın olduğu her olaydır.” Kâdî’nin birden fazla lutuf tanımı vardır. *Şerh*’te geçen tanımı ise şöyledir: “Bil ki lutuf, sayesinde kulun vacibi tercih ettiği, kabihten sakındığı ya da sayesinde kulun vacibi tercihe veya kabihi terke daha yakın olduğu her şeydir.”⁸³ Kâdî’nin mezkûr tanımlarında lutuf, kulun tercihi noktasında aksi yapılamaz şekilde belirleyici olmayıp, sadece güzel fiilleri yapmaya ve çirkin fiillerden uzaklaştırmaya meylettiren bir fiildir. Dolayısıyla bu lutuf sebebiyle kişide zorunluluk yoluyla bir fiil meydana gelmez.

Şerîf Murtazâ (ö. 436/1044), lutfun dâî⁸⁴ kapsamında ele alınması gerektiğine vurgu yaparak lutfu, mükellefin sayesinde taat fiilini tercih ettiği ve taati tercih etmeye daha yakın olduğu şeklinde taksim etmiştir.⁸⁵ Ayrıca salahın fayda ve ona ulaştıran şeyler olduğunu söyleyerek lutfun dinde salah ve aslah olarak niteleneceğini de ifade etmiştir.⁸⁶ Ebu Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) de lutfun salah ve aslah olarak vasıflanabileceğini belirtmiştir.⁸⁷

İbnu’l-Melâhimî’nin hocası olan Zemahşerî (ö. 538/1144)⁸⁸ lutfu “kendisine teklif edilen şeyleri yerine getirmede mükellefe fayda sağlayan maslahat” olarak tanımlamaktadır. Yukarıdaki tanımlarda lutfun maslahat yönünün, bir fiili yapmaya ya da bir fiilden sakındırmaya sevk edici olduğu ifade edilmişti. Bu açıdan Zemahşerî’nin lutuf tanımının daha umûmî olduğu söylenebilir. Bununla birlikte o, yaygın bir taksim olan lutfun muhassıla ve mukarribe şeklinde iki türe bölünüşünü zikrederek tanımı hususileştirmiştir. Muhassıla, sayesinde mükellefin kendi tercihiyle itaat ettiği lufuttur. Mükellefin taatte bulunması ya da bulunmaması mümkün olmakla beraber bu türlü olan lutfun yokluğu kulun itaat etmesini

⁸³ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 519.

⁸⁴ Dâî kavramı, Türkçeye genel olarak güdü olarak tercüme edilmektedir. “Çağırma, davet etmek” gibi anlamlara gelen dâînin çoğulu devâîdir. Dâî kelimesinin Mu‘tezile düşüncesinde edindiği literal anlam, Kur’an ve hadislerdeki mezkûr manalardan farklıdır. Dâî kavramı, İslam düşüncesinde bir kimseyi fiili yapmaya sevk eden iç sebepler olarak tanımlanmıştır. Kâdî dâînin zıddı olan sârif ise, “engel olan, mani olan” anlamını vermektedir. Bununla beraber sârif de bir güdü olmakla beraber, var olan güdünün eyleme geçmemesini ifade eder. Osman Demir, *Kâdî Abdulcebbâr’da İnsan Psikolojisi*, 1. Baskı, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 28, 32-33. Biz ise yer yer dâî kavramına karşılık motiv kavramını; sârif için ise karşıt motiv kavramını kullandık.

⁸⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zahîra fî ‘İlmi’l-Kelâm*, thk. Seyyîd Ahmet Hüseyinî, Müessesetü Neşri’l-İslâmî, s. 186; Şerîf Murtazâ, *Şerhu Cumeli’l-‘İlm ve’l-‘Amel*, thk. Şeyh Yakup el-Caferî el-Merâgî, 2. Baskı, Tahran, Dâru’l-Usve, s. 107.

⁸⁶ Şerîf Murtazâ, *Zahîra*, s. 186.

⁸⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yete’allaku bi’l-İ’tikâd*, 2. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Edvâ, 1986, s. 131.

⁸⁸ Orhan Şener Koloğlu, “İbnü’l-Melâhimî”, *DİA*, c. Ek-1, İstanbul, TDV Yayınları, 2016, s. 615.

engellemektedir. Mukarribe ise, kulun kendisiyle taate daha yakın olduğu lutuftur. Eğer bu lutuf bulunmasaydı kul taate daha yakın olmazdı.⁸⁹

İbnü'l-Melâhimî'ye göre de lutuf iki çeşittir. Birincisi, mükellefin sayesinde taati seçmesidir ki, bu tevfiğ olarak isimlendirilir ya da sayesinde kabihî terketmesidir ki bu da ismet olarak isimlendirilir. İkincisi ise, itaat etmemiş bile olsa kulun taate yaklaşması ve ona ilişkin motivlerin kuvvetli olmasıdır. İsimlendirmemiş olsa da bu taksim muhassıla ve mukarribe olarak anlaşılabilir. Böylece lutfun tanımı şu şekilde olur: Mükellefin, sayesinde taati tercih ettiği ya da taatte bulunması ya da bulunmamasının imkânıyla beraber taate daha yakın olduğu şeydir. Tanımda geçen “Sayesinde mükellef taati tercih eder ve kabihî terk eder.” sözünden maksat, taat fiilini tercih edenin meltûf (kendisine lutuf verilen kişi) olması yani bunun meltûfun bir fiili olmasıdır. Dolayısıyla bu kayıt lutfun meydana gelişinin, kul tarafından taatin tercih edilmesine ya da kabihîten sakınılmasına bağlandığını teyit etmektedir. “İtaat etmesi ya da etmemesinin imkânıyla beraber” kaydı ise, mükellefin itaat etmiş olduğu teklifi tanım dışı bırakmak içindir. Çünkü taatte bulunmak ya da bulunmamak temkindir ve lutfun mükellefin fiilinden olan temkine ilâve bir durum olması gerekir.⁹⁰ İbnü'l-Melâhimî lutfun temkine ilâve bir durum olduğunu ifade ederek iki fiil arasındaki farkı belirtmiştir. Zira temkin lutfun aksine bir şeyin hem kendisine hem de hilafına ilişkin olmaktadır. Bu doğrultuda Allah'ın yalnızca emrettiği hasen fiillerle temkinde bulunarak mükellefin illetini gidermesi mümkün değildir. Çünkü bu temkinin hem iyi hem de kötü fiillere yönelik bir tür imkân oluşuna aykırıdır. Bundan dolayı lutuf sadece hasen fiillere yönelik iken; temkin hem hasen hem de kabih fiilleri kapsamaktadır.⁹¹

Her ne kadar yapılan tanımlarda dikkate alınan yön birbirinden farklılık arzetsede, lutfun haseni tercihe ve kabihîten sakınmaya sevk edici bir unsur olduğu, buna bağlı olarak bir fiilin meydana getirilişinde Allah'ın kulu hiçbir şekilde zorlamaması ve esas olanın kula yardım olması lutfun tüm tanımlarında içkin olan manalardır. Bu anlamda lutfun tanımı noktasında Mu'tezilî ulema arasında konuyu detaylandırmak dışında pek bir fark yoktur. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'nin de lutfun tanımı konusunda seleflerinden ayrıldığını, lutfun tanımı ve taksimine dair Kâdî'nın ortaya koyduğu açıklamaları izah ettiğini söyleyebiliriz.

⁸⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed ez-Zemahşerî, **Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Mu'tezile Akaidi)**, çev. U. Murat Kılavuz, A. İskender Sarıca, 1. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 55.

⁹⁰ Rukneddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî, **Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Dîn**, thk. Wilfrid Madelung, Martin McDermott, Tahran, 1386, s. 251.

⁹¹ Abdulkerîm Osman, **Nazariyetü't-Teklîf: Arâî Kâdî Abdulcebbârü'l-Kelâmiyye**, Müessesetü'r-Risâle, s. 390.

2. Lutuf İlişkili Kavramlar

2.1. Tevfik

وقف kökünden türemiş ve sözlükte “uygun olmak, uyuşmak, uygun düşmek, doğru olmak” anlamlarına gelen tevfik “zamanına denk getirme, doğru ve uygun olana sevk etme,⁹² yardım ve kolaylaştırma⁹³” manalarına gelmektedir. Aynı zamanda “Allah’ın bahşettiği muvaffakiyet, başarı” gibi manalara da gelmektedir. Tevfik kavramında dikkat çeken şey, literatürde yalnızca iyi fiiller için kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla kötü fiiller hakkında tevfik kavramı kullanılmaz.⁹⁴

Mu‘tezile içerisinde tevfik kavramı birbirine yakın manalar üzerinden ele alınmış ve anlaşılmıştır. Eş‘arî, Mu‘tezile’nin tevfik konusunda dört farklı görüşe sahip olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, kulun iman etmesiyle beraber Allah’ın kuluna sevap vermesidir. Bu anlamdaki tevfik kâfir hakkında kullanılmamakta ve ona muvaffak denilmemektedir.⁹⁵ Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995)’a ait olan bu görüşü Kâdî kabul etmeyerek eleştirir.⁹⁶ İkincisi, tevfinin Allah’ın insanın muvaffak olduğuna dair hükmü olduğu iddiasıdır. Üçüncüsü Cafer b. Harb’e aittir. Cafer’e göre tevfik Allah’ın bir lutfu olmakla beraber kulu taate mecbur etmez. Kul itaat ettiğinde, muvaffak olarak isimlendirilir. Son görüş Cübbâiler tarafından savunulmuştur. Onlara göre tevfik, Allah’ın ilminde bulunan bir lutuftur. Allah bu lutfu yaptığında kul o vakitte iman etmiş olduğundan dolayı bu lutuf, kul için tevfidir. Allah ikinci vakitte tevfik olan lufu kâfire verdiğinde, o kimse bu vakitte kâfir olsa dahi, iman etmesi sebebiyle muvaffak olmuş olur.⁹⁷ Daha çok sonuç ve hüküm verme itibarıyla anlaşılmış olan tevfinin ilk

⁹² Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân**, Beyrut, Dar’ü’l-Ma‘rife, s. 528; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 321.

⁹³ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, **Külliyât**, s. 310.

⁹⁴ Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 528; Ebu Hilâl el-‘Askerî, lutuf ile tevfik arasındaki ilişkiyi birkaç bakımdan inceleyerek şu sonuçlara varır: Kul için taati kolaylaştıran lutuftan muradın yalnızca hayır olması gerekir. Eğer lutufta bulunan kimse bu lutufta kötülüğü irade etmişse, burada bir lutuftan bahsedilemez. Aksine bu, lutufta bulunanın bir kusuru olarak kabul edilir. Tevfik ise, taate muvafık olan şeyi yapmaktır. Aksi takdirde tevfik olarak isimlendirilmez. Bundan dolayı tevfik fiili güzel kılmaz; güzel fiil tevfik adını alır. Tevfik taati kısa bir süre de olsa önceleyen bir lutuftur ve aralarındaki bu zaman farkı zorunludur. Lutufta da, lutuf ile fiil arasında lutfun etkisinin kaybolmayacağı makul bir zaman şartı vardır. ‘Askerî tevfik ile ilgili şunlara da dikkat çeker: Tevfinin fiil öncesinde bulunması dolayısıyla sevap olduğu söylenemez. Zira sevap yalnızca gerçekleşmiş bir fiil için geçerli olur. İkinci olarak, tevfik yalnızca iyi fiiller için geçerli olduğundan dolayı “Zulme muvaffak oldu.” şeklinde bir kullanım mümkün değildir. Son olarak tevfik ismi, tevfik olarak kabul edilen fiil ortadan kalkmış olsa dahi devam eder. Çünkü aradan zaman geçmiş olsa da “Zeyd Amr’a bu sözde muvafakat etti.” denilir. Ebu Hilâl el-‘Askerî, **Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü**, çev. Veysel Akdoğan, 1. Baskı, İstanbul, İşaret Yayınları, 2009, s. 318-19.

⁹⁵ Eş‘arî, **Makâlât**, c. I, s. 326.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 12.

⁹⁷ Eş‘arî, **Makâlât**, c. I, s. 326.

iki tanımının aksine Cafer b. Harb ve Cübbâiler'in tanımında tevfikin imana sevk edici olduğu vurgusu vardır.

Kâdî'ya göre tevfik, meydana gelme ve var olmasında taate muvafık olan lutuftur. Yalnızca taatle bulunduğu meydana gelen lutuf tevfik olarak isimlendirilir. Eğer ortada taate muvafık olma durumu yoksa meydana gelen şey tevfik olarak adlandırılmaz. Kâdî bir açıdan salt lutuf ile lutfun bir türü olan tevfigi birbirinden ayırmış ve tevfigte taati zorunlu kılmıştır. Hal böyle olduğunda lutfun tevfig adını hak etmesi bu lutfu taatin eşlik etmesine bağlıdır. Tefvik olmayan salt lutuf ise, kulun sayesinde taati tercih etmeye yakın olduğu lutfu mukarribtir.⁹⁸ Tefvikin taat fiilinden önce bulunması gerekir ki, kul tevfig adını alan lutuf sayesinde taati tercih etmiş olsun. Vaktin dikkate alındığı bu açıklama hem tevfigi taatin kendisinden ayırır hem de her lutfun tevfig olarak neticelenmediğini ortaya koyar.⁹⁹

Yardım ve desteğin terki manasına gelen hızlân,¹⁰⁰ tevfigin mukabilidir. Mu'tezile, hızlân konusunda üç farklı görüşe sahiptir. Bir grup Mu'tezile'ye göre hızlân, Allah'ın müminlere yapmış olduğu ihsanların, iyiliklerin ve lutufların terki;¹⁰¹ bir kısmına göre Allah'ın kâfirlere bu ismi vermesi ve onlara "terk edilenler (mahzûlûn)" olarak hükmetmesi; diğer bir kısmına göre ise, Allah'ın onlar için yaratmış olduğu bir cezadır.¹⁰²

İbnü'l-Murtazâ'ya göre Mu'tezile, tevfigi fiilde var olan lutuf; hızlânı ise kendisine lutfedilmeyen kimseden lutfun menedilmesi olarak izah etmiştir.¹⁰³ Hâkim Cüşemî'nin (ö. 494/1101) ashabımız olarak ifade etmiş olduğu kimselere göre tevfig, taate muvafık yani uygun olarak lutfun meydana gelmesidir. Hızlân ise, halinden kendisi için bir lutfun olmadığı bilinen kimse hakkında lutfun alıkonulması yani o kimseye lutfun verilmemesidir.¹⁰⁴

Tevfigi sadece lutfun tanımı kısmında zikreden İbnü'l-Melâhimî, onu taatin eşlik ettiği lutuf olarak tanımlamıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin bu ifadesiyle Mu'tezile içerisinde tevfigin farklı tanımları arasında yaygın olan ve kabul edilen tanımı benimsediği anlaşılmaktadır. Bu anlamda tevfigin tanımı hususunda görüş ayrılıkları olsa da Mu'tezile'nin çoğunluğu onu, kendisine taatin eşlik ettiği lutuf olarak açıklamıştır. Sayesinde taatin gerçekleşmediği ya da

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 12.

⁹⁹ Mahsum Aytepe, **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lutuf Teorisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018, s. 115.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. I, Beyrut, Müessetü'l-A'lâmî li'l-Matbû'ât, 2005, s. 1407.

¹⁰¹ El-Belhî, bunu Ehl-i Adl'in hızlân görüşü olarak zikretmiştir.

¹⁰² Eş'arî, **Makâlât**, c. I, s. 328.

¹⁰³ El-Mehdî Lidînilâh Ahmet b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, **Kitâbu'l-Kalâid fi Tashîhi'l-'Akâ'id**, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1985, s. 105.

¹⁰⁴ Hâkim Cüşemî, **Uyûnu'l-Mesâil fi'l-'Usûl**, thk. Ramazan Yıldırım, Dâru'l-İhsân, s. 144.

taate muvafık olmayan lutfu ise tevfiik kapsamına dâhil etmemişlerdir. Tevfikin tam karşısında konumlandırılan hızlân ise, tevfiikin manasında mündemiç olan lutuf ve iyiliklerden kulun alıkonulmasıdır.

2.2. İsmet

Masiyetlerden kaçınma melekesi anlamına gelen ismet¹⁰⁵ “engellemek, korumak, muhafaza etmek” manasında olan عَصَم kökünden türemiştir.¹⁰⁶ Terim manası ise, “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklindedir.¹⁰⁷

Klasik eserlerde nübüvvet bahsinde işlenmiş olan ismetin lutuf başlığı altında ele alınması ismet kavramına Mu‘tezile tarafından farklı bir mananın vazedilmesi sebebiyledir. Mu‘tezile dilcilerin kavrama ilişkin açıklamalarından tamamen bağımsız olmasa da, ismeti lutuf teorisine bağlı olarak anlaşılan bir kavram haline getirerek husûsîleştirmiştir.¹⁰⁸

İsmetin mahiyeti konusunda da ihtilaf eden Mu‘tezile, bu kavramı üç farklı şekilde anlamıştır. Bir kısım Mu‘tezilî ulemaya göre ismet, Allah’ın masum kimseler için bir mükâfatı iken; bir kısmına göre, Allah’ın kulun kendisi sebebiyle masum olduğu bir lutfudur. Diğer Mu‘tezilîler ise, ismeti iki manaya hamletmişlerdir. Birinci manasıyla ismet, Allah’ın kâfirlere vermiş olduğu dua, beyan, azarlama, va‘d ve va‘îd manalarını haizdir. Allah bunu kâfirlere vermiş olsa da onlar hakkında “masumdurlar” nitelemesi yapılamaz. Haklarında yalnızca Allah’ın onları masum kıldığı ancak onların masum olmadığı ifadesi kullanılır. İkinci manası ise, Allah’ın müminlerin imanını destekler, hükümler ve lutuflar ile artırmasıdır.¹⁰⁹

Ebu’l-Kâsım el-Belhî Mu‘tezile’nin ismet kavramına vermiş olduğu manaları yukarıdakine benzer bir şekilde taksim etmiştir. Mezkûr taksime ek olarak bir kısım Mu‘tezilî tarafından da kabul edilen bir diğer manası ise “Hz. Peygamber’in suikastten korunmuş olması gibi zorunluluk tarikiyle gerçekleşen ismettir ki bu, alıkonulan kimse için övgüyü gerektirmemektedir.”¹¹⁰ Cübbâiler’in bu konudaki görüşlerinin bütün bu tanımların hilafına olduğunu söyleyen Kâdî’ya göre onların ismet tanımı, “sayesinde kabihten kaçınıldığı ve

¹⁰⁵ Cürcânî, **Ta’rîfât**, s. 228.

¹⁰⁶ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. III, Beyrut, Müessesetü’l-A‘lâmî li’l-Matbû‘ât, 2005, s. 2650.

¹⁰⁷ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelam Terimleri Sözlüğü**, s. 163.

¹⁰⁸ Kâdî bunu şöyle açıklamıştır: Verilmiş olan bu ıstılâhî mana, ismetin sözlükteki tanımında söz konusu değildir. Dilciler ismeti men etme ve engelleme manasında kullanmışlardır ancak biz ismeti, vazetmiş olduğumuz bu vecihle tahsis ettik. Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 15; Mahsum Aytepe, **Mu‘tezile’nin Lutuf Teorisi**, s. 119.

¹⁰⁹ Eş‘arî, **Makâlât**, c. I, s. 327; Hâkim Cüşemî, **Uyûnu’l-Mesâil**, s. 145.

¹¹⁰ Ebu’l-Kâsım el-Belhî, **Kitâbu’l-Makâlât ve Me‘ahu ‘Uyûnu’l-Mesâil ve’l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Raciî Kürdi, Abdulhamid Kürdi, 1. Baskı, İstanbul, Kuramer, 2018, s. 353.

yokluğunda bu kaçınmanın tercih edilmeyeceği bilenen lutf’ şeklinedir. Bir kimsenin Allah’a kendisini koruması için dua etmesinin hasen olması, bu görüşün sıhhatine delil olarak sunulmuştur. Zira delalet ve beyan manasında olan ismet için bu durum sahih olmamaktadır.¹¹¹

Behşemî çizgiye paralel bir şekilde ilerleyen Kâdî, ismet anlayışını tevfiik kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Zira aralarında mutlak manada bir karşıtlık ilişkisi bulunmasa da tevfiik ve ismetin bir fiilin iki farklı yönünü oluşturmaları konuyu anlaşılır kılmaya yardımcı olmaktadır. Kâdî’ya göre ismet, mükellefin sayesinde kabihi seçmediği ya da kabihten kaçındığı şeydir yani lutfudur. Nasıl ki meydana gelme esnasında taat lutfu muvafakat ettiğinde tevfiik adını alıyorsa, aynı şekilde bu lutf kabihten alıkoyduğunda ismet adını alır. Yani taati tercih etmeye sevk eden lutf tevfiik; kabihi fiilden alıkoyan lutf ise ismettir.

Allah’ın lutfu mükellefin illetlerini gidermesinin gerekliliği vurgusunun, mükelleflerin bütününe masum olmasına sebebiyet vereceği düşüncesi Kâdî’yı bazı izahlara yöneltmiştir. Çünkü mükelleflerin bütününe masum olması imamların da masumiyeti konusunu gündeme getireceğinden, müslümanların ve özellikle de mütekellimlerin imkânsız gördüğü bu hususu tartışmaya açmaktadır.¹¹² Bu tartışma esnasında Kâdî’nin ismetin kabihten alıkoyan lutf olduğu kabulünden neşet etmektedir.

Kâdî mükelleflerin bütününe masum olmasının imkânsız olduğuna dair bazı deliller sunmaktadır. Kâdî’ya göre, halinden kendisine teklif edileni seçmeyeceği bilinen kimsenin varlığı sebebiyle mükelleflerin yalnızca bir kısmına lutf vermekte herhangi bir sakınca yoktur.¹¹³ Kâdî burada ismet olan lutfun mükellefin tercihinine bağlı olarak ortaya çıktığını ve dolayısıyla teklif edileni tercih etmeyen kimselerin masum olmayacağını ifade etmektedir. Yine lutfun bazı taatler için geçerli oluşu, mükelleflerin bütününe masum olmasını engelleyen bir durumdur. Bundan dolayı masumiyet, yalnızca bütün taatleri yapma ve bütün kabihten kaçınma konusunda kendilerine lutf verilen kimseler içindir. Kendilerine lutf verilmiş mükelleflerin masum ismini hak etmemelerini ise, bu kimselerde fesada ilişkin motiflerin galip gelmesiyle irtibatlandıran Kâdî, böylece bütün mükellefler için söz konusu olabilecek bir ismetin varlığını kabul etmemektedir. Kâdî daha sonra imamların masumiyetine ve ismetin kabihi yapmaktan alıkoyacağı düşüncesine ilişkin eleştiriler üzerinden konuyu ele alıp

¹¹¹ Hâkim Cüşemî, *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 145.

¹¹² Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 15.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 15-16.

tartışmaktadır.¹¹⁴ Böylece Kâdî'nın lutfun bir veçhesi olan ismeti yalnızca lutuf ekseninde değil, bu lutfun doğurabileceği muhtemel problemleri de içerecek bir kapsamda vazettiği görülmektedir.

Lutfun mütekellimin örfünde vacip fiili yapmaya ya da kabih fiilden uzaklaşmaya çağıran şeyden ibaret olduğunu zikreden Ebu Cafer Tûsî, lutfu dört grupta incelemiştir: Birincisi tevfiğ olarak isimlendirilen ve sayesinde vacibin meydana geldiği, bulunmadığında ise vacibin gerçekleşmediği lutuftur. İkincisi, sayesinde vacibi yapmaya ya da kabihî terke daha yakın kılan şeydir ki, bu şey sebebiyle vacip de kabih de meydana gelmiyorsa bu yalnızca lutuf olarak isimlendirilir. Üçüncüsü, sayesinde kabihin ortadan kalktığı lutuftur ki, bu ismettir. İsmet bulunmadığında kabih ortadan kalkmamaktadır. Sonuncu ise, lutuftan öte bir manayla vasıflanmayan ve sayesinde kabihin ortadan kalkmasına daha yakın olan şeydir.¹¹⁵ Tûsî, Mu'tezilî alimlerin lutfun iki tarafı olarak izah ettikleri tevfiğ ve ismet kavramlarını kendi içinde bir ayrıma daha tabi tutmuş ve Mu'tezile'nin maksadını bir bütün olarak açıklığa kavuşturmuştur.

İbnü'l-Melâhimî ise ismet konusunda da lutfun tanımını kısmında aktardığımız pasaj dışında meseleyi açıklamamış ancak bu pasajdan Mu'tezile'nin hâkim kanaatini burada da sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Öyleyse Mu'tezile'ye göre tevfiğ ve ismet, muhassıl ve mukarrib diye ikiye ayrılmış olan lutfun, muhassıl olan kısmının yine kendi içindeki bir taksiminden ibarettir. Yani tevfiğ ve ismet yukarıda ifade ettiğimiz gibi yaklaşımları farklı iki çeşit lutuftur. Tevfiğ hasen fiili yapmaya yönelik bir lutufken; ismet kabih fiilden alıkonularak ortaya çıkan bir lutuftur.

2.3. Temkin

“Sağlam yapmak, güçlendirmek, bir şeyi mümkün kılmak, bir şeyin yapılmasına olanak sağlamak”¹¹⁶ manasına gelen mekkene kökünden türetilen temkin terim olarak mükellifin, fiillerin meydana gelmesinin kendilerine bağlı olduğu kudret, akıl, alet gibi unsurlar olmaksızın teklifte bulunmasının sahih olmadığı şeylerin bütününe denir. Buradaki aletten kasıt kudrete ilave olarak fiilin meydana gelmesine yardımcı olan şeylerdir.¹¹⁷ Dolayısıyla temkin, Allah'ın yükümlü kıldığı konularda kuluna bu yükümlülükleri

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 16-17.

¹¹⁵ Tûsî, **el-İktisâd**, s. 130-131.

¹¹⁶ Kadir Güneş, **Arapça-Türkçe Sözlük**, İstanbul, Mektep Yayınları, 2014, s. 1121.

¹¹⁷ Kutbeddin Ebu Cafer Muhammed b. Hasen en-Nisâbü'rî el-Mukrî, **el-Hûdûd Mu'cemu'l-Mevzû'iyu li'l-Mustalâhâtî'l-Kelâmiyye**, thk. Muhammed Yezdi Fadıl, Kum, Müessetü İmâmi's-Sâdik, s. 71.

gerçekleştirebileceği imkânları tanımasıdır. Bu imkânlar, Allah'ın teklifinin kul tarafından icra edilmesini kolaylaştıracak şeylerden müteşekkil olmakla beraber temkin ve teklif arasındaki ilişkinin birbirlerini gerektirici tarzda seyrettiğini de ortaya koymaktadır. Cübbâiler bu zorunluluk ilişkisini şu şekilde açıklamışlardır:

“Allah kulu vacip fiilleri yapmak, kabih fiillerden sakındırmakla sorumlu tuttuğunda, kulda kabih şeyler için şehveti, hasen şeyler için nefreti ve kötü ahlâkı kulda yarattığında, söz konusu olan bu teklifte, emretmiş olduğu şeylerdeki illetleri gidermek için aklın ikmali, delil, kudret ve istitaatin yaratılması, aletlerin hazır olması Allah'a vaciptir. Yine aynı şekilde Allah'ın yükümlü kıldığı şeyleri yapma konusunda kul için en iyi olanı ve kendisinden sakındırmış olduğu kabih fiillerden uzaklaştırmak için alıkoyucu olan şeyi yaratması gerekir.”

Ancak Cübbâiler'in kastetmiş olduğu bu gereklilik bütünüyle teklifin sübutundan sonra gerçekleşmektedir.¹¹⁸ Teklifin sübut bulması, temkinin tekliften sonra gelmesi anlamında değildir. Aksine Allah mükellefin sorumlu olduğu hususları yerine getirebilmesi için bütün şartları sağladıktan sonra teklifte bulunmalıdır.¹¹⁹

Teklifin içerdiği fiillerin sıfatları arasında zikretmiş olduğu temkini, teklifin içerdiği her fiilin kendisine teklifte bulunulan vecihle mükellef tarafından meydana getirilmeye uygun olması şeklinde tanımlayan Şerîf Murtazâ, temkin olmaksızın teklifin hasen olmayacağını açıklamıştır. Ayrıca Allah'ın teklifle çelişmeyen şeylerden biri olan lutfıyla mükellefin fiiline ilişkin motivlerini kuvvetlendirmesini temkinin şartlarından saymıştır.¹²⁰ Teklifin hem makul bir zeminde anlaşılmasını sağlayan hem de ahlâkî kılan şey, temkin olmaksızın Allah'ın teklifte bulunmayacağıdır. Bu tarz bir teklifin gerçekleşmesi kabih olmasının yanında tekliften kaynaklı olarak meydana gelecek olan cezanın zulüm olmasıdır. Çünkü bir kimsenin sevaba ve cezaya müstehak olması, bu vasıflarla nitelenmesini mümkün kılacak bir yapıda yaratılmasını zorunlu kılar.¹²¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah bir fiili yapmakla sorumlu tuttuğunda, o fiilin gerçekleşmesi gereken yönünü açıklaması gerekir. Bu açıklamayı yapmadığında kulun emredilen şeyle faydalanması ve hidayete ulaşması mümkün olmadığı için abes; böyle bir teklifin bulunması güç yetirilemeyen şeyin teklifi olduğu için de zulüm olur. Bu durum bir

¹¹⁸ Şehristânî, **Milel ve'n-Nihal**, s. 95.

¹¹⁹ Hüseyin Maraz, **Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendime Yöntemi: İstihkak Teorisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017, s. 87.

¹²⁰ Şerif Murtazâ, **Zahîra**, s. 112.

¹²¹ Hüseyin Maraz, **Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendime Yöntemi**, s. 94.

efendinin herhangi bir açıklamada bulunmadığı bir fiili kölesinden yapmasını emretmesi gibidir. Efendi bu emirle hem kölesini zor durumda bırakmış hem de kendisi saçmalamış olur.¹²² Kâdî burada teklife konu olan fiillerin açıklanmasını temkin olarak görmüş ve teklifteki maksadın gerçekleşmesini doğrudan temkine bağlamıştır.

Mükellefin kendisine teklif edilen şeylerle kulluk edeceğini bilmesinin teklif fiiline takaddüm etmesi, emredilen şeylerin mümkün olması, mükellefe alet ve ihtiyaç duymuş olduğu şeylerin hepsini vermekle güç yetirmeye imkân tanınmasından dolayı illetlerin giderilmesi, yine mükellefte var olan güdülerin vacip ve sevaba müstehak kılacağını bildiği bir taate ilişkin kuvvetli bir motive sahip olma ve kendisi için meşakkat olan taatten uzaklaştıracak kuvvetli bir sarifin olması şeklinde mükellefin mütereddid olması, mükellef kılanın mevcut olduğunda kulu taate sevk eden ve kabihten sakındıran lutfu yaratarak lutfedici olması, hataları esnasında ona uyarıda bulunması ve amacın onu taate yönlendirmek ve onu sevaba nail kılmak olması temkin olarak kabul edilen şeylerdendir.¹²³

Allah'ın temkinde bulunması kendinde iyi bir şey olmakla beraber temkinin hasen fiilli olduğu gibi kabih fiili de ortaya koymaya imkân tanıyan bir yapıda olması¹²⁴ lutfu temkinden ayıran en önemli noktadır. Zira lutuf kulu yalnızca hasen fiillere sevk eder. Yönlendirme bakımından nötr bir karaktere sahip olan temkin yalnızca fiillerin niteliklerinin belirleneceği ortamı oluşturmaktadır.¹²⁵ Allah'ın mümine ve kâfire sorumlu tuttuğu hususları yerine getirebilmeleri için güç vermesi, buna dair motivleri kuvvetlendirmesi ve yine bu konudaki engelleri ortadan kaldırması temkinin yalnızca iyi şeylere yönelik bir fiil olmadığını ortaya koymaktadır.¹²⁶

İbnü'l-Melâhimî'nin temkinin lutfu zâid bir fiil olduğu hususu dışında bir açıklaması bulunmamaktadır. Onun bu ifadesi temkin ve lutfun arasını ayırdığı anlamına gelmektedir. Bu da bir bakıma yukarıda zikrettiğimiz temkin ve lutfun birbirinden farklı vasıflara sahip olduğu açıklamasını desteklemektedir.

Özetle temkin ve lutuf ilişkisine baktığımızda, Mu'tezilî âlimlerin kullanımlarında temkin bazen lutuf; bazen de sayesinde lutfun meydana gelebileceği fiil olarak anlaşılmıştır. Bununla beraber teklifi hasen kılan vecihlerin temkinde birleşmesi, temkinin yokluğunda

¹²² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 508.

¹²³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Mu'tezile Akaidi)*, s. 53.

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 515.

¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 515.

¹²⁶ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s. 512.

teklifin kabih olacağı anlamına gelmektedir. Ancak Mu'tezile'nin Allah'ın kabih fiili işlemediğinde ittifak etmesi, temkin verilmeksizin teklifte bulunmanın mümkün olmayacağını ortaya koymaktadır. Zira kul, temkinle kendisine teklif edilen hususları yapmaya muktedir olmaktadır.

2.4. Mefsedet

Mesfedet maslahatın zıddı olup,¹²⁷ bozulmak, çürümek¹²⁸ ve az veya çok bir şeyin olması gereken ölçüden çıkması anlamına gelen fesad kavramından türemiştir.¹²⁹

Mu'tezilî düşüncede lutuf ve mefsedet birbirlerinin zıddı olarak kabul edildiğinden, lutfun iyi fiillere yönelten yapısının karşında mefsedet, kişiyi kötü fiillere yönlendirir. Mefsedetin kötü bir fiil olması ve kötüye sevk etmesi sebebiyle Allah'a nispet edilemeyeceği kabul edilmekle beraber Allah'ın mükelleften kaynaklanan ya da bir başkasının meydana getirdiği mefsedete karşı konumu tartışılmıştır. Failinin Allah olmadığı mefsedetın O'nun tarafından engellenmesinin gerekliliği konusunda Mu'tezilî âlimler arasında ihtilaf vardır. Ebu Ali bu mefsedetın ortadan kaldırılmasını temkin konumunda görerek, temkinin vücûbiyeti üzerinden mefsedetın izalesinin ya da engellenmesinin Allah'a vacip olduğunu söylemiştir. Ebu Hâşim ise, Allah'ın kula kabih fiilleri açıkladığını ve kulun bizzat kendisinin bu fiillerden uzak durmasının gerekli olduğu vurgusunu yaparak Allah'ın mükellefin kendisinden kaynaklanan mefsedeti engellemek zorunda olmadığını ikrar etmiştir.¹³⁰ Ancak baba-oğul bir başkasından kaynaklanan mefsedetın Allah tarafından alıkonulmasının vücûbiyeti noktasında aynı düşünmüşlerdir. Kâdî her iki hususta da Ebu Hâşim'in görüşünü benimsemiştir.¹³¹ Mefsedetin ortadan kaldırılmasının zorunluluğu şer'î kabihlerin (şarap içme gibi) mefsedet olup olmadığı tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Cübbâiler bu konuda da aralarında ihtilaf etmişlerdir.¹³²

Kâdî'ya göre, mükellefin sayesinde kabih tercih ettiği, vacipten kaçındığı ya da bu ikisine daha yakın kılan şey kabihde lutuf olarak vasıflanır. Kabihde lutuf olarak ifade edilmesi, kendisi sebebiyle kabihin tercih edilmesini sağlamasından dolayıdır. Bu nitelikleri haiz olanın mefsedet olarak ifade edildiğini zikreden Kâdî'ya göre, kabih olduğundan dolayı

¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. III, s. 3033; Cevherî, *Sıhâh*, s. 888.

¹²⁸ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 185.

¹²⁹ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 379.

¹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, c. XIII, s. 49-45; Ayrıntı için bkz: Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 395, 397.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 780.

¹³² Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, s. 396-398.

Allah'ın bu tarz bir fiili mükellef için yapması caiz değildir. Mefsedetin kullanım alanları hakkında bilgi veren Kâdî'ye göre, hasen olan bir zarar için fesâd ve mefsedet nitelemesi yapılamaz. Çünkü bu niteleme, onu yapan kimsenin müfsid olarak vasıflanmasını gerektireceğinden, içerisinde ceza ve zemmin olduğu hususları yaptığında Allah'ın da bununla vasıflanmasına sebep olacaktır.¹³³ Aynı şekilde Kâdî, fesada çağrının, onu emretmenin ve onu süslemenin bütünüyle istifsâd (fesâda çağrı) olacağını kabul etmemektedir. Ona göre yalnızca salah yolundan alıkoydukları zaman bu fiillerin fesada çağırıcı oldukları söylenebilir.¹³⁴

Şerîf Murtazâ da lutf ve mefsedet karşıtlığına dikkat çekerek lutfun mutlak olarak taat fiilini gerektirmesi yani lutfun taate yönelik olması sebebiyle sayesinde kabihin tercih edileceği fiili mefsedet olarak isimlendirmiştir.¹³⁵ Kendisi sebebiyle fesadın meydana geldiği, vacibin terk edildiği ya da bu ikisine yakın olduğunda mefsedetin temkinden bir payı olmadığını söyleyerek¹³⁶ mefsedet ve temkin ayırımına varmıştır. Lutfun temkin sayılmaması gibi mefsedet de temkin olarak kabul edilmemiştir.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre maslahatın mukabili olan mefsedet, sayesinde fiili tercih etmek ya da fiile yakın olmak üzere iki çeşittir.¹³⁷ Lutufta söz konusu olan muhassıl ve mukarrib ayırım mefsedet için de geçerlidir.¹³⁸ Böylece mefsedetın tanımı, mükellefin sayesinde masiyeti seçtiği ya da masiyetin meydana gelmesi ya da gelmemesinin imkânıyla beraber masiyete daha yakın olduğu şey olmaktadır. Tanımda iki halin de imkânı kaydının konmasından kasıt, teklifi ve sayesinde isyan edeceği bilinen kimseye yapılan zaid teklifi mefsedetın tanımı dışında tutmaktır. Zira teklifte ziyadelik ilk teklif gibidir fakat mefsedet teklife zaid olan bir unsurdur.¹³⁹

Teklifte ziyadelik ya da teklif-i zaid, faraziyelere dayanarak oluşturulmuş durumları ifade etmek için kullanılır. Küfre düşeceği bilinen bir mükellefin, teklifi devam ettiğinde iman etmesi gibi bir durumun söz konusu olması yani eğer kâfirin teklifi biraz daha devam etse iman eder denebilecek bir teklifin olmasına teklif-i zaid denir. Sonunda küfrü tercih edecek olan kimseye verilen ziyade teklif sebebiyle iman edecek olan kimsenin durumunun tam aksi

¹³³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 23.

¹³⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 24.

¹³⁵ Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 186.

¹³⁶ Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 193.

¹³⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 251.

¹³⁸ Zemahşerî, **Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Mu'tezile Akaidi)**, s. 55.

¹³⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 301.

de teklif-i zaid/devam ettirilen teklif içerisinde sayılmıştır.¹⁴⁰ Var olan teklife eklenen ziyade teklifin lutuf olup olmadığı ve buna dayanarak vücûbiyetinden bahsedilip edilemeyeceği şeklinde bazı tartışmalar yapılmıştır.¹⁴¹

İbnü'l-Melâhimî'nin teklifi ve zaid teklifi tanıma dâhil etmemesi, mefsedetın teklif ve zaid teklifte söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. Teklifin mefsedet olmasının, inkâr edeceği bilinen kimseye yapılan teklif bağlamında olduğu söylenmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu teklif kâfir için sevaba ulaştıran temkin mesabesindedir. Bahsi geçen temkinin mefsedet olmaması ise, mefsedetın, kendisinden dolayı elde edilemeyen sevap hususunda temkine ziyade olmasının gerekliliğindendir. Çünkü kişi bu temkin sayesinde taati tercih edebilir ancak mefsedette kişinin sadece masiyeti tercih etme durumu vardır. Bununla beraber inkâr edeceği bilinen kimseye yapılan bu teklif yalnızca bir başkası için mefsedet olduğunda kabih olur. Çünkü kâfir olacağı bilinen kimseye teklifte bulunmanın bir başkasına mefsedet olması, bir başkasına yapılan teklife ilave bir durumdur ki, bir başkası bu mefsedet yüzünden fesada düşecektir.¹⁴²

Devamında zaid teklifin mefsedet olup olmayacağını tartışan İbnü'l-Melâhimî, kişi isyan etse dahi sevabın artırılması şartıyla teklif-i zâidin mefsedet olmayacağını ileri sürmüştür.¹⁴³ Bunu belirtmesi, büyük ihtimalle Kâdî'nın adını vermediği bir grup tarafından savunulan zaid teklifin mefsedet olarak kabul edilmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu grup, Allah'ın mümini, teklifinin üzerine küfre düşeceği bilinen zaid bir teklifle mükellef kılmasını önceki imanıyla elde etmiş olduğu sevaptan mahrum etme sebebiyle hasen görmemiştir.¹⁴⁴

Lutfun zıddı olarak kabul ettikleri mefsedetın, kabih yapmaya sevk edici olduğu şeklindeki tanımında ortak bir görüşe sahip olan Mu'tezilî alimler, mefsedetın geçerli olduğu konularda farklı noktalara değinmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî de bu hususta onlardan ayırmamış, bütünün bir parçası olarak görüşlerini serdetmiştir.

3. Lutufta Bulunması Gereken Şartlar

Lutfun geçerli olması için gerekli olan şartlar, esasında onun tahakkuk şartlarıdır. Dolayısıyla lutuf bu şartları kendinde barındırmadığında lutuf olarak kabul edilmemektedir.

¹⁴⁰ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, s. 399.

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 95-97.

¹⁴² İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 215.

¹⁴³ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 252.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Muğnî*, c. XIII, s. 97.

Lutufta geçerli olan şartları zikredebilmemiz için ilk olarak lutfun bizzat var olması gerekmektedir. Çünkü ancak mevcut olan bir fiil kişiyi iyiye sevk eder ve kötünden alıkoyar.¹⁴⁵ Mu'tezilî alimler bu şartları birkaç maddede ifade etmişlerdir.

İbn Metteveyh'e göre lutufta bulunması gereken şartların ilki, lutuf ile meltûf (lutuf olduğu fiil) arasında bir münasebetin var olmasıdır.¹⁴⁶ Şerîf Murtazâ da bu şartı zikretmiş ve lutfun fiile sevk eden bir motiv olmasının ancak bu şekilde mümkün olabileceğini söylemiştir. Eğer lutuf ve meltûf arasında bir irtibat olmasaydı lutfun, lutuf olduğu fiili yapmaya çağırması, bu fiilden başka bir şeyi yapmaya çağırmasından daha iyi olmayacaktı.¹⁴⁷ İbnü'l-Melâhimî'ye göre de bu taallukun bulunmaması durumunda lutfun meltûfa yönelik olması, ondan başkası hakkında geçerli olmasından ya da olmamasından daha iyi olmazdı.¹⁴⁸ Çünkü zaten bu durumun bilinmesi pek de mümkün değildir.

Lutuf ve meltûf arasındaki taalluk bazen tafsîlî bazen de icmâlî olur. Herkes var olan hastalıkta kabihi terketme ve vacibi yapmaya dair bir lutfun olduğunu tasavvur eder. Burada acı lutuf olurken; kabihi terk etme ve vacibi yapma meltûf olur. Aynı şekilde çocuğu hastalığa yakalanmış bir babada oluşan keder, babanın sorumluluklarını yerine getirmemesine sebep olmaması kaydıyla, onun için lutuf olur. Burada lutuf ile meltûf arasındaki irtibat tasavvur edilebildiğinden aralarındaki ilişki tafsilen bilinir. Fakat bu durum bütün lutuflar için geçerli değildir. Namaz ve sayesinde nehyettiği kötülük ve fahşa arasındaki nisbeti temyiz etmek mümkün değildir. Böylece ikisi arasındaki münasebeti tasavvur etmek mümkün olmadığı için bu taalluk icmâlî olmaktadır.¹⁴⁹ Özetle lutuf ve meltûf arasındaki taalluk tafsil üzere olmak zorunda değildir.¹⁵⁰

İbn Metteveyh'in zikrettiği lutfun mükellefi muhtar olmaktan çıkarmaması gerektiği şartı,¹⁵¹ lutfun bütün tanımlarında söz konusu bir ifadedir. Zaten kulların kendi fiillerini tercih etmediğini söyleyen kimsenin lutuf hakkında görüş belirtmesi mümkün değildir. Çünkü lutuf kendisi sebebiyle mükellefin bir fiili tercih etmesi olarak tanımlandığında, fiili seçip seçmeme noktasında kul muhtar olmak zorundadır. İbnü'l-Melâhimî'nin mükellefin muhtar olmasını lutfun şartları arasında zikretmemesinin sebebi, bir ihtimal lutfun tanımının bu şartı içermiş

¹⁴⁵ İbn Metteveyh, **el-Mecmû' fî Muhîr bi't-Teklîf**, thk. Daniel Gimaret, c. II, Beyrut, Dâru'l-Meşrîk, 1986, s. 343.

¹⁴⁶ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 343.

¹⁴⁷ Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 187.

¹⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 252.

¹⁴⁹ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 343; Abdülkerim Osman, **Nazariyetü't-Teklîf**, s. 390.

¹⁵⁰ Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 187; Tûsî, **İktisâd**, s. 131.

¹⁵¹ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 344.

olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü İbnü'l-Melâhimî lutfu mükellefin kendisi vesilesiyle taati seçmesi ya da kabihten uzaklaşması olarak tarif etmiştir.

Lutfun şartlarından bir diğeri, onun hasen olmasıdır. Lutfun hasen olmasının sebeplerini Allah ve mükellef açısından izah eden İbn Metteveyh'e göre, Allah'ın fiilinden olan lutuf, illetleri giderme konumunda bulunduğundan dolayı hasen vasfını içermektedir. Mükellefin fiilinden olan lutuf ise zararın giderilmesi anlamında olduğu için hasendir. Çünkü zararın giderilmesi bütün hallerde vaciptir ve vücûb hasene ilave bir niteliktir.¹⁵² İbnü'l-Melâhimî de lutfun hasen olmasını şöyle izah etmektedir: Allah'ın yalnızca hasen fiili yaptığı ve emrettiği göz önünde bulundurulduğunda Allah'ın yapmış olduğu ya da O'nun emriyle meydana getirilen lutufların bütünü hasen olmaktadır.¹⁵³ Bu durumda vücûb olan lutuf, hasen olmayı pekiştirmektedir.

Lutfun, lutuf olduğu fiile (meltûf) takaddüm etmesi yani ondan “bir vakit” önce bulunması gerekir. Çünkü lutfun dâi ya da motiv olması meltûfa takaddüm etmesiyle gerçekleşir.¹⁵⁴ Bu şartta ittifak eden Mu'tezilî alimler, lutuf ile meltûf arasındaki bu zamanın miktarı konusunda ihtilaf etmişlerdir.¹⁵⁵ Ebu Ali'ye göre lutfun önce bulunması, “bir vakti” aşmayacak şekilde olmalıdır. Ebu Hâşim ise, bu “bir vakit” ifadesini daha geniş bir zaman dilimi olarak kabul etmiş ve bu zaman diliminde mükellefin bu lutfun kendisi için lutuf olduğunu unutmayacak bir zaman öncesine kadar gidebileceğini şart koşmuştur.¹⁵⁶

Lutufta bulunması gereken şartlardan bir diğeri, mükellefin lutfu ve lutfun meltûfla irtibatını ya icmâlî ya da tafsîlî olarak bilmesidir.¹⁵⁷ Çünkü lutuf ve meltûf arasındaki ilişkiye bağlı olarak bu lutuf, ya engel olan ya da davet eden konumdadır. Lutuf için bu konum geçerli olmadığında lutfun bir manası ve teklifle ilişkisi söz konusu olmayacaktır.¹⁵⁸

Burada dikkati çeken husus, Kâdî'nın zannı ve temkini, mükellefin lutfu ve lutfun meltûfla irtibatını ya icmâlî ya da tafsîlî olarak bilmesinde söz konusu olan bilmenin yerine geçebilecek bir konumda görmesidir.¹⁵⁹ Bunun sebebi mükellefin lutuf ve onun meltûfla olan irtibatına ilişkin bilgiye ulaşmasının her zaman imkân dâhilinde olmamasıdır.¹⁶⁰ İbnü'l-

¹⁵² İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 344.

¹⁵³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 252.

¹⁵⁴ Tûsî, **İktisâd**, s. 131-132; Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 187.

¹⁵⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 82.

¹⁵⁶ İbnü'l-Murtazâ, **Kitâbu'l-Kalâid**, s. 107.

¹⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 252.

¹⁵⁸ Abdulkirim Osman, **Nazariyetü't-Teklif**, s. 395.

¹⁵⁹ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 345.

¹⁶⁰ Mahsum Aytepe, **Mu'tezile'nin Lutuf Teorisi**, s. 163.

Melâhimî'nin görüşü de bu yöndedir. Zira ortada mükellefin lutfu ve onun meltûfla irtibatına dair bir zannı ve bilgisi yoksa bu lutfun meltûf için motiv ya da dâî olması mümkün değildir.¹⁶¹

Dolayısıyla lutfun tahakkuku için zorunlu olan bu şartların yokluğunda lutfun mevcudiyetinden bahsedilemez. İbnü'l-Melâhimî, lutfun sıhhat şartları olarak da ifade edebileceğimiz bu şartlardan yalnızca lutfun hasen olması, lutuf ve meltûf arasında bir irtibatın olması ve bu irtibatın mükellef tarafından bilinmesi şartlarını zikretmiştir. Lutfun lutuf olduğu fiilden önce bulunması ve lutfun mükellefi taati seçmeye ya da kabihden alıkoymaya mecbur bırakmaması şartlarını zikretmemiş olması bunları kabul etmediği manasına gelmemelidir. Zira bu iki şart lutfun manasında zımnen bulunmaktadır.

3. Lutfun Vücûbiyeti

وجب fiilinin mastarı olan vücûbun farklı pek çok anlamı olmakla beraber en yaygın manası “lazım olma, gerekme, sabit olma, ölme”dir.¹⁶² Ebu'l-Bekâ ise, vücûb ve vacibin arasını ayırarak ilkinin iktiza yani gereklilik ve istiğna; ikincisinin düşme ve lazım olma manalarına geldiğini belirtmiştir.¹⁶³

“Allah'ın mükellefin dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilmesi için gerekli olan fiilleri yaratmasının kendisine zorunlu olduğu”¹⁶⁴ şeklinde tanımlanabilecek vücûb ‘alellah kavramı, Mu‘tezilî ulemâ tarafından ortaya konmuş ve tartışılmıştır. Esasında vücûb ‘alellah düşüncesi, Mu‘tezile'nin usûl-i hamsesinde benimsemiş olduğu ilkelerin doğal bir tezahürüdür. Başka bir ifadeyle Mu‘tezile'nin bir mevzuu açıklarken kendisine bağlı olduğu temel esaslar, diğer meselelerin izahında geçerli olan başka bir ilkenin doğmasına sebep olmuştur. Bu anlamda vücûb ‘alellah düşüncesinin temelleri birkaç bakımdan ele alınabilir.

Vücûb ‘alellah düşüncesinin ortaya çıkmasına sebep olan en önemli husus Mu‘tezile'nin adalet ilkesidir. Zira bu ilkeye göre mutlak âdil olan Allah kabih yapmamaktadır. Çünkü Allah kabihin kabih olduğunu ve ondan müstağni olduğunu bildiğinde, hakîm olduğundan dolayı kabih yapmaz. Bu bizden birinin fayda ve zarar konusunda doğru ve yalanın eşit olduğunu bildiğinde doğruyu seçmesindeki durumu gibidir.¹⁶⁵ Allah'ın kabihin kabih olduğunu bilmesi, O'nun kabih yapmayacağına delalet

¹⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 252.

¹⁶² İbn Manzûr, **Lisânu'l-‘Arab**, c. IV, s. 3221-3222.

¹⁶³ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **Külliyât**, s. 928-929.

¹⁶⁴ Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, **DİA**, c. XLIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, s. 135.

¹⁶⁵ Hâkim Cüşemî, **Tahkîmu'l-‘Ukûl**, s. 115.

ederken; vacibin vacip olduğunu ve ondan müstağni olduğunu bilmesi de onu ihlal etmesinin imkânsızlığına delalet eder.¹⁶⁶ Vacibi ihlal etmeyeceği esası, bu vücûbu Allah'ın kendisine zorunlu kılmasına ve bunun kullarına tefaddulde bulunmasına hamledilir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın kabih olan herhangi bir fiili yapmaması, O'nun tüm fiillerinin hasen olmasını gerektirir.

Mu'tezile düşüncesinde yer alan hüsün ve kubhun nesnelliği, ortak bir akla dayandığından dolayı Allah'ın buna aykırı davranması imkânsızdır. Allah'ın buna aykırı bir fiilde bulunduğunu iddia etmek, O'nun kabih bir fiili işlemesini mümkün kılacağından dolayı Allah'ın adalet ilkesiyle çelişmektedir. Hüsün-kubuh ve ilâhî fiiller arasında bir irtibat kuran Mu'tezile söz gelimi karşılıksız elem vermenin kendinde kötü bir fiil olması hasebiyle Allah'ın böyle bir eylemde bulunmayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁸

Mu'tezile'nin istidlal çeşitlerinden biri olan kıyâsu'l ğâib 'ale's şâhid yöntemini kullanmaları da vücûb 'alellah ifadesinin Allah hakkında geçerli olmasını sağlamıştır. Çünkü bir hüküm olan vacip, failine bağlı olarak değişmeyeceğinden gerek insan gerek Allah hakkında aynı zeminde vuku bulur. Dolayısıyla vacip hükmünü yapmayan kimse hakkında terettüp eden zem Allah hakkında da söz konusu olur. Bu durum bir önceki paragrafta izah ettiğimiz hüsün ve kubhun nesnel bir niteliğe sahip olması durumunun bir neticesidir.¹⁶⁹

Mu'tezile'nin Allah hakkında vücûb 'alellah ifadesini kullanmada bir mahzûr görmemesi, muhaliflerinin iddia ettiği gibi Allah'ın kudretine bir sınırlama getirmemektedir. Zira vücûb 'alellah olarak addedilen fiillerin hiçbirisi Allah'ın kudret sıfatına taalluk etmez. Mu'tezile'nin bu kabulü vücûb ile kudret arasında muarızlarının kurmuş olduğu ilişkiye benzer bir ilişkiyi kurmamış olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁰ Çünkü Mu'tezile'nin vücûb 'alellah nitelemesi büyük oranda onların ahlâkî sistemi içerisinde cereyan eden bir düşüncedir.

Muhtasar olarak zikrettiğimiz vücûbiyetin temel dinamikleri olan bu hususlar, lutfun vücûbiyetinin de esaslarını oluşturmaktadır. Bu hususlara ek olarak Mu'tezile içerisinde lutfun vücûbiyeti başka bazı noktalara değinmek suretiyle de işlenmiştir. Lutfun vücûbiyeti

¹⁶⁶ İbnü'l-Melâhimî, **el-Mu'temed fî Usûli'd-Din**, thk. Wilferd Madelung, Tahran, 2012, s. 863.

¹⁶⁷ Ali b. Said b. Salih ed-Duveyhî, **Arâu'l-Mu'tezileti'l-Usûliyyeti**, 1.Baskı, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 1995, s.107.

¹⁶⁸ Fatıma Sümeyye Kılaç, Kâdî Abdulcebâr'a Göre Vücûb Kavramı İle İşkisi Bakımından İlahi Fiiller, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), s. 65-66.

¹⁶⁹ Kılaç, Kâdî Abdulcebâr'a Göre Vücûb Kavramı İle İşkisi Bakımından İlahi Fiiller, s. 89-90; Sibel Kaya, **İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb Alellah**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2021, s. 70-74.

¹⁷⁰ Sibel Kaya, **İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb Alellah**, s. 124.

konusunda taraflar ilk olarak onun Allah'a vacip olduğunu kabul edenler ve etmeyenler şeklindedir. Bunu izahtan sonra karşılaşılan taraflar ise bu vücûbiyetin mahiyeti konusundaki tartışmalar sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Bışr b. Mu'temir ve tabilerine göre Allah katında verdiği kâfirin kendisiyle iman edeceği lutuflar bulunmaktadır. Hatta bu kimselerin iman etmelerinden dolayı elde etmiş oldukları sevap, lutufsuz iman etmiş kimselerin sevabıyla aynı ya da daha fazla olabilmektedir. Ancak Allah'ın kulları için şeylerin en iyisini yapma zorunluluğu olmamakla birlikte bu durum muhaldir. Çünkü Allah'ın salahtan takdir edeceği şeylerin bir sınırı yoktur. Bu konuda Allah'a zorunlu olan tek şey, mükellef için dinlerinde aslah olanı yapması, sorumlu oldukları hususları yerine getirebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeylerdeki illetleri gidermesidir. Allah da bunu kulları için yapmış ve onların ihtiyaç duydukları hususları yerine getirmiştir.¹⁷¹

Bışr'ın herhangi bir kayıt koymaksızın lutfu Allah'a vacip görmemesinin temel iki gerekçesi vardır. Birincisi, lutfun Allah'a vacib olduğunu söylediğimizde aslında gerçeğe aykırı olan bir şeyi kabul etmiş oluruz. Çünkü yeryüzünde kâfirlerin ya da asilerin bulunuyor olması lutfun vücûbiyetini nakzeder. Bahsi geçen lutf bulunuyor olsaydı kulların hepsi Allah'ın lutuflarından biri vasıtasıyla vacibi yerine getirir ve kabihî terk ederdi.¹⁷² İkincisi, "Allah'ın sonsuz faydayı yaratabileceği" ifadesiyle Bışr, lutfun vücûbiyeti durumunda Allah'ın kudretine bir sınırlama getireceği endişesi taşımaktadır.¹⁷³ Dolayısıyla Bışr Allah'a vacip olan hususun temkin¹⁷⁴ ve dinî aslah olduğunu ifade etmiştir.

Mu'tezile içerisinde her ne kadar bu görüşünden dönmüş olsa da lutfun vücûbiyetini mutlak olarak reddeden yalnızca Bışr ve taraftarlarıdır.¹⁷⁵ Kâdî, Bışr'ın kâfirlerin varlığının lutfun Allah'a vacip olmadığına dair delil teşkil ettiği düşüncesini eleştirerek mevzuu Allah'ın ilmi üzerinden izah eder. Allah, kendilerine lutuflar verildiğinde bazı kimselerin vacibi yapacağını ve kabihî terk edeceğini ya da bunlara yakın olacağını bilmektedir. Aynı zamanda bu durumun tersini yapacak kimselerin var olacağı da Allah'ın bilgisi dâhilindedir.¹⁷⁶ Bundan

¹⁷¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, s. 325-326.

¹⁷² Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 356.

¹⁷³ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh Problemi)*, 2. Baskı, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2021, s. 149.

¹⁷⁴ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 105.

¹⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 252; Daha önce ifade ettiğimiz gibi Cafer b. Harb lutfun vücûbiyetini sevaba müstehak olma derecesiyle ilişkilendirmişti. Bundan dolayı lutufsuz iman edildiğinde elde edilen sevap lutufla iman edilmesi durumunda elde edilen sevaptan daha çok olursa lutfun vücûbiyeti kabul edilmez. Aksi durumda ise vacip olduğu söylenir. Ebu Hâşim de bu görüşü savunmuştur. İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 105.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 356.

dolayı kâfirlerin mevcut olması Allah'ın lutufta bulanmasını ya da bunun O'na zorunlu olmasının önünde engel teşkil etmemektedir. Bişr'in anlayışında lutuf Allah'ın kudretine râci iken; Kâdî'da O'nun ilmine racidir. Zira Bişr verdiği kâfirlerin masiyetten sakınacağı lutuflara Allah'ın kadir olduğunu fakat Allah'ın bunu yapmadığını söylemiştir.¹⁷⁷

Lutfun Allah'a vacip olmadığını, dünyada fasık ve kâfirin bulunuyor olmasıyla istidlalde bulunan Bişr ve taraftarlarına karşı Bağdat Mu'tezilesi'nin cevabı ise şu şekilde olmuştur: Lutfun herkes hakkında vaki olduğu her zaman, sayesinde salah ve taat fiilinin meydana gelmesinin gerekliliğinden dolayı lutuf zatiyla lutuf değildir. Aksine lutuf, mükellefin halleriyle ilişkilendirilen ve bunlar dışındaki karinelere dolaylı lutuf olur. Bu sebeple mükellef dine meyilli olsa bazı fiiller onun için lutuf olur. Dinden nefret eden olsa, bu fiiller onun için lutuf sayılmaz.¹⁷⁸ Buna göre Bağdat Mu'tezilesi lutfun Allah'a vacip olmasının zorunlu olarak taati gerektirmediğini, lutuf vesilesiyle gerçekleşen bu taatin kulun tercihiyle meydana geldiğini belirtmiştir. Bağdat Mu'tezilesi'nin cevabında dikkate değer ikinci husus, lutfun ancak kulu taate yönlendirmesi sonucunda lutuf vasfını kazanmasıdır.

İbnü'l-Melâhimî de lutfun Allah'a vacip olduğuna ilişkin bazı deliller sunmaktadır. O'na göre Allah mükellefin taatini ve onun salahını irade eder. Ayrıca Allah lutuf fiilinde bir zararın bulunmadığını, onun sonsuz şeylere sebebiyet vermediğini ve onda kabih hiçbir yönün olmadığını bilir. Lutuf bu sıfatları haiz olduğunda taati irade eden kimsenin onu yapması gerekir. Çünkü Allah'ın taate ilişkin iradesi, sayesinde murad ettiği şeyin meydana gelmesini sağlayan fiili yapmaya sevk eder. Ayrıca Allah'ta bu fiili yapmayı engelleyecek bir karşıt motiv (sarif) de yoktur. Bununla beraber Allah'ın taati isteyen olmasında bir şüphe olmadığına göre O'nun lutufta bulunması zorunlu olur. Zira kul bu lutuf sayesinde taati gerçekleştirecektir. Lutufta bulunmadığında ise O'nun taati istemediği sonucuna varılacağından, Allah amacı ile çelişmiş olacaktır.¹⁷⁹

İbnü'l-Melâhimî, oğluna yumuşak davrandığında ondan istediği şeyi yapacağını bilen ya da zanneden babanın durumunu bu delile örnek olarak zikreder. Baba bu davranışında kimseye bir zararın olmadığını ve hatta bu fiilinin kabih olmadığını bilmesine rağmen oğluna yumuşak davranmaması, onun iyiliğini istemediğine delalet eder. Bundan dolayı akıllı

¹⁷⁷ Aîşe Yusuf Mena'î, *Usulu'l-'Akide beyne'l-Mu'tezile ve Şi'ati'l-İmâmiyye*, s. 300-301.

¹⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 255.

¹⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 252-253.

kimseler babanın oğluna yumuşak davranmasını zorunlu görürler. Bu sebeple mükellifin taate ilişkin motivleri kuvvetlendirmek için lutfu yapması gerekmektedir.¹⁸⁰

İbnü'l-Melâhimî'nin lutfun vücûbiyetine dair zikretmiş olduğu bir diğer delil, lutfun mükellife vacip olmaması, O'ndan mefsedetın meydana gelmesinin kabih olmayacağı önermesine dayanır. Mefsedetın kabih olduğu ise zarûrî bir bilgidir. Öyleyse mükellefin sayesinde masiyeti tercih ettiği şey ile bu şeyi ihlal arasında herhangi bir fark yoktur. Onlardan birinin kabih olması diğerinin vücûbuna delalet eder. Mükellifin fiilinden olan mefsedet, taat hususunda mükellifin amacına ters olduğu için kabih olur. Kabih olduğundan dolayı mükellifin mefsedetın zıddı olan lutfu yapması gerekir.¹⁸¹ Bu delili Kâdî ve Şerîf Murtazâ da zikretmiştir. Bu açıklamada lutfun vücûb 'alellah olmasını, lutfun kendisinden değil zıddı olan mefsedet fiili üzerinden delillendirmişlerdir. Kabih olanın yokluğu vacip olanın meydan gelmesine sebep oluyorsa mefsedetın ortadan kaldırılması lutfun gerekliliğini ilzam eder.¹⁸²

İbnü'l-Melâhimî'nin lutfu temkin mesabesinde görmesi, onun vücûbiyetine dair zikrettiği üçüncü delildir. Nasıl ki teklifte bulunduğu şeylerde temkini yapması mükellife vacipse lutfu yapması da vaciptir. Birini yemeğe davet eden kimse, ona kaşlarını çatığında yemeğinden yemeyeceğini, çatmadığında ise yemekten yiyeceğini bilir. Ev sahibinin kaşlarını çatması ile misafire kapıyı kapatması arasında maksada zıt olma noktasında bir fark yoktur.¹⁸³ Temkinin kulun fiillerini meydan getirebilmesi için gerekli ortamın temin edilmesi anlamı hatırlandığında kaşları çatmak ya da kapıyı kapatmak bu ortamın sağlanmadığı anlamına gelmektedir. Lutfun temkin konumunda görülmesi, lutuf olmaksızın kulun vacibi yapmasını ve kabihten sakınmasını sağlayacak bir ortamın/imkânın olmaması demektir. Bu ortamı sağlamak Allah'a zorunlu olduğunda lutfu yapmak da zorunlu olur. İbnü'l-Melâhimî bu delilin ilkinden daha açıklayıcı olduğunu söyler ve bu delil üzerinden yöneltlen bazı eleştirileri tartışır.

İhsanda bulunmanın muhsine (ihsanda bulunan kimseye) vacip olmadığı ve teklifin ihsan kabilinden olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı ilk olarak teklifin ikinci olarak da teklifi takip eden ya da ondan kaynaklanan temkin ve lutfun vücûbiyetinin nasıl söz konusu olabileceği sorulur. Bu soru karşısında Mu'tezile imamları, teklifin vacip olmadığını fakat bu

¹⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 253.

¹⁸¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 254-255.

¹⁸² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 170; Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 193.

¹⁸³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 253-254; Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 190-191.

ihsanın verilmesi durumunda onun tamamlanması gerektiğini söylemişlerdir. İhsan olan teklif ise yalnızca temkin ve lutuf ile tamamlandığından dolayı bu ikisi vacip hükmünde olur.

İbnü'l-Melâhimî burada şeyh olarak tabir ettiği Basra Mu'tezilesi'ne "teklifin itmam edilmesi sözünüzle ihsanı irade ettiği müddetçe onun tamamlanmasının gerekliliğini kastediyorsanız, bu doğrudur. Çünkü onlara göre tamamlanmadığındaki durum maksada aykırıdır" der. Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre ihsanı başlattıktan sonra onu tamamlamasının zorunlu olması, lutfun vücûbiyeti için delil olamaz. Başka bir ifadeyle lutfun vacip olması Allah'ın teklifte bulunduğundan dolayı teklifin gerekliliklerini yapmasının zorunluluğundan dolayı değildir. Çünkü İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu durum, kısımları olan fiile yönelik motivleri çok olan kimseye dönüktür. Bu kimse fiilinde söz konusu olan amaçta sabittir ve bundan dolayı amacını tamamlamak için fiilin kısımlarını yapmak zorundadır.¹⁸⁴

İbnü'l-Melâhimî'nin Basra Mu'tezilesi'ne vermiş olduğu cevapta lutfun vücûbiyetinin mahiyeti konusundaki görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Çünkü hem Basra hem de Bağdat Mu'tezilesi Bîşr ve taraftarlarının aksine lutfun vücûb 'alellah olduğunu kabul ederken¹⁸⁵ bu vücûbiyetin illetinin ne olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Kâdî tekliften önceki ve teklif esnasındaki lutfu zorunlu görmemiştir. Lutfun Allah'a vacip olduğu zaman teklifte bulunmasından sonradır. Çünkü Allah kulu sorumlu tutup onu sevaba ulaştırmayı amaçladığında ve aynı şekilde mükellefin sayesinde vacibi yapacağı ve kabihî terk edeceği şeyin makdurunda olduğunu bildiğinde bunu yapması zorunludur. Yapmadığında maksadına aykırı davranmış olur. İhsan olan teklifi bir yemek davetine benzeten Kâdî, davetlinin katılabilmesi için gerekli şartların temin edilmesi gerektiğini vurgular.¹⁸⁶ Yemeğe davet tefaddul kapsamında değerlendirilse dahi, bu tafaddul gerektirdiği şeylerin vücûbunun sebebidir.¹⁸⁷

İbnü'l-Melâhimî ise, yukarıdaki ifadeden anlaşılabileceği üzere teklifin lutuf için ön şart olması düşüncesine katılmaz. Her ne kadar kendisi Basra ekolünden olsa da bu konuda Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşüne tabi olmuştur. İki ekol arasındaki bu farklılığın sebebi Basra Mu'tezilesi'nin aslahı yalnızca dinî alana has kılması; Bağdat Mu'tezilesi'nin ise hem dinî hem de dünyevî alana yaymasından kaynaklanmaktadır. Bağdat Mu'tezilesi'nin aslaha daha genel bir nitelik atfetmesi lutfun tekliften bağımsız bir şekilde vücûbiyetinin söz konusu

¹⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 254.

¹⁸⁵ Hâkim Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 143.

¹⁸⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 521.

¹⁸⁷ Şerîf Murtazâ, *Zahîra*, s. 191.

olmasını gerektirmiştir. Öyleyse iki ekol arasındaki ihtilaf, Bağdat ekolünün lutfun vücûbiyetinin illeti olarak aslahı; Basra ekolünün Allah'ın kulu mükellef tutmasını kabul etmesi sebebiyledir. Bundan dolayı teklif olmaksızın lutfun vücûbiyetinden bahsedilememektedir.¹⁸⁸

İbnü'l-Melâhimî'ye göre lutfun vücûbiyeti konusundaki anlaşmazlık, ibarede kalan bir ihtilafıdır. Lutfun vacip olduğunu söyleyen kimsenin sözü Allah'ın onu yapmasının zorunluluğuna işaret ederken; vücûbiyeti kabul etmeyen kimsenin de bunu kabul etmesi gerekir. Lutfun vücûbiyetini kabul etmeyen kimsenin bununla, ihlal edildiğinde zemmin hak edildiği vücûb yönüne sahip vacipler gibi, lutfun kendinde onu vacip kılan bir yönün bulunmadığını kastetmesi gerekir. İster dâî bu vacipleri yapmaya sevk etmiş olsun ister sarif onları engellemiş olsun fark etmez.¹⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî burada, "Bir fiile/vacibe vücûb niteliği kazandıran yönün olması gerekir."¹⁹⁰ ilkesi üzerinden lutfu değerlendirmektedir. Yani lutuf kendi kendine vacib olmamaktadır. Aslah ya da teklif gibi onu vacip kılacak bir veçhe sahip olması gerekmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Melâhimî, lutfun vücûbiyetini kabul etmeyenlerin görüşünü, lutfun kendi kendine vacip olmaması aksine onun vücûbuna delalet eden vücûb yönünün bulunması esası üzerinden ele aldıklarını ifade etmiştir. Fakat Bişr ve taraftarlarının lutfun vücûbiyetini reddi konusunda bu esas ne kadar göz önünde bulundurdıkları tartışmaya açıktır. Zira onlar bu vücûbiyeti farklı bakımlardan reddetmişlerdir.

İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın neden bütün kullarını dine meyledeceği biçim ve mizaçlarda yaratmadığı ve eğer böyle olsaydı Amr için lutuf olan şeyin Zeyd için de lutuf olacağı, bundan dolayı hepsinin iman ve taat üzere birleşeceği sorusunu cevaplandırarak lutfun vücûbiyeti meselesini farklı bir noktadan da ele almıştır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre, sorunun ortaya koyduğu şeyi tafsîl üzere bilmeye imkân yoktur. Biz Allah'ın bizleri farklı mizaç, din ve kavimlerde yaratmış olmasının O'nun hikmetinin bir gereği olduğunu icmâlî olarak biliriz. Zira yaptığında bir hikmet barındırmıyorsa Allah bunu yapmazdı. Bununla birlikte İbnü'l-Melâhimî, öyleyse Allah'ın neden bütün kullarını peygamberlerin ve hatta meleklerin sıfatlarıyla yaratmadığını sorar. Çünkü böyle bir yaratma herkese lutuf olacağından isyan eden kimse kalmazdı.¹⁹¹ Bu bakımdan İbnü'l-Melâhimî Allah tarafından bütün kullarını iman etmeye sevk eden bir lutfun neden yaratılmadığının cevabının tam olarak

¹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 7.

¹⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 255.

¹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, thk. Mustafa es-Sekâ, c. XIV, s. 22.

¹⁹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 256.

bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Onun bu tevakkufunun sebebi esasında lutfun vücûbiyetini aslah ile temellendirmesidir. Zira bütün mükellefler için aslah olan lutfun niçin bazılarına verilip diğerlerine verilmediği ilâhî bilgi kapsamındadır. Fakat Basra Mu'tezilesi nezdinde lutuf teklif sebebiyle vacip olduğu için böyle bir soru akla gelmemektedir.

İbnü'l-Melâhimî'nin lutfun vücûbiyetiyle ilgili izahlarına baktığımızda Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında gerçekleşen lutfun vücûbunun mahiyeti hususundaki münakaşadan ziyade, konuyu daha çok lutfun Allah'a vacip olup olmadığı üzerinden ele almıştır. Dinî ve dünyevî aslah görüşünü benimsemiş olmasından dolayı Bağdat Mu'tezilesi'nden yana tavrını koyan İbnü'l-Melâhimî, lutfun teklif gibi herhangi bir kayıt olmaksızın Allah'a vacip olduğunu savunmuş ve bu konuda Behşemî çizginin dışına çıkmıştır.

4. Lutuf Çeşitleri

Lutfun çeşitleri ile hangi fiillerin lutuf olduğu değil, lutuf fiilinin kimler tarafından gerçekleştirildiği kastedilmektedir. Kâdî, lufu Allah'ın, mükellefin ve mükellef olmayan kimsenin fiilinden olan lutuf şeklinde üçe ayırır. Allah'ın fiilinden olan lufu da teklifle beraber olan lutuf ve tekliften sonra meydana gelen lutuf şeklinde ikiye ayırarak yalnızca ikincisinin Allah'a vacip olduğunu söylemiştir.¹⁹² Şerif Murtazâ da lufu üç kısma ayırmış fakat Allah'tan sadır olan lutuflar arasında teklifle beraber olan lufu, teklifi hasen kılan bir unsur kabul ettiği için Kâdî'nin aksine onu vacip hükmünde görmüştür.¹⁹³

Allah'ın fiilinden olan lutfun, yükümlü olduğu şeyleri yapmada mükellef için lutuf olduğu konusunda Mu'tezile arasında muhalefet yoktur. Ebu Ali dışında mükellefin bir kısım fiillerinin başkasına lutuf olduğu konusunda da ihtilaf yoktur. Ebu Ali ise lutfun ancak Allah'ın fiilinden sadır olabileceğini söylemiştir.¹⁹⁴ Kâdî, bir kimsenin din ve dünya işlerinde bir başkasına fayda sağlamasının imkânı üzerinden bir kimsenin bir başkası için lutuf olan şeyi de yapabileceğini ileri sürerek Ebu Ali'ye itiraz etmiştir.¹⁹⁵ İbn Metteveyh de bu görüşünde Ebu Ali'ye katılmaz ve mükellefin fiilinin başka bir fiil için dâî olduğu kabul edildiğinde aynı durumun lutuf için imkânsız olduğunun söylenemeyeceğini ikrar etmiştir.

¹⁹² Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 27; İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 329.

¹⁹³ Şerif Murtazâ, **Şerhu Cumeli'l-İlm ve'l-Amel**, s. 107.

¹⁹⁴ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 328.

¹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 27.

Ayrıca Allah'ın fiilinin lutuf ve dâi olması, başkasının fiilinin de bu şekilde gerçekleşmesine imkân tanır.¹⁹⁶

Mükellefin fiilinden kaynaklanan lutuf ise, mükellefin bizâtihi kendisinden kaynaklanan ibadetler, nazar, şeriatın ve nübüvvetin bilgisi, tevhid ve adalet bilgisi için gerekli olan öncüller gibi lutuflardır. Bunlar teklifin amacını gerçekleştirmeye kulu daha yakın kılması ve kişiden zararın giderilmesi şeklinde cereyan ettiğinden kula vacip hükmünde olur. Yani kul bu lutufları yapmak zorundadır.¹⁹⁷ Bu bakımdan kulun ibadet ederek, şeriatın ve nübüvvetin bilgisine ulaşarak kendisine lutufta bulunması gerekir. Ancak kulun yapması gereken lutuf Allah'a vacip olan lutuf gibi değildir. Burada dikkate alınan, bu lutfun kuldan zararı giderme konumunda olup olmamasıdır. Terk ettiğinde herhangi bir zararın kula ulaşmadığı durumlarda söz konusu olan lutfun vücûbiyeti kabul edilmemektedir.¹⁹⁸

Allah'ın ve mükellefin dışındaki bir kimsenin fiilinden meydana gelen lutuf ise, Şerif Murtazâ'ya göre, vaizin vaazı ve hatırlatıcının hatırlatması gibidir. Mükellef olmayan kimse tarafından bu lutfun gerçekleştirilmesinin zorunlu olması hasen değildir. Bir başkasına lutuf olan fiilin herhangi bir kimseye vacip olmamasından dolayı, onu mükellef olmayan kimseye vacip kılacak herhangi bir yön yoktur. Bunun vücûbiyeti yalnızca bu fiilin mükellef olmayan kimse için de lutuf ve maslahat olması durumunda geçerlidir. Peygamberlik görevinin yalnızca kendisine tebliğ yapılan kimselere değil, aynı zamanda peygamberlere de lutuf olması bu kabildedir.¹⁹⁹

İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, lutuf ve maslahatlar iki çeşittir. İlki Allah'ın fiilinden olan lutuflardır ki bunlar da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi dünyadaki; ikincisi dindeki maslahatlardır. Dindeki maslahatlar içerisinde hastalıklar, elemeler, mihnet, ücretlerde pahalılık ya da ucuzluk, eceller ve rızıklar sayılabilir. Dünyadaki maslahatlar ise dünyevî aslahtır. Lutfun çeşitlerinden ikincisi ise, kulların fiilinden meydana gelenlerdir. Buna şer'î ibadetler örnek verilebilir.²⁰⁰ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ibadetlerin kul için lutuf oluşu, kulun bu ibadetler vesilesiyle kabihi terketmesi bakımındandır.

Gördüğümüz kadarıyla Mu'tezilî sistemde lutuf, Allah'ın fiilinden ve Allah'tan başkasının fiilinden olan lutuflar şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Allah'tan başkasına ait

¹⁹⁶ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 329.

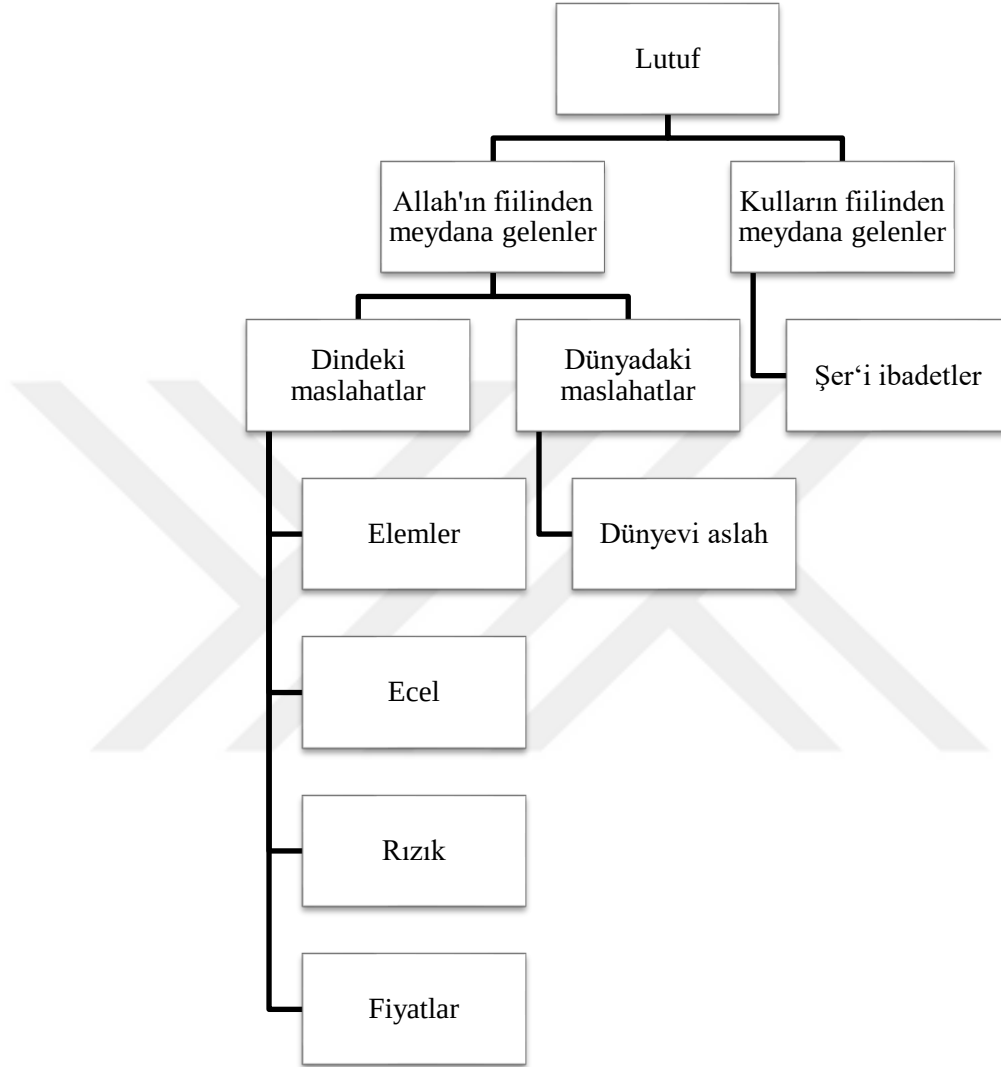
¹⁹⁷ Abdülkerim Osman, **Nazariyetü't-Teklif**, s. 394.

¹⁹⁸ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 330.

¹⁹⁹ Şerif Murtazâ, **Şerhu Cumeli'l-İlm ve'l-Amel**, s. 108.

²⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 256.

lutuflar ise, mükellef olan ve olmayan kimselerden meydana gelir. İbnü'l-Melâhimî ise, lutfun kendilerinden sadır olduğu mükellef olmayan kimseler grubunu zikretmeyerek lutfun sadece Allah'tan ve mükelleften meydana gelebileceğini söylemiştir. Öyleyse Mu'tezile lutfun çeşitleri konusunda genel bir taksime varmış olmakla beraber bazı hususlarda ihtilaf etmiştir.



İbnü'l-Melâhimî lutfun çeşitlerine yönelik bu tarz bir taksimde bulunmuş olsa da lutuf başlığı altında yalnızca Allah'ın fiilinden kaynaklanan lutuflara yer vermiştir. Şöyle ki kulların fiilinden kaynaklanan lutufların şer'î ibadetler olduğunu ifade ettikten sonra bunları bilmenin yolunun nübüvvet dayandığını söylemiş ve daha sonra nübüvvet bahsine geçmiştir. Bu bahiste ise nübüvvetin lutufla ilişkisine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bundan dolayı biz de lutuf başlığı altında sadece Allah'ın fiilinden kaynaklanan lutuflara yer vereceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
LUTUF OLDUĞU KABUL EDİLEN KONULAR

İbnü'l-Melâhimî'nin lutuf olarak kabul ettiği hususlar esasında lutuf fiilinin pratik zeminde meydana geldiği yani bilfiil var olduğu şeylerdir. Önceki bölümlerde lutfun teorik çerçevesini sunmaya çalışmıştık. Bu bölümde ise lutuf teorisiyle izah edilen veya lutuf teorisinin tatbik edildiği somut mevzular ele alınacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Melâhimî yalnızca Allah'ın fiilinden meydana gelen lutufları açıklamıştır. Bunlar elemeler, ecel, rızık, fiyatlar ve dünyevî aslahtır. İbnü'l-Melâhimî Allah'ın fiilinden kaynaklanan bu lutuflara birer başlık açarak hepsini açıklar. Biz de bu konuda ona tabî olup, onun sistematığına uyacağız.

1. Elemler

Lutuf olduğu kabul edilen hususlardan biri olan elemeler, modern dönemde kötülük problemi olarak ifade edilen meselenin içerisinde ele alınmaktadır. Bundan dolayı kötülük problemi ile lutuf teorisi arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur. Bu irtibatı açıklayabilmemiz için ilk olarak kötülük probleminin Mu'tezilî sistemde tam olarak nerede yer aldığını ve nasıl işlendiğini kısaca ortaya koymamız gerekmektedir.

Kötülük problemi, dünyadaki mevcut kötülüklerin iyi bir Tanrı'nın varlığıyla bağdaşmayacağı²⁰¹ ilkesince hareket ederek, eğer Tanrı'nın iyi ve kudretli olduğu kabul ediliyorsa kötülüklerin bulunmaması, kötülüklerin mevcudiyeti kabul ediliyorsa iyi ve kudretli bir Tanrı'nın olmadığı ve dolayısıyla yok olduğu sonucuna varmaktadır.²⁰² Dolayısıyla bu problem, Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve bu sıfatların birbiriyle ilişkisini içeren bir dizi konuyu kendinde barındırmaktadır.²⁰³

Kötülük problemi, metâfizik, fizikî (doğal, tabii) ve ahlâkî kötülük olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Metâfizik kötülük, âlemin sınırlı ve sonlu olması, mükemmel olmaması anlamına gelmektedir. Âlemin yetkin olmaması üzerine bina edilen bu kötülük, diğer kötülük türlerinin kendine döndüğü aslî bir türdür. Fizikî kötülük ise, doğal afetler, acılar, kusurlar, hastalıklar gibi insanın yapıp etmelerinden tamamen uzak bir biçimde meydana gelen olaylardır. Burada dikkat çeken husus, bu olayların bizzat kendileri değil, kendileri sebebiyle ortaya çıkan acılar ve ölümler kötülük olarak kabul edilmektedir. Son

²⁰¹ Cafer Sadık Yaran, **Kötülük Ve Teodise**, 2. Baskı, İstanbul, Vadi Yayınları, 2016, s. 11.

²⁰² Mustafa Ünverdi, "Mutezile'de Kötülük Problemi," *Bildiri Tam Metinleri Kitabı*, ed. Durmuş Ali Arslan, (Mersin: Mer Ak Yayınları, 2018), c. I, s. 380.

²⁰³ Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, 3. Baskı, Ankara, Elis Yayınları, 2016, s. 10.

olarak ahlâkî kötülük, insanın bizâtihî kendisinden kaynaklanan savaşlar, zulüm, kıskançlık, yalan, düşmanlık gibi fiillerdir. Bu tarz fiillerin bütün sorumluluğu insana aittir.²⁰⁴

Kötülüğe dair yapılan bu genel taksim, Mu‘tezilî düşüncede bulunmamakla birlikte onlar bu problemi adalet ilkesi içerisinde ele almış ve bu ilkenin esaslarına göre izah etmeye çalışmışlardır. Başka bir ifadeyle Mu‘tezile, kötülük olarak kabul edilen hususları ayrı ayrı ele almaktan ziyade mevzuyu bir bütün olarak adalet ilkesi çerçevesinde çözmeye çalışmıştır. Bundan dolayı kötülükler, vazedilmiş ilkelere bağlı olarak müspet ya da menfî bir nitelik kazanırlar.

Mu‘tezile’nin vazetmiş olduğu bu ilkeler, kelâmî bir teodise olarak kabul edilen ilâhî adalet anlayışının karakteristik özelliklerini belirler.²⁰⁵ Allah’ın kötüyü irade etmeyeceği, kötüye razı olmayacağı, yalnızca hasen olanı isteyeceği, şerlerin ve masiyetlerin kulların fiillerinden neşet ettiği, ilâhî fiillerden doğan kötülüklerin kulların maslahatı gözetilerek gerçekleştiği için aslen iyi oldukları²⁰⁶ ilâhî adaletin en temel ilkeleridir. Dolayısıyla Mu‘tezilî teodise (ilâhî adalet), kötülük problemini, Allah’ın kötülüğü yaratmadığı, Allah tarafından yaratılan ve insanlar nezdinde kötü addedilen şeylerin esasında kötü olmadığı, var olan kötülüklerin kulların fiillerinden kaynaklandığı ve bundan dolayı da bu fiillerden kulların sorumlu olduğu kabulü üzerinden izah etmiştir. Bu açıklamanın problemi çözüm noktasında ne kadar etkili olduğu tartışılabilir. Ancak bu tartışma bizim maksadımız dâhilinde olmadığından biz bu teodisenin bir parçası olan lutuf teorisi kısmıyla ilgileneceğiz.

Mu‘tezile’nin kötülük anlayışı, Tanrı’nın varlığına hâlel getiren bir noktadan ele alınarak yapılan eleştirilere cevap niteliğinde değil, Tanrı’nın fiilleri yani kötülüğe izin verip vermediği, kötülüğü yaratmaya kadir olup olmadığı, adaleti ve hikmetinin kötülükle irtibatı açısından şekillenmiştir.²⁰⁷ Mu‘tezile’nin kötülüğe dair açıklamalarının kahir ekseriyetinin diğer fırkalara cevap sadedinde olması, onların bu kötülükleri Tanrı’nın yokluğuna yormamalarından kaynaklanmaktadır. Mesela, Seneviyye ile ilgili açıklamaları Tanrı’nın varlığını savunmaktan ziyade, vahdâniyetini ispat noktasındadır.

Kötülüğü büyük oranda fizikî kötülük bakımından ele alan Mu‘tezile elemleri de bu başlık altında işlemiştir. Ahlâkî kötülüğü de elemler bahsine dâhil ederek açıklayan

²⁰⁴ Cafer Sadık Yaran, **Kötülük Ve Teodise**, s. 30-35.

²⁰⁵ Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde İlahî Adalet (Teodise) Sorunu**, çev. Metin Özdemir, 1. Baskı, Ankara, Kitâbiyât, 2001, s. 32.

²⁰⁶ Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, **Kelam Araştırmaları**, c. VI/I, 2008, s. 92-93.

²⁰⁷ Fethi Kerim Kazanç, “Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, s. 102.

Mu'tezile'nin aslında kötülüğün bu çeşidini müstakil bir başlık açarak işlemesine gerek de yoktur. Zira kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, bundan dolayı da fiillerin sorumluluğunun onlara ait olduğu ön kabulü, Tanrı'nın ahlâkî kötülüklerle olan bütün irtibatını kesmektedir. Böylece onlar kulların sorumluluğu üzerinden kötülüğün bu türüne bir çeşit çözüm sunmuş olmaktadır.

Özetle Mu'tezilî sistemde bu konu kötülük problemi şeklinde bağımsız bir mesele olarak ele alınmamışsa da elemeleri, hastalıkları, kötülüğün varlığının kabulü, onun Allah ve kullarla ilişkisinin açıklanması, tüm bu konulara ilâhî adalet başlığı altında yer verilmesi, sistematik olmasa da mevzuyu işlemiş oldukları ve dahi çözüm sundukları anlamına gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî de kötülük problemine elemeler başlığı altında yer vermiş ve kötülük olarak kabul edilen elemeleri lutuf teorisi ile izah etmeye çalışmıştır. Şimdi biz de ortaya konulan bu izahı açıklamaya çalışacağız.

Elemelerin lutuf olduğunu temellendirmenin ön şartı, onun mevcudiyetini ispat noktasından geçer. Eğer acının ontolojik varlığı kabul edilmiyorsa, ona ilişkin açıklamaların, Allah'ın adaleti ve hikmetiyle uzlaştırma çabasının, gerçekte zulüm vasfını hak edip etmediğinin bir anlamı olmayacaktır.²⁰⁸ Bundan dolayı İbnü'l-Melâhimî, elem problemine, onun gerçekliğini ispat ederek giriş yapmıştır. İbnü'l-Melâhimî'nin acılar bahsine girişte yaptığı ikinci önemli husus, acıları lezzetle birlikte ele alıp açıklamasıdır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre elemelerin ve lezzetlerin hakikati, onların idrak edilen ve bilinen şeylerin en açık olma niteliğine sahip olmalarından ileri gelmektedir. Bu sebeple onların mevcudiyeti için hiçbir delile ihtiyaç duyulmamaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin "şeyhlerimiz" diye bahsettiği kimselere göre de, elem idrak edilen şeylerden ayrılmaz.²⁰⁹ Zaten Kâdî, idrakin bir şeyi bilmenin en açık yolu olduğunu ve idrakin içermiş olduğu bir hususun, ispattan müstağni olduğunu söylemiştir.²¹⁰ Dolayısıyla idrak ettiğimiz ve etmediğimiz elemin ayırt edilmesi için herhangi bir işarete gerek duyulmaz.²¹¹ Böylece elem ve lezzetin idrak edilir olması, onların mevcudiyetlerini zorunlu olarak gerektirir.

Tüm idrak edilirlerin kendi mahallerinde idrak edildiğini söyleyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre elem ve lezzet, hayat mahallinde hayat mahalliyle idrak edilir. Elemin lezzet; lezzetin de elem olduğu anlamına gelmeyen bu durum, onların yalnızca tek bir cins olduğuna işaret

²⁰⁸ Mahsum Aytepe, **Mu'tezile'nin Lutuf Teorisi**, s. 231.

²⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 256.

²¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 229.

²¹¹ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 15.

etmektedir. Tek bir cinsten bulunan elem ve lezzetin birbirinden ayrılması ise, kendilerine nefret ve şehvetin ilişmesiyle gerçekleşmektedir. Hayat mahallinde bulunan şeyi idrake istek (şehvet) duyulduğunda lezzet; o şeyi idrak etmekten nefret edildiğinde ise elem meydana gelmektedir. Örneğin, uyuzdan dolayı kaşınmaya karşı istek duymak lezzet olurken; uyuz olmaksızın var olan kaşınmaya nefret duymak elem olur. Dolayısıyla cinse nispetle tür konumunda olan elem ve lezzet, kendilerini birleştiren şeye dair idrakle birbirlerinden ayrılırlar. Aynı cinsten oldukları için tanımları da aynı olan elem ve lezzet²¹² arasındaki hilaf, mana olmaksızın yalnızca isim hususundadır.²¹³ Ka'bî'nin elem ve lezzetin aynı cinsten olduğunu kabul etmediğini belirten Nisâbü'rî de, elemin hayat mahallinde hayat mahalliyle idrak edilmesi ve buna lezzetin iştirak etmesini elemin lezzet cinsinden olmasına delil saymıştır.²¹⁴

1.1. Elem ve Lezzeti Ortaya Çıkaran Sebepler

Elem ve lezzetin mevcudiyetini açıklayan İbnü'l-Melâhimî, daha sonra bunları meydana getiren sebepler üzerinde durmuş fakat bu sebeplerle ilgili tafsilatlı açıklamalara eserinde yer vermemiştir.

İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığına göre Ebu Hâşim ve Kâdî elemin zayıflıktan ya da güçsüzlükten dolayı ortaya çıktığını söylemişlerdir. Bu zayıflık ise, beden bütünlüğünün bozulmasıdır.²¹⁵ Başka bir ifadeyle elem, hayat sahibi bir kimsenin sıhhatinin yok olması şartıyla ortaya çıkan ayrılıktır. Bundan dolayı bu ayrılığın/tefrikin artmasıyla acı artar, bu tefrikin azalmasıyla acı azalır.²¹⁶ Eğer elem tefrik sebebiyle gerçekleşmeseydi, elem bulunmaksızın bedenin bütünlüğünün bozulmasından bahsedilebilir ya da bedenin bütünlüğünün bozulması olmaksızın elemin var olduğu söylenebilirdi.²¹⁷ Buna göre elem ve tefrik arasındaki irtibat birbirlerini gerektirici tarzda gerçekleşmektedir.

Elemin gerçekleşme sebebinin ayrılık olduğu kabul edildiğinde, ayrılığın meydana gelmediği ama acının hissedildiği durumların varlığı meseleyi biraz karmaşık hale getirmektedir. Şiddetli bir baş ağrısı, çok üşümüş olmak ya da akrebin sokmuş olduğu bir kimsede herhangi bir tefrik bulunmamakla beraber acının mevcudiyeti tartışılmazdır.

²¹² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 257.

²¹³ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 16.

²¹⁴ Ebu Reşid en-Nisâbü'rî Saîd b. Muhammed b. Hâtim, **el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, 1. Baskı, Beyrut, Ma'hedü'l-İnmâi'l-'Arabî, 1979, s. 167.

²¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 257; İbn Metteveyh'e göre acı, canlı bir bedende hâsıl olan ayrılıktır ki, bu güçsüzlük ya da dayanıksızlık olarak ifade edilir. İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 22.

²¹⁶ Şerif Murtazâ, **Zahîra**, s. 213.

²¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 257.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre acıların meydana gelişine yönelik bu eleştiri geçerli değildir. Çünkü zahirde bulunmasa bile iç kısımda/dâhilde bu ayrılık bulunur. Zira ağrıyan bir başa elin konulmasında hissedilen zonklamalar buna işaret etmektedir. Aynı şekilde akrebin kendisini soktuğu kişinin hissetmiş olduğu acı, akrebin iğnesinin bedenine girmesinden dolayı meydana gelmiş olan tefrik sebebiyle değildir. Aksine bu acı, akrebin sokması esnasında ona isabet eden zehir nedeniyledir. Ayrılıklar ise, bu zehirden sonra başlar ve bundan dolayı da elem çoğalır.²¹⁸

1.2. Elemin Hasen Olmasının Şartları

İbnü'l-Melâhimî elem ve lezzetin sabit birer hakikat olduğunu ispat ettikten sonra acıların iyi olarak görülebileceği ya da kabul edilebileceği hususları açıklamıştır. Konuya giriş yapmadan önce acıları kabih gören mezheplerin düşüncelerini kısaca zikreden İbnü'l-Melâhimî daha sonra istihkak (hak etme), zararı aşan bir fayda, daha büyük bir zararın def'i, nefsten uzaklaştırılan ve adeti üzere cereyan eden şeyler olmak üzere acıların iyi olma şartlarını izah eder.

Seneviyye'ye göre, elemelerin bütünü kabih,²¹⁹ lezzetlerin bütünü de hasendir. Bundan dolayı onların bir kısmı yaratıcıyı inkâr ederken, diğer bir kısmı bu kötülükleri yaratan başka bir Tanrı'nın var olduğunu kabul etmiştir.²²⁰ Yani bir Tanrı'nın hem iyiyi hem de kötüyü yaratmayacağını ileri sürerek iki yaratıcının varlığını iddia etmişlerdir.²²¹ Mücbire, Allah'tan meydana gelen elemelerin bütününe iyi olduğunu savunmuştur.²²² Bu anlamda Mücbire iyilik ve kötülüğü failine bağlı olarak izah etmiş ve eğer kötülük Allah'tan sadır olmuşsa iyi; kullardan sadır olmuşsa kötü olarak nitelenmiştir.²²³ İbnü'l-Melâhimî, bunlar dışında kalan grupların bütünüyle değil de elemelerin bir kısmını kabih bir kısmını da hasen kabul ettiklerini zikretmiş, Bekriyye ve Tenasüh ashabını bu gruplara örnek olarak vermiştir. Onlara göre hak etme (istihkak) dışında kalan bütün elemeler kabihtir.²²⁴

İslam dışı fırkaların acılara bakışını kısaca özetleyen İbnü'l-Melâhimî daha sonra Mu'tezilî alimler nezdinde elemeleri iyi yapan hususları açıklar. Bunlardan birincisi istihkâktır

²¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 258.

²¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

²²⁰ Hâkim Cüşemî, **Tahkîmu'l-'Ukûl**, s. 180.

²²¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 294.

²²² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

²²³ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 296.

²²⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

(hak etme).²²⁵ İkab, zemm ve levm (kınama) de bu hak ediş dâhil olur. Bu üç durum dışında istihkaktan dolayı hasen olan bir husus yoktur. Bir kimsenin kendisine kötülük yapan birini zemmetmesi iyidir. Bu zemm o kimseye eziyet verse, onda keder meydana getirse dahi böyledir. Çünkü bu zemm bir faydayı temin etmek ya da zararı defetmek için değil, kötülük yapanın bunu hak etmesinden dolayı hasendir.²²⁶ İstihkak yoluyla hasen olan elemin şartı, bu ikabın ya da zemmin kişinin bizâtihî kendisine değil, başkasına yönelik yapmasıdır.²²⁷

Elemi hasen kılan ikinci durum, elemde onu aşan bir faydanın bulunmasıdır.²²⁸ Elbisesini belli bir ücret karşılığında satan kimse buna örnek olarak verilmiştir. Bu kişi elbisesini sattığından dolayı üzülse de, elbiseyi satması sebebiyle kendisine ilişkin fayda (kazanılan para) daha büyük olduğu için meydana gelen bu durum hasen olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu elemin hasen kabul edilmesi, elde edilen faydanın zarardan daha fazla olması yani onu aşmasıdır. Eğer kişi elbisesini daha az bir paraya ya da herhangi bir fayda elde etmeksizin satarsa, bu durum kabih olmaktadır.²²⁹

Elemi hasen kılan bir diğer husus, daha büyük bir zararın giderilmesine sebep olmasıdır. Az bir zararın (elem) daha büyük bir zararı ortadan kaldırması hasendir. Kan aldırma, hacamat, tadı kötü ilaçların içilmesi buna örnek verilir. İlaçların içilmesi ile (az bir zarar/elem) bedende bulunan daha büyük bir zarardan korunmuş olunur.²³⁰ İnsanın yırtıcı hayvandan korkmasından dolayı dikenli bir bölgeye koşması, ateşten uzaklaşmak için sıkıntıya düşecek derecede koşması, şiddetli soğuk ve kar yağışından kurtulmak gibi durumlar, daha büyük bir zararı engelleyici olmaları sebebiyle hasen olarak görülmüştür.²³¹ Ayrıca şunu belirtmemiz gerekir ki, elemi hasen kılan bu husus Allah hakkında geçerli değildir. Çünkü Allah acı vermeden de mükellefte var olan zararı giderebilir.²³² Bundan dolayı Allah'tan sadır olan elemeleri hasen kılan unsurlar yalnızca istihkak ve faydadır.

Bu üç vecihten sonra gündeme gelen soru, bu durumların zannedilmesinin elemin iyi olarak anlaşılmasında ne gibi etkisinin olacağıdır. Kâdî'ya göre, fayda ve daha büyük bir zararın def'i için söz konusu olan zan, elemi hasen yapmaktadır. Örneğin bizler, hemen elde edeceğimiz bir kazanç için malımızı elden çıkardığımız gibi, daha sonra elde edeceğimiz

²²⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260; Hâkim Cüşemî, **Uyûnu'l-Mesâil**, s. 156.

²²⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 344.

²²⁷ Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 223; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 323.

²²⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260; İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 40.

²²⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 318.

²³⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

²³¹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 335.

²³² Şerîf Murtazâ, **Şerhu Cumeli'l-İlm ve'l-Amel**, s. 117.

kazançlar için de bunu yaparız. Halbuki ikinci durum, bütünüyle zanna dayanmaktadır. Esasında baktığımızda tasarruflarımızın büyük çoğunluğu zan üzere ilerlemektedir.²³³ Fakat Ebu Ali bu konuda ona katılmamış, zararı aşan bir faydanın ve daha büyük bir zararın giderilmesine ilişkin zannın elemeleri hasen yapmayacağını ifade etmiştir. Ona göre bu acıları hasen kılan şey fayda olup, bunu şu şekilde izah etmiştir: Bu elemeler, elemde bulunan büyük faydanın ya da büyük zararın definin zannedilmesi sonucunda hasıl olan mutluluk sebebiyle hasen olmaktadır. Bu mutluluk durumu da fayda olduğuna göre, bu elemelerin hasen olması zandan kaynaklanmayıp, bu zannın kişide meydana getirdiği mutluluktan kaynaklanmaktadır.²³⁴ Sonuç itibarıyla aynı şeyleri ifade etmiş olsalar da esas aldıkları nokta meseleyi farklı anlamalarına sebep olmuştur.²³⁵ İstihkakın zannedilmesi konusunda ise, Ebu Ali ile Ebu Hâşim arasında ihtilaf vardır. Ebu Ali'ye göre istihkakın zannedilmesiyle (acıyı hak ettiğini zannetmesi) meydana getirilen elem hasen olmamakla beraber fayda sebebiyle bu tarz bir elemi hasen olması mümkündür. Buradaki fayda hem zemmedene hem de zemmedilene yöneliktir. Ebu Ali'nin aksine Ebu Hâşim istihkakın zannedilmesini hasen görmüş ancak ne zemmedene ne de zemmedilene ilişkin bir faydanın varlığını kabul etmiştir.²³⁶ Kâdî ise, zandan hareket ederek bir başkasına acı çektirmeyi hiçbir şekilde hasen görmemiştir.²³⁷ İbnü'l-Melâhimî ise, fayda ve zararın definin ister malum ister maznun olsun hasen olacağını belirtmiş, istihkak noktasında ise böyle bir kayıt koymamıştır.²³⁸ Dolayısıyla bu konuda Kâdî'nin görüşünü takip ettiğini söyleyebiliriz.

Nefsten uzaklaştırılan ve olayların kendi akışı içerisinde meydana gelen şeyler de elemi hasen kılan hususlardan sayılmıştır. Birincinin örneği, öldürme ya da vurmakla bize kasteden kimseyi kendimizden uzaklaştırmamızdır. İkincinin örneği, bir kimsenin küçük bir çocuğu ateşe atması ve Allah'ın onu ateşte yakmasıdır. Allah tarafından gerçekleştirilen bu yakma hasendir. Çünkü bu ateşe atma, atan kimsenin fiili konumunda olsa da esasında olay, doğal akışı (ateşin yakması) içerisinde gerçekleşmektedir. Zira âdetin bozulması yalnızca peygamberlerin zamanı için geçerlidir. Allah'ın peygamberlerin olmadığı bir zaman diliminde çocuğa acı çektirmeyi terk ederek, olayların düzenini bozması kabihtir.²³⁹

²³³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 348.

²³⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 359.

²³⁵ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelam Sistemi**, s. 432.

²³⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 363-364.

²³⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 358; İbn Metteveyh de fayda ve defî zarar konusunda zannı kabul ederken, istihkak konusunda zannı reddetmiştir. İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 40.

²³⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

²³⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260; Zemahşerî, **Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Mu'tezile Akaidi)**, s. 57.

Tüm bu açıklamalardan dolayı zulüm, kendisinde fayda bulunmayan her zarar, bir zararın definin olmadığı-ki bu iki durum ister bilinmiş ister zannedilmiş olsun-, hak etmenin söz konusu olmadığı, neftsen uzaklaştırılmayan ve adet üzere cereyan etmeyen şeyler olarak tanımlanmıştır.²⁴⁰ Bu durumda elemin zulüm olarak kabul edilmesi, onu hasen kılan mezkûr vecihlerin kendisinde bulunmamasından dolayıdır. Acı olarak değerlendirdiğimiz şeyler, bazı hususların kendilerine eklenmesiyle acı olmaktan çıkıp bazen faydaya bazen de acı bile olsa hak etmenin söz konusu olduğu durumlara dönüşerek hasen niteliğini kazanmaktadırlar.

Görülmektedir ki, İbnü'l-Melâhimî elemin tamamıyla kötü bir şey olmadığını izah etmeye çalışmaktadır. Zira elemelerin tümünün kötü olması, lutuf olarak kabul edilmeleriyle çelişki arz etmektedir.

1.3. Elemin Kabih Olmasının Şartları

Elemi kabih kılan yönler, bir önceki konunun başka bir açıdan ele alınmasıdır. Elem mutlak olarak kötü olmadığında onu hasen kılan niteliklerle hasen; kabih kılan niteliklerle de kabih olmaktadır. Bundan dolayı elemin hangi şartlar altında gerçekleştiğinin bilinmesi, onu iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesine sebebiyet vereceğinden son derece önemlidir.

Meseleyi büyük oranda kendinden önceki Mu'tezilî alimlerin görüşleri üzerinden anlatan İbnü'l-Melâhimî, Ebu Ali'nin elemi yalnızca zulüm olması itibariyle kabih gördüğünü ifade etmiştir. Daha sonra ise, elemi kabih yapan unsurlardan biri olan bu zulmün vasıflarını açıklamaya başlamıştır. İsmi vermediği bir grup insana göre, zulmün kabih olmasında zulmün, zulüm olduğunu bilen kimseden ya da zulüm olduğunu bilmesi mümkün olan kimseden meydana gelmesi şarttır. Bundan dolayı bu kimseler unutanın, hayvanın, çocuğun ve delinin yaptığı zulmü kabih görmemişlerdir. Kâdî, Ebu Hâşim'in de böyle düşündüğünü aktarmıştır. İbnü'l Melâhimî'nin kendisi de böyle düşünmekle beraber Kâdî'nın farklı bir görüş belirttiğini zikretmiştir. Kâdî'ya göre, sahih olan bu kimselerin yapmış olduğu zulmün kabih olduğudur fakat bunlar bu zulüm sebebiyle zemme müstehak olmazlar.²⁴¹ Çünkü zemmi hak etmede, zulmün failinin o fiilin zulüm olması sebebiyle ondan kaçmasının mümkün olması şeklinde ilave bir şart bulunur.²⁴² Ancak bu kimselerin zulümden kaçınması mümkün olmadığı için bu fiilleri kabih olsa da zemme müstehak olmazlar.

²⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 260.

²⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 261; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 311.

²⁴² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 261.

Zulmün kabih olmasında, zulüm olmasından dolayı failinin ondan sakınmasının mümkün oluşunun şart koşulmasının sebebi, fiilin kabihliğinin yalnızca bu hükümle gerçekleşmesinden dolayıdır. Bu bakımdan hüküm yalnızca zulümden sakınması mümkün kimse için tasavvur edildiğinden bu fiili yapan kimse zemme müstehak olur. Zulümden sakınması mümkün olmayan kimse ise, üzerine ağaçtan meyvenin düşmesi ve kişinin bunun üzerine acı çekmesine benzediği için meyveye neden düştüğü sorulmayacağı gibi o kimsenin zemmi hak ettiği de söylenemeyecektir. Zulüm fiilinin kabih olmasının ilave manalarla olmayıp, yalnızca bu hükümle (ondan kaçınmanın mümkün olması) sınırlandırılmasının nedeni sorusuna İbnü'l-Melâhimî, zulmün kabih olduğu bilgisi ile bu hükme ilişkin bilginin zarûrî olduğu şeklinde bir cevap vermiştir.²⁴³ Yani zulmün kabihliği zarûrî bir bilgi olmakla beraber zulmü işleyenin zemmi hak etmesi ondan sakınması mümkün olduğu halde bu fiili yapmış olmasından kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre zulmün kabih olmasında failin ondan sakınması şart koşulduğunda kaçınmanın mümkün olmadığı durumlarda kabih olmayan bir zulmün meydana gelmesi söz konusu olur. Kabih olmayan bir zulmün mümkün olması ise İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirilmesine yol açmıştır. Bunlardan biri, zulüm olup da kabih olmayan şeyin bulunması Mücbire'nin Allah'ın zulüm yaptığı ancak bu zulümde kabihliğin bulunmadığı görüşünü destekleyeceğine dair eleştiridir. İbnü'l-Melâhimî ise Allah'ın sıfatları üzerinden bu eleştiriye cevap vermiştir. Ona göre zulmün kabih olmasının şartı Allah'ta meydana geldiğinde Mücbire'nin bu iddiası sonuçsuz kalacaktır. Çünkü Allah'ın zulmü bilmesi ve ondan müstağni olmasından dolayı Allah'ın zulüm fiilini yapması bir başkasının yapmasından daha kabihdir. Yine her zulmün kabih olmasının zarûrî bir bilgi olduğunun söylenmesinin ardından zulüm kapsamında olup kabih olmayan şeyin var olduğunun söylenmesi, ilk yargının bir bilgi olduğunu ortadan kaldıracaktır. İbnü'l-Melâhimî ise, her zulmün kabih olmasından kastedilenin, kendisinde kabihliğin tasavvur edildiği zulüm olduğunu söylemiştir. Ancak kabihlik yönünün bir fiilin kabih olmasının illeti olması, illetin bulunduğu bütün zamanlarda bu fiilin zulüm olmasını gerektirir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, bu doğru değildir. Çünkü illet, bazı şartların bulunmasıyla söz konusu olur. Örneğin engeller bulunduğu anda illetin hükümleri geçerliliğini yitirmektedir.²⁴⁴ Böylece illetin geçerli olabileceği şartlar oluşmadığında fiilin kabih olması mümkün olamayacaktır. Görüldüğü kadarıyla İbnü'l-

²⁴³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 261-262.

²⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 262.

Melâhimî her zulmün kabih olmasını, bu zulümde kabihliğin mümkün olabilmesi üzerinden izah ederken, muhalifler her zulmün kabih olmasının mutlaklığını savunmuştur.

Her zulmün kabih olup olmadığına ilişkin tartışmayı bitiren İbnü'l-Melâhimî Mu'tezilî alimler nezdinde elemin kabih olma şartlarını açıklamaya devam eder. Aktardığına göre Ebu Hâşim elemin abes olmasından dolayı kabih olduğunu ifade etmiştir. Boğulan birini elini kırmak şartıyla kurtaran kimse gibi. Çünkü boğulanın elinin kırılmasında ne kurtaran kimseye fayda vardır ne de bunun bir amacı vardır. Aynı şekilde bir kimsenin havayı estirmek için birini kiralaması ve bunun karşılığında ona ücretini ödemesi de elem fiilini abes kılan örneklerdendir. Çünkü bu fiilde de bir amaç yoktur. Bu fiiller kendilerinde faydanın elde edilmesi (boğulanın kurtarılması gibi) ve zararın definin bulunması dolayısıyla zulüm olmaktan çıkmış ancak bir amaca mebnî olmamalarından dolayı abes olarak değerlendirilmişlerdir.²⁴⁵

İbnü'l-Melâhimî'ye göre Ebu Hâşim'in bu görüşü doğrudur. Ancak Ebu Ali, Ebu Hâşim'in vermiş olduğu bu iki örnekteki fiillerin kabih oluşlarının sebebinin abes değil zulüm olduğunu iddia etmiştir.²⁴⁶ Çünkü Ebu Ali'ye göre abes olarak görülen bu hususlar zulüm sıfatına sahiptir. Kendine bir faydası olmadan havayı estirmek ya da bir taraftan diğer tarafa suyu dökmek için bir başkasını kiralayan kimse, ya kendisine ya da kiraya tuttuğu kimseye zulmetmiştir. Şöyle ki bu kiralamadan dolayı ücret vermemişse kiraya tuttuğu kimseye, ücret vermişse kendisine zulmetmiştir.²⁴⁷ Kendisine zulmetmiş olmasının sebebi, ödeme yapacağı için üzülecek olmasıdır. Kiralanana ise, ücret vermediğinden dolayı elde edeceği faydadan onu engellediği için zulmetmiştir.²⁴⁸ Yine başkasını boğulmaktan kurtaran kimse, boğulana, şart koşmaksızın kurtarması mümkün olmakla beraber "Elini kırmadan seni kurtarmayacağım." dediğinde teşekkürü kaçırmış olduğundan dolayı kendine zulmetmiştir.²⁴⁹ Çünkü Ebu Ali'ye göre, teşekkürü hak etmenin kaçırılmasıyla meydana gelen elemin kabih olması, elemi zulüm yapan yönler arasındadır.²⁵⁰ Kâdî ise bu izahı kabul etmemiştir. Ona göre kişinin teşekkürü kendisine yasaklaması ancak bu kimsenin teşekkür sebebini var etmesi (kurtarmak) daha sonra ise onu iptal etmesiyle (elin kırılmasını şart koşturmak) gerçekleşir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise bu kimsenin boğulanın elini kırması teşekkürü hak etmesinin sebebidir. Çünkü kurtarmak için elin kırılmasından başka çare kalmadığında kurtaran kimse bu fiili

²⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 261.

²⁴⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 263. İbnü'l-Melâhimî, Ebu Ali'nin bu görüşünü Kâdî'dan nakletmiştir.

²⁴⁷ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 29.

²⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 263.

²⁴⁹ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. III, s. 29; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 263.

²⁵⁰ Kâdî Abdulcebâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 228.

sebebiyle teşekkürü hak etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra elin kırılmasından dolayı kişinin mutluluk duymuş olması da bu fiili hasen yapmamakta ve bu fiil abes olmaya devam etmektedir. Çünkü bu mutluluk boğulanın elinin kırılmasının hasen olmasında dikkate alınacak bir şey değildir. Aksine bu mutluluk, kabih bir mutluluk olarak anlaşılabilir.²⁵¹ Buna göre Kâdî Ebu Hâşim'in örnek olarak vermiş olduğu durumların kabih olma sebeplerinin abes olduğu düşüncesinde ona katılmış ve konuda Ebu Ali'yi eleştirmiştir.

Ebu Ali'nin "Teşekkürü kendisine yasakladı." sözüyle kastettiği şey, kurtaranın ihsanda bulunarak boğulanı kurtarmasının mümkün olmasıdır. Ancak o kimse ihsanda bulunarak bu fiili yapmadığında kendisine teşekkürü yasaklamış olur. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu doğru değildir. Aksine doğru olan, eli kıran ve havayı estiren kimsenin bu fiillerinde bir amacın yokluğu takdir edildiğinde, o iki fiilin kabih olduğunun ortaya çıkmasıdır. Bu fiillerin kabih olmasına delalet eden şey ise yalnızca abes olmalarıdır.²⁵² İbnü'l-Melâhimî de bu fiillerin kabih oluş nedenlerinin zulüm değil abes olmasında ısrarcı olmuştur.

Elemin zulüm ve abes olmasından dolayı kabih olduğuna ilişkin izahlarla beraber elemin zarar verici olmasından dolayı kabih oluşunun mümkün olup olmadığı da tartışılmıştır. İbnü'l-Melâhimî bu konuda Mu'tezilî alimlerin bazı açıklamalarını aktarır. Bu bağlamda Kâdî'ya göre, Ebu Hâşim *el-Bağdâdiyyât* adlı eserinde elemin zarar verici olmasından dolayı kabih olduğunu söylemiştir.²⁵³ Bundan dolayı Ebu Hâşim'e göre, bir kimse elbisesini aldığı fiyata satsa kendini zarara sokmuş olmaz. Kâdî bu konuda onu ilzam ederek şöyle demiştir: Bir tacirin kazanç umarak meşakkatlere katlanması fakat kazanç sağlamaması ya da bir kimsenin hoşla gitmeyen ilaçları içmesi ve o ilaçların fayda vermemesi, esasında zarar verici olsalar da hasendir. Aynı şekilde İbnü'l-Melâhimî de elemin zarar verici olmasının onun sıfatı olmadığını, onun zarar olarak isimlendirilmesinin sebebinin kendisinde faydanın bulunmaması ve zararın giderilmemesi olduğunu söylemiştir.²⁵⁴

İbnü'l-Melâhimî Ebu Ali ve Ebu Hâşim'in elemin kabih olmasında farklı yönleri dikkate aldıklarını ifade etmiş olsa da Kâdî'ya göre, onlar ve diğer meşâyih elemin abes ve zulüm olması bakımından kabih olduğunu kabul etmişlerdir.²⁵⁵ İbnü'l-Melâhimî elemin abes olmasının onun kabihliğine işaret ettiğini ifade eden Ebu Hâşim'in sözünün sıhhatine vurgusu

²⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 263.

²⁵² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 263.264.

²⁵³ Kâdî'ya göre, Ebu Hâşim elemin zarar olduğundan dolayı kabih olduğu görüşünü bir yerde savunmuş ancak daha sonra bu görüşünü terk etmiştir. Pek çok kitabında zikrettiği ve sahih olan görüşü ise elemin hem zulüm hem de abes olmasından dolayı kabih oluşudur. Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 228.

²⁵⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 264.

²⁵⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 293.

dışında kendi fikrini doğrudan belirtmemiştir. Onun bu görüşü onaylaması, elemin mahza zarar olmasının onun sıfatı olmadığını özellikle ifade etmiş olması bu konuda genel kanıyı takip ettiğini göstermektedir.

Böylece İbnü'l-Melâhimî'nin de aktardığına göre, Mu'tezilî düşüncede elemin kabih kılan iki temel unsur vardır: zulüm ve abes. Bu durumda zulüm ve abesten hâlî olan bir acının zarar verici olmasından dolayı kötü olduğu yargısı geçerliliğini kaybetmektedir. Böylece acının niteliği ontolojik değil epistemolojik olmaktadır.²⁵⁶ Seneviyye'nin iddia ettiği gibi acı bizâtihi acı olduğundan kabih değildir, zulüm ve abes olması sonucunda kendisinde onu hasen kılacak bir unsur taşımamasından dolayı kabihtir. Acının zulüm sebebiyle kabih oluşu zulümde acıyı hasen kılan niteliklerin bulunmamasından kaynaklanırken; abes sebebiyle kabih oluşu, abesin kendinde bir amaç taşımaması sebebiyledir.

1.4. Filozofların Kötülük Anlayışına Eleştiri

İbnü'l-Melâhimî'yi kendinden önceki Mu'tezilî kelamcılardan ayıran önemli özelliklerden biri onun felsefeye yönelik eleştirisidir.²⁵⁷ *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Redd 'ale'l-Felâsife*²⁵⁸ adında müstakil bir eser telif ederek felsefe ve kelamın konularının pek çoğunda filozofları şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. O kadar ki onların İslam dinini, müteahhir filozofların görüşlerine göre açıkladıklarını ve bu yüzden de felsefelerinin İslam'dan uzak bir anlayış olduğunu söylemiştir.²⁵⁹ *Mu'temed* adlı bir diğer eserinde de İslam dışı fırkaları sayarken filozofları bu gruplara dâhil etmiştir.²⁶⁰

Tuhfetü'l-Mütekellimîn'de Platon ve Aristoteles gibi mütekaddim filozoflardan Kindî ve Fârâbî gibi müteahhir dönem filozoflarına kadar pek çok filozofa atıfta bulunulmuş ve birçoğu tenkit edilmiştir. Ancak esere baktığımızda, İbnü'l-Melâhimî'nin özellikle muhatap aldığı ve eleştirdiği kişi İbn Sînâ'dır. Dolayısıyla *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*'in Meşşâî felsefeye yazılmış bir reddiye olduğunu söylememiz mümkündür.²⁶¹ Âlemin kıdemi, hudus, ilâhî

²⁵⁶ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 1. Baskı, İstanbul, Furkan Yayınları, 2001, s. 97.

²⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, şeyhlerinden hiçbirinin filozofların görüşlerine ilişkin böyle bir kitap yazmadığını belirtmiştir. İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Redd 'ale'l-Felâsife*, thk. Hasan Ensari, Wilferd Madelung, Tahran, Müesses-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İrân ve Müesses-i Mutâla'at-ı İslâmi Dânişgâh-i Azâde Berlin/Alman, 1387, s. 4; Dolayısıyla eser filozoflara reddiye bağlamında ilk olmakla Mu'tezile içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

²⁵⁸ Eser, Orhan Şener Koloğlu tarafından ayrıntılı bir incelemesi yapılarak "Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi" adıyla yayınlanmıştır.

²⁵⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, s. 3.

²⁶⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Mu'temed*, s. 593.

²⁶¹ Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa, Emin Yayınları, 2010, s. 71, 73.

sıfatlarla birlikte teklif ve nübüvvet gibi adalet bahsine; kıyamet ve ahiret ahvali gibi sem'iyat bahsine taalluk eden pek çok hususta Meşşâî felsefeyi tenkit etmiştir.

Kötülük problemi de İbnü'l-Melâhimî'nin filozofları eleştirdiği konulardan biridir. İbnü'l-Melâhimî konuyu tartışmaya ilk olarak kavramsal düzeyde başlamakta ve hikmet kavramının Müslümanlar ve filozoflar nezdinde nasıl anlaşıldığını izah etmektedir. Bu anlamda eserde kötülük problemi, hikmet kavramı ve bu kavramın Allah'a izafe edilmesinin gerektirdikleri etrafında şekillenmiş ve tartışma hayrın ve şerrin nasıl tanımlandığı üzerinden ilerlemiştir.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozoflar da Müslümanlar gibi Allah'ın hakîm olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat onların Müslümanlardan ayrıldıkları nokta, hikmet kavramına verdikleri manalardır.²⁶² Filozoflara göre hikmetin iki manası vardır. Bunlardan birincisi, tam bilgi olup, tasavvurda söz konusu olduğunda mahiyeti ve zatî tanımının ortaya konmasıyla şeylerin bilinmesi; tasdikte söz konusu olduğunda illetli şeylerin illetlerinin bütünüyle kat'î olarak tasdik edilmesidir.²⁶³ İbnü'l-Melâhimî de bu anlamdaki hikmeti, şeylerin mahiyetlerine vakıf olarak onları tasavvur etmek şeklinde tanımlamıştır.²⁶⁴ Allah, şeyleri oldukları hal üzere, bütün illetleriyle, aracı olmaksızın hepsinin kendinden sadır olduğunu bilmektedir. Bundan dolayı Zorunlu Varlık bu anlamıyla hakîmdir. Dolayısıyla hikmeti O'nun ilmi olmaktadır. Hikmetin ikinci manası ise, sağlam fiil demektir. Muhkem olan fiil, zarûrî olan her şeyin kendinde bulunduğu ve zarûrî olan şeylerin hepsinin maddesinde mümkün mertebe korunduğu şeydir. Bunun dışında süslü ve faydalı olan şeyler de mevcuttur.²⁶⁵ Başka bir ifadeyle fiil anlamında hikmet, fiillerin düzenli, sağlam olmasıyla beraber güzellik ve kemal bakımından da ihtiyaç duyduğu şeylerin bütününi kendinde barındırmasıdır.²⁶⁶ Böylece Allah'ın fiili son derece sağlamdır. Çünkü Allah, şeylere yaratılışlarını verdikten sonra onlara hidayette bulunmuş, gerekli olan şeylerle onları nimetlendirmiş, gerekli olmasa dahi ihtiyaç duyduğu her şeyi onlara vermiştir. Aynı şekilde ihtiyaç duymadıkları halde güzellik ve mükemmellik bakımından da her şeyi onlara bahşetmiştir.²⁶⁷

²⁶² İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 110.

²⁶³ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı**, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 262.

²⁶⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 110.

²⁶⁵ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s. 262.

²⁶⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 110; İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, çev. İsmail Hanoğlu, 1. Baskı, Ankara, Elis Yayınları, 2019, s. 35.

²⁶⁷ Gazâlî, **Felsefenin Temel İlkeleri: Makasid El-Felasife**, çev. Cemaladdin Erdemci, 2. Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 2002, s. 189.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre filozların hikmet tanımlarındaki problemli yön, onların bu tanımlarında, Allah'ın çirkin fiillerden, hikmetli ve doğru olanın aksini yapmaktan tenzih edilmemiş olmasıdır. Zira Müslümanlar, Allah'ın hikmetiyle, O'nun tüm fiillerinin sağlam ve düzenli olmasını, fiilleri içerisinde yalnızca doğru olanın bulunduğunu, O'nun kabihi yapmaktan münezzehe olduğunu ve hikmet bakımından kendisine vacip olana riayet ettiğini kastederler.²⁶⁸ Esasında İbnü'l Melâhimî'nin Allah'ın hakîm olmasına yönelik yapmış olduğu bu açıklamayı Müslümanların bütününe teşmil etmesi tamamıyla doğru bir açıklama değildir. Zira Mu'tezile dışındaki birçok mezhep, Allah'a herhangi bir şeyin vücûbiyetini kabul etmemiş,²⁶⁹ ayrıca O'nun kabihi yapabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁰

Akabinde İbnü'l-Melâhimî, filozofların hikmeti, Müslümanların anladıkları şekilde izah etmesini tam anlamıyla mümkün görmemiştir. Çünkü Müslümanların hikmet anlayışı ve buna bağlı olarak Allah'ın hakîm olması onların esaslarına ve usullerine uygun değildir. Nitekim filozoflara göre Allah'ın zâtı, yönelme ve ihsan olmaksızın fiillerin kendisinden taşıdığı bir zorunluluğa sahiptir. Durum böyle olduğunda herhangi bir şeyin seçim ve yönelme olmaksızın zorunluda meydana gelmeyeceği bilindiğinden Allah'ın hasenâtı tercih ettiği, kabihleri ise terk ettiği söylenemez. Bundan dolayı İbnü'l-Melâhimî filozofları Mücbire'ye benzetmiştir.²⁷¹

Böylece Mu'tezile ve filozoflar arasında sistemi bir bütün olarak etkileyen temel ayrım noktaları ortaya çıkmıştır. Mu'tezile her ne kadar Allah'ın kabihi yapmayacağını ikrar etse de fâil-i muhtar Tanrı tasavvurundan taviz vermemiştir. Filozoflar ise Tanrı'nın mûcib-bi'zzât olduğunu kabul etmiş ve âlemi, onun Allah'tan zorunlulukla taşıdığı sudur anlayışıyla açıklamışlardır. Bu birbirinden farklı Tanrı tasavvurları kötülüklerin Allah'tan sadır olup olmadığına, onların varlığına ve âlemde bulunuş şekline ilişkin izahlarında da farklı yollar izleyecekleri anlamına gelmektedir.

“Allah Hayru'l Mahz olunca, âlemde bulunan kabihler, şerler, fesatlar, seller, depremler, zararlı ve yırtıcı hayvanlar Allah'ın iradesi ve kudreti dâhilinde meydana gelmediğine göre bunlar nasıl gerçekleşiyor ve kimden kaynaklanıyor?” sorusuna filozoflar,

²⁶⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 110.

²⁶⁹ İmâmu'l-Harameyn Ebû'l Me'âlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, **Kitâbu'l-İrşâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmun'im Abdulhamid, Mısır, Mektebetü'l-Hâncî, 1950, s. 271; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, s. 89.

²⁷⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, 14. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2019, s. 513-514; Ebu Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, **et-Tevhîd li Kavâ'idî't-Tevhîd**, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, s. 64.

²⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 110.

bu sorunun cevabının hayrın ve şerrin anlamlarının bilinmesiyle vuzuha kavuşacağını belirtmişlerdir. Bundan dolayı ilk olarak filozoflar nazarında bu kavramların manaları açıklanmalıdır. İbnü'l-Melâhimî'nin belirttiğine göre, filozoflar hayra iki farklı mana vermişlerdir. Birincisi, kendinde hayırdır. Bu bir şeyin kemâliyle mevcut olmasıdır. Bunun mukabili olan şer ise, şeyin yokluğu ya da kemâlinin yokluğu anlamına gelir ve böylece yokluğun bir zâtı yoktur. Mevcut mahza hayır; yokluk mahza şerdir. Dolayısıyla şerrin sebebi, bir şeyin ya da onun kemâlinin bulunmamasıdır.²⁷²

İbn Sînâ yokluğu kötülüğün bir türü olarak kabul etmektedir. Bunu şu sözlerle ifade eder:

*“Kötülük bizâtihi yokluktur ancak her yokluk değil. Aksine şeyin doğasının gereği olup türünün ve doğasının sabit olan yetkinliklerinden birinin yokluğudur.”*²⁷³

Yine *Dânişnâme-i Alâî* kitabında:

“Kötülüğün aslı yokluktur. Zatın yokluğu zatın kötülüğüdür.” demiştir.²⁷⁴

Yokluğun kötülük olmasının aksine var olmak iyilik ve hayırdır.²⁷⁵ İbn Sînâ mevcut olmanın iyi olduğunu bilfiil ve bilkuvve meselesini açıklarken izah eder ve der ki: Şeylerde var olan hayır bilfiil olmakla beraberdir. Şer olması ise onda bilkuvvelîğin bulunması sebebiyledir. Çünkü kötülük olan bir şey ya zâtıyla ve her bakımdan kötüdür ki, bu imkânsızdır. Yani bir şey mevcut olduğunda mevcut olması itibarıyla kötü olmaz. O şeyin kötülük olarak addedilmesi, yetkinliğinin bulunmayışı sebebiyledir. Cahil kimsenin cehaleti buna örnek verilebilir. Ya da zalimin zulmü gibi bir başkasında kötülüğün meydana gelmesine sebep olduğu için kötüdür.²⁷⁶ Bu anlamda İbn Sînâ ontolojisinde varlığın, var olmanın bir değeri olmakla beraber, bu varoluş iyi ya da hayr olarak kabul edilmektedir. Varlığın zıddı olan yokluk ise iyi değildir yani şerdir. Bundan dolayı iyiliğin zıddı olan kötülüğün bizâtihi mevcudiyetinden bahsedilememektedir.²⁷⁷

Bu açıklamalara baktığımızda, İbn Sînâ kötülüğe ontolojik bir varlık vermemiş, onu iyilik olan varlığın bulunmaması ya da bu varlığın bazı yetkinliklere sahip olmaması şeklinde

²⁷² İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, s. 111.

²⁷³ İbn Sînâ, *En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, s. 261; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metâfizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 386.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 350.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 36.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Metâfizik*, s. 165.

²⁷⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 145.

tanımlamıştır. Varlık kavramının dikkate alındığı bu ifadelerde varlığın vücûdî bir durumu söz konusu iken, kötülüğün varlıksal bir durumundan bahsedilmemektedir. Dolayısıyla mutlak iyilik kabul edilirken, mutlak kötülük reddedilmektedir.

Fakat bu durum kötülüğün yokluğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü “Kötülük yokluktur.” sözünden maksad, âlemde kötülüklerin mevcudiyetini inkâr etmek değildir. Filozofların (özelde ise İbn Sînâ’nın) bu ifadeyle kastettikleri şey, bu tarz kötülüklerin “ademiyyât, eksiklikler, varolmayışlar” cinsinden olmalıdır. Örneğin körlük, kişide görme melekesinin bulunmaması, eksik olması demektir. Yoksa körlüğün kendinde bir varlığı ve gerçekliği yoktur. Yine bilgisizliğin ve cehâletin bizzât varlıklarının olmayıp, ilmin yokluğu ve bulunmayışı anlamında olmaları gibi.²⁷⁸

İbnü’l-Melâhimî’ye göre filozoflar, hayrın ikinci manasını eşyaların varlığının ve kemâlinin kendinden sadır olduğu şey olarak tanımlamışlardır. Bu bakımdan şeylerin kendisinden sadır olduğu varlıklar dört kısımdır. Birincisi, salt iyi olup, bundan yalnızca hayır meydana gelir. Bu hayır sadece Allah’tan sadır olur. Melekler de bu kısma dâhildir. Çünkü meleklerden şer meydana gelmez ve onlar iyiliklerin sebepleridirler. İkincisi, mahza şerdir ki, bundan da yalnızca şer meydana gelir. Fakat bunun bir zâtı ve varlığı yoktur. Üçüncüsü, kendisinden hem hayrın hem de şerrin meydana geldiğidir. Fakat bu varlık türünde şer hayra galip gelmektedir. Bu tür bir şeyin Allah’tan sadır olması mümkün değildir. Dördüncüsü ise şerrin ve hayrın birlikte meydana geldiği ancak hayrın çoğunlukta olduğu kısımdır. Bunların Allah tarafından yaratılması mümkündür.²⁷⁹ Buna örnek olarak verilen ateş, âlemin önemli bir unsuru olmakla beraber fakirin elbisesini de yakmaktadır. Yağmur da böyledir. Eğer yağmur olmasaydı âlem altüst olurdu. Fakat onun evleri yıkması da mümkündür. Böylece çoğunlukla hayra sebep oldukları için ateşte ve yağmurda bulunan nadir şer dikkate alınmamıştır.²⁸⁰ Ekseriyetle gerçekleşen, tabiatta istenilen hayrın meydana gelmesidir. Şahısların çoğunluğu yanmaktan kurtulmuş olsa da esasında pek çok şey, yalnızca ateşin onları yakmasıyla hayatlarını idame ettirebilirler. Bunun aksine nadir olan durum ise, ateş sebebiyle bazı afetlerin ortaya çıkmasıdır.²⁸¹ Meydana gelecek iyiliğin nadir bir kötülüğe sebebiyet vereceğinden dolayı terk edilmesi daha büyük bir kötülüğe yol açacağı için, bu kötülüğün gerçekleşmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.²⁸² Hatta İbn Sînâ’ya göre, âlemde

²⁷⁸ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, s. 138-140.

²⁷⁹ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn*, s. 111; İbn Sînâ, *Metâfizik*, s. 391.

²⁸⁰ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn*, s. 111.

²⁸¹ İbn Sînâ, *Metâfizik*, s. 390; İbn Sînâ, *Necât*, s. 264-265.

²⁸² İbn Sînâ, *Necât*, s. 263; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 350.

hem iyi şeyler hem de kötü şeyler var olmuş olmasaydı âlemin belli bir düzende olduğu söylenemeyecekti. Bununla beraber âlemde her şey doğru olsaydı, bu başka bir âlem olurdu.²⁸³ Ateş ve yağmur örneğinde görüldüğü gibi filozoflara göre, hayır bizzât takdir edilmişken; şer bilaraz takdir edilmiştir. Bundan dolayı filozoflara göre âlemde esas olan hayırdır.

Filozofların şerrin az bulunduğuna ilişkin görüşlerini açıklamaya devam eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre onlar bu hususu şöyle açıklamışlardır: Şer, zâtın ve kemâlin yokluğu anlamına geldiğinden melekler ve felekler hakkında geçerli değildir. Şer yalnızca suretlerde bulunur. Çünkü suretler bazısının bazısını yok ettiği zıtlardır. Bu ise yalnızca yeryüzünde mümkün olur.²⁸⁴ İbn Sina'ya göre de en yetkin ve kendinde bilkuvvelik bulunmayan varlıkta kötülük bulunmamaktadır. Kötülük kendisinde bilkuvvelik bulunanda meydana gelir ki, bu da maddedir. Madde ise yalnızca ay altı âlemde bulunduğundan dolayı ay feleğine herhangi bir kötülük izafe edilmemektedir.²⁸⁵ Bunun sebebi Meşşâî felsefenin sudur anlayışını kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Allah mahza hayır ve var olanların en yetkini olunca, kendisinden aşağıya doğru gidildikçe yetkinlik azalacak ve nihayetinde kötülük ortaya çıkacaktır. Yani kötülük sudur anlayışının zorunlu bir sonucu olarak varlıkların İlk'ten uzaklaştıkça kendilerinde bulunan yetkinliğin azalmasıyla meydana gelmektedir.

İbnü'l-Melâhimî filozofların konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra birkaç hususta onları tenkit eder. İlk olarak filozofların bu izahlarında tutarsız olduklarını, zikrettiklerinin kendi esaslarına mutabık olmadığını söyleyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre, onların Allah'ı mûcib-bi'z-zât kabul etmeleri ve zâtıyla zorunlu olanın da ister hayır ister şer olsun yaptığı fiillerde övülmesi ve yerilmesi söz konusu olamayacağından dolayı âlemde vuku bulan kötülükler kendilerine sorulduğunda usullerine uygun olan doğru cevap, Allah'ın bu kötülükler nedeniyle yerilmemesi/azarlanmaması gerektiğidir. Çünkü gerektirici sebepler bu kötülükleri zorunlu kılmışken, bu sebeplerin hilafına olan iyiliklerin gerçekleşmesi imkân dâhilinde değildir. Bundan dolayı Allah'ın fesadı neden yaptığı, iyilikleri ise neden yaratmadığı sorusu kendinde geçersiz bir sorudur.²⁸⁶

Yapılan bu yöntem eleştirisinden sonra, hayrın hakikatte varlık, şerrin ise yokluk olduğu görüşünü reddeden İbnü'l-Melâhimî, bunun ancak bir hile olduğunu söyleyerek bu

²⁸³ İbn Sînâ, "Kaderin Sırrına Dair Risale", çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 7, 2003, s. 175.

²⁸⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 111.

²⁸⁵ İbn Sînâ, **Necât**, s. 261-262; İbn Sînâ, **Metâfizik**, s. 386.

²⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 112.

kavramların manalarını verir. Dilcilere göre hayır, hasen olan fayda olup; şer, kabih olan zarardır. Mesela, kan aldırma, hacamat, ilim elde etmek ve kazanç sağlamak için meşakkatli yolculuklara çıkmak gerçekte zarar verici oldukları halde kötü değildirler.²⁸⁷ Yani fiiller var olmalarından dolayı doğrudan iyi olarak kabul edilmezler aksine fayda cihetlerine bakılarak hayır veya şer olarak vasıflanırlar. Bu durum kelamcıların pratiğe daha fazla önem verdiklerini göstermektedir. Filozofların izahı ise nispeten teorik düzeyde kalmaktadır.

Varlığın bizâtihi hayır olduğu sözüyle kastedilenin varlığın mevcudun kendisi için mi yoksa başkası için mi hayır olduğu sorusunu soran İbnü'l-Melâhimî, eğer filozofların bu ifadeyle kastettikleri şeyin ilk durum olduğu söyleniyorsa, bunun mutlak olarak yalan olduğunu ifade etmiştir. Zira kendilerine fayda verici olmamasından dolayı cansız varlıkların var olmaları, yokluklarına nispeten onlar için hayır olduğu kabul edilmemektedir. Aynı şekilde zulümler, Allah'a sövmek gibi çirkinlikler, abeslikler, küfrân-ı nimet sayılan fiillerin hiçbirinin varlığı yokluklarından daha hayırlı değildir. Eğer ikinci durum kastediliyorsa, bu da mutlak olarak doğru değildir. Çünkü nefse zararın ve cehaletin varlığı abes olduğunda bunların hiç kimse için hayır olmadığı ortadadır.

“Şer yokluktur.” ifadesine gelince İbnü'l-Melâhimî, bu iddiayı elem kavramı üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Şerrin yokluğu, elemin de yokluğu anlamına geleceğinden ona göre bu bütünüyle batıl bir düşüncedir. Algılama, duyumsama ve hissetmenin yokluğa taalluk etmemesi elemin de lezzet gibi vücûdî olduğuna delalet eder.²⁸⁸ Şerrin yokluk olduğu anlayışı, elem ve lezzet bağlamında ele alındığında filozoflara göre, lezzetin zararın nefyi yani zarardan kurtulma şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kabulün doğal sonucu olarak elemin sübûtunu kabul etmeyen filozofların “Lezzet müellemin (acı çeken kimse) rahatlamasıdır.” sözü ile “Elem lezzetin kaybolmasıdır.” sözü arasında bir fark bulmamaları gerekirdi. Çünkü bir kimse açlığını yumuşak bir yemeği yiyerek ortadan kaldırdığı gibi tatsız, sert bir yemekle de ortadan kaldırabilir ve esasında bu ikisi arasında lezzet bakımından bir fark vardır. Lezzet yalnızca müellemin rahata kavuşması olsaydı eğer, bu iki yemek arasında lezzet bakımından fark bulmamamız gerekirdi.²⁸⁹ Bu bağlamda yediğimiz şeylerde tat bakımından fark bulmamız lezzetin acının yokluğu olarak izah edilmesine müsaade etmemektedir. Örnekte görüldüğü gibi tatsız ve sert yemeğin yenilmesiyle açlık (elem) ortadan kalksa bile lezzet elde edilememektedir.

²⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 112.

²⁸⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 113.

²⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 252.

İbnü'l-Melâhimî var olmanın yokluktan daha iyi olduğu anlayışının filozoflar tarafından evvelî bir bilgi olduğu şeklindeki görüşü de reddeder. Ona göre ilimlerin kısımlarında dahi olmayan bu bilginin evvelî bir bilgi olması mümkün değildir. Vücûd olmasaydı mevcûdun fayda sağlaması mümkün olmazdı diyerek yine esas olanın var olmak olduğuna ilişkin filozofların görüşlerine İbnü'l-Melâhimî şu karşılığı vermiştir: Vücûdun bizâtihi kendisi faydayı temin eden bir durumda değildir. Esasında faydayı temin eden şey, hayatın idraki mümkün kılması ve bu idrakin varlık olmaksızın faydayı sağlamasıdır. Yani faydayı sağlayan şey varlık değil, idrak ve dolayısıyla hayattır. Ancak burada varlığın hayatı mümkün kıldığı, mevcuttan başkası için hayattan bahsedilemeyeceği ve böylece varlığın faydayı gerçekleştirdiği hatırlatıldığında İbnü'l-Melâhimî, hayatın hem faydayı hem de zararı sağladığını söyleyerek bu durumun hayatı mümkün kılan varlıkta da geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ancak İbnü'l-Melâhimî eleştirinin makul yönünü kabul ederek, vücûd ve hayatın birlikte faydayı gerçekleştiren olduğunu söylemiştir. Bu bakımdan İbnü'l-Melâhimî'ye göre varlık, varlık olması bakımından hayır değildir, fayda sağladığında ancak hayır olabilmektedir.²⁹⁰ Fayda göz önüne alınarak yapılan bu açıklamada İbnü'l-Melâhimî, varlığın sırf var olmasından ötürü iyi olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre var olan şeyin iyi olarak kabul edilmesi için fayda sağlaması gerekir.

İbnü'l-Melâhimî sırf vücûdun hayır ya da iyi olmadığına örnek verirken hasta, fakir, cahil ve kâfir bir kimsenin var olmasının nasıl bir iyilik olduğu sorusunu sormaktadır. Zira bu kimse dünyada acılar içinde, öldüğünde ise felsefî düşünceye göre cehalete gömülü olacaktır. Hâlbuki bu tarz bir kimsenin yok olması onun varlığından daha hayırlıdır. Hayvanların durumu da buna benzemektedir. Dünyada çok çalıştıkları halde, herhangi bir sevinç ya da mutluluk elde etmeyeceklerdir.²⁹¹ Hal böyle olduğunda bunların varlıklarının yokluklarından daha iyi olduğu söylenemez.

İbnü'l-Melâhimî'nin üçüncü önemli eleştirisi, âlemde mevcut kötülüklerin engellenmesinin ya da ortadan kaldırılmasının neden mümkün görülmediği, çok hayrın mukabilinde az şerre katlanılmasının neden gerektiği yönündedir. Zira Allah için bu durum imkânsız değildir. Hz. İbrahim'in ateşini soğutup kötülüğe engel olduğu gibi ateşin fakirin elbisesini yakmasına, yağmurun evlerin damlarını yıkmasına da engel olabilir. Ancak İbnü'l-

²⁹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 113.

²⁹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-Mütekellimîn**, s. 113.

Melâhimî'ye göre onlar ateşin İbrahim için serin kılındığını belirten ayeti sahih bir vecihle tevil etmeyerek, bu konuda batınî bir yol takip etmişlerdir.²⁹²

İbnü'l-Melâhimî yapmış olduğu bu tenkitte iki önemli hususu vurgulamaktadır. Bunlardan birincisi, her ne kadar âlemde vuku bulan iyiliklerin çoğunlukta olduğu söylene de Allah'ın az da olsa kötülükleri yaratmış olduğudur. Bu durumda filozofların bu açıklamalarından Allah'ın kötülüklerin yaratıcısı olduğu sonucu çıkmaktadır.²⁹³ Bu açıdan Mu'tezilî düşüncede var olanın aksine Allah ile kötülükler arasında nadir de olsa bir irtibat kurulmuştur. İkincisi ise, insanların dahi su ve toprakla ateşi söndürebilmesi, damlarını sağlamlaştırarak yağmurun yıkmasını engellemesi mümkün iken, Allah'ın bunu yapmıyor olmasının onun acziyetine yol açacağı düşüncesidir. Böylece filozoflar, Allah'ın mümkün olanı yapmaktan acze düştüğünü, kendi kulundan dahi daha aciz olduğunu beyan etmiş olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre zaten bu durumun aksi düşünülemezdi. Çünkü filozoflara göre, Allah'tan yalnızca tek bir akıl sadır olduğu için, O sebepleri engellemeye güç yetiremezdi.²⁹⁴

Görüldüğü üzere İbnü'l-Melâhimî'nin varlığın mahza hayır olduğu temelli filozoflara yönelik eleştirisi, başka birçok eleştiriye de beraberinde getirmiştir. Aslında İbnü'l-Melâhimî ya da daha genel bir ifadeyle Mu'tezile ile filozoflar arasındaki temel farklılık, düşünce sistemlerini üzerine kurmuş oldukları ilkelerdir. Örneğin İbn Sînâ felsefesinin varlık ve âlem anlayışı, kötülükleri Mu'tezilî düşünceden farklı bir şekilde yorumlamalarına sebebiyet vermiştir. Çünkü Mu'tezile ne âlemi sudur teorisiyle açıklamış ne de âlemde esas olanın var olmak olduğunu söylemiştir. Her ne kadar her iki nazârî sistem de Allah'ın mutlak iyi olduğunu söylemişlerse de Mu'tezile'ye göre, filozoflar Allah'a kötülük nispet etmişlerdir. Ateşin hayır olmasının yanında fakirin elbisesini yakarak nadiren de olsa kötülüğü meydana getirmesi, Mu'tezilî sistemde açıklanması gereken bir noktadır. Bu durum, Mu'tezile'nin filozoflara nazaran meseleyi daha ayrıntılı ele aldığını göstermekle beraber kendisinde daha çok hayrın bulunduğu bir fiilin kötü yönünün, lutuf gibi bazı kavramlarla açıklanarak Allah'a nispet etmeksizin çözüme kavuşturmaya çalıştığı anlamına gelmektedir.²⁹⁵

1.5. Tenasüh Ashabına Eleştiri

²⁹² İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, s. 114.

²⁹³ Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 225.

²⁹⁴ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn*, s. 114.

²⁹⁵ Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 227.

İbnü'l-Melâhimî'nin elemelerle ilgili görüşlerini ele aldığı gruplardan biri de Tenasüh ashabıdır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onlar sözlerini ruhun yaşadığı, bu ruhun bedenlere intikal ettiği, sorumlu olup itaatkar ve isyankar olduğu temel tezine dayandırmışlardır. Sonra da elemin yalnızca hak etmeyle hasen olduğunu, acı çeken bir çocuk ve hayvan gördüklerinde başka bedenlerde isyan etmelerinden dolayı ruhlarının ve bedenlerinin acı çektiğini ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre onların bu sözleri hem beden bir bütün olması hem de elemin istihkak dışında hasen olduğu vecihlerin mevcudiyeti sebebiyle batıldır.²⁹⁶

Bir çocuğun acı çekiyor olması ve bu acının Allah'tan istihkak olmaksızın sadır olması, Bekriyye'nin çocukların acı çekmediğine ilişkin sözlerinde inatçılık yaptıkları anlamına gelmektedir. Çünkü insanlar çocukluk zamanlarında hastalık, dayak ya da hacamatla acı çektiklerini hatırlar.²⁹⁷ İbnü'l-Melâhimî'nin Tenasüh ehlinen bahsederken konuyu Bekriyye'nin görüşüyle ilişkilendirmesi istihkak söz konusu olmadan çocukların eleminden bahsedilebileceğine dair düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Bekriyye de elemin ancak hak etmeyle mümkün olduğunu söyleyerek çocukların acı çekmesini kabul etmemiştir.²⁹⁸

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, birilerinin Tenasüh ehline kendilerinin uzun zamandır dünyada yaşayan kimseler olduklarını hatırlatması gerekir. İnsanlar bu zaman içerisinde meydana gelen şeyleri unutmazlar. Aklın uyku ve bayımayla ortadan kalkabileceği mümkün olsa da kişi eski haline döndüğünde, geçen zaman içerisinde yapmış olduğu fiilleri unutmuş olması mümkün değildir. Unutması söz konusu olduğunda ise onun artık bir akla sahip olamayacağı kabul edilir.²⁹⁹ Burada İbnü'l-Melâhimî ruhların bir bedenden diğer bedenlere geçişinin hatırlama ilkesiyle çeliştiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü insan akıllı bir varlık olduğundan dolayı bir bedende yaşadığı şeyleri diğer bedeninde de hatırlaması gerekmektedir. Fakat bu durumun herhangi bir gerçekliği yoktur.

Yine İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Tenasüh ehlinin söyledikleri kabul edilirse bizim hasta olan bir çocuğu lanetlememizin hasen olmasının gerekliliği gibi, hasta olduklarında nebileri de zemmetmemiz ve onlardan teberri etmemiz gerekir.³⁰⁰ Çünkü Tenasüh inancına göre onların şu an içinde bulundukları durum, geçmiş hayatlarında yapmış oldukları kötü fiiller sebebiyledir.

²⁹⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 265.

²⁹⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 265; Şerîf Murtazâ, **Zahîra**, s. 232.

²⁹⁸ Hâkim Cüşemî, **Uyûnu'l-Mesâil**, s. 151; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 483.

²⁹⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 487-488.

³⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 266.

Aynı şekilde mükellefin teklifinin zor olmaması da bu kabulün bir sonucudur. Çünkü onların görüşlerinin bir sonucu olarak ilk teklifin meşakkat içermemesi gerekmektedir. Zira meşakkatli bir teklifle cezalandırılmak, ilk teklife tekaddüm eden masiyet sebebiyledir. Sonuç olarak teklif zor olmayacağı için mükellefin bu teklifte isyan etmesi mümkün değildir. Çünkü mükellefte iyilik nedeniyle masiyetten uzak durmaya, masiyetin kabihliğini ve vacibin vücûbiyetini bilmeye, meşakkatli olmamasından dolayı vacibi ihlale ilişkin bir motiv/dâî yoktur. İlk teklifte masiyet bulunmadığından sonraki tekliflerde de bulunmayacaktır. Zira ifade ettiğimiz gibi ortada ikabın hak edilmesi söz konusu olmadığına daha sonra gelen teklifin meşakkat içermesi de mümkün olmayacaktır.³⁰¹ Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu durumda kişinin günah işlemesi neredeyse imkânsız bir hale gelmektedir.

İbnü'l-Melâhimî'nin konumuz açısından Tenasüh ehline yaptığı en önemli eleştirisi, elemin yalnızca hak etmeden dolayı gerçekleştiği iddiasıdır. Çünkü ona göre istihkak dışında zararı aşan bir fayda ve daha büyük bir zararın ortadan kaldırılması da elemin iyi yapan durumlardandır. Ayrıca masiyetin işlenmesini mümkün kılacak bir ortamın bulunmaması da hak etmenin gerçekleşmesine olanak sağlamaz. İbnü'l-Melâhimî'nin Tenasüh ehline yönelik bu eleştirisi Mutezile'nin kötülük konusunu ele almasındaki birincil amacının Allah'ın varlığı olmadığına ilişkin yukarıdaki açıklamamızı da doğrulamaktadır. Çünkü İbnü'l-Melâhimî Tenasüh ashabını tenkit ederken Allah'ın varlığının ispatı üzerinde değil, elemin iyi kılan durumlara ilişkin hususlar üzerinde durmuştur.

1.6. Allah'ın Acı ve Hastalıkları Yaratması

İbnü'l-Melâhimî Allah'ın acı ve hastalıkları yaratması meselesine giriş yaparken, bir bütün olarak mevzunun kendisine döneceği temel ilkeyi belirler: Elemler Allah'ın fiilinden olup, hasendirler. Her zaman bu fiilleri hasen yapan bir vecih vardır.³⁰² Bu ilkeyi belirledikten sonra elemlerin hangi şekillerde Allah'tan sadır olacağını açıklamaya çalışır. Buna göre İbnü'l-Melâhimî, elemlerin verilebileceği kimseleri mükellef olanlar ve olmayanlar şeklinde taksim ettikten sonra mükellefleri de kendi içerisinde kısımlara ayırmıştır.

Gayr-ı mükellef söz konusu olduğunda Allah'ın yapmış olduğu elemlerin istihkak sebebiyle olması mümkün değildir. Bundan dolayı hasta olan çocuğun bu hastalığı hak ettiği söylenemez. Bununla birlikte faydanın zannedilmesi ve zararın giderilmesi de Allah'ın gayr-ı mükellef hakkında yapmış olduğu elemleri hasen kılmamaktadır. Faydanın zannedilmesinin

³⁰¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 266.

³⁰² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 266.

elemi hasen kılmaması, Allah'ın zatıyla alim olmasından dolayı zannın O'nun hakkında düşünülmemesi sebebiyledir. Zararın giderilmesinin hasen olmamasında ise bazı durumlar vardır. Öncelikle Allah elemeleri gayr-ı mükelleften zararın def'i için yaratmamaktadır. Çünkü giderilen bu zarar ya Allah'ın fiilinden ya da Allah'tan başkasının fiilindendir. Bu elemeler Allah'ın fiilinden olduğunda, Allah giderilmiş bu zarar olmaksızın da elemeleri yaratmamaya kadir olduğundan dolayı Allah'ın bu elemeleri yaratması hasen değildir. Bundan dolayı ister giderilmiş zarar bu eleme eşit ister daha fazla ister daha düşük olsun Allah'ın elemeleri zararı gidermek için yaratması hasen değildir. Örneğin çocukta baştan beri bulunan zarar, zulümdür. Eğer Allah çocuğa ondan bir zararın giderilmesi için elem vermişse bu durum, zulmetmemek için çocuğa zulmetmek gibi olur. Bunun ise Allah hakkında düşünülmesi imkânsızdır. Giderilmiş bu zarar, Allah'tan başkasının fiilinden olduğunda, çocuktan zararı gidermek için Allah'ın bu zulmü yapması da caiz değildir. Çünkü Allah giderilmiş zarar olmaksızın bu zulmü çocuğa ulaştırmaktan zalimi engellemeye kadirdir.³⁰³ Bu bakımdan Allah'ın zulmü yapmamaya ve engellemeye kadir olması, gayr-ı mükellef kimselere vermiş olduğu elemi, onlardan zararı gidermek için olmadığı sonucuna varılır.

Allah'ın çocuğa hastalık vermesinin başkasına eziyet etmemesi konusunda zalim için lutuf olması da, bir başkasına fayda sağlaması ya da çocuktan zararın giderilmesi konumunda olacağından hasen kabul edilmemiştir.³⁰⁴ İbnü'l-Murtazâ da bir başkası için çocuğa acı verilmesinin ona zulmetmek olduğunu söylemiştir.³⁰⁵ Aynı şekilde Allah'ın çocuğa âdeti gereği hastalık vermesi de hasen değildir. Böylece gayr-ı mükellef hakkında Allah'tan sadır olan elemeler yalnızca faydadan dolayı hasen olmuştur.³⁰⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî'ye göre mükellef olmayan kimseye Allah'ın vermiş olduğu hastalıklar ve acıların tek sebebi, bu hastalık ve acıların onlar için yarar olmasıdır.

Allah'ın elem ya da hastalık vermiş olduğu kimseler mükellef kimseler oldukları takdirde, ya cezayı hak etmişlerdir ya da etmemişlerdir. Cezayı hak eden kimseler olduklarında, Allah'ın onları cezalandırmak için acı vermesi caizdir. Fasık ve kâfirin hasta olması, hadleri yerine getirerek onları cezalandırmak gibi.³⁰⁷ İbnü'l-Melâhimî, Kâdî'nın kâfir ve fasığın başına gelen bu hastalığın onlar için bir imtihan olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir.

³⁰³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267.

³⁰⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267.

³⁰⁵ İbnü'l-Murtazâ, **Kitâbu'l-Kalâid**, s. 108.

³⁰⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267.

³⁰⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267; Ebu Ali de Allah'ın kâfir ve fasık için yaptığı elemelerin onları için ceza olabileceğini söylemiştir. Fakat İbnü'l-Melâhimî'den farklı olarak bu elemelerin imtihan olabileceğini de zikretmiştir. Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 431.

Kâdî'ya göre bu hastalıkların ceza olarak görülmesi mümkün değildir. Bu hastalıklara rıza ve sabır gösterme, bunlardan kaçmama, bu hastalıkların ceza değil imtihan olduğunun delilidir. Çünkü cezalara (müstehak olunan elemeler) rıza ve sabır gösterme gerekmediği gibi, kişinin ondan kaçması ve onu kendisinden uzaklaştırması hasendir.³⁰⁸ İbnü'l-Melâhimî buradaki rıza ve sabırdan kastedilenin, kâfir ve fasığın kendilerine verilmiş elemelerin hasen olduğuna inanmaları gerektiği kastediliyorsa eğer, bu durumun cezalar için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Örneğin hadler ceza olmalarına karşın hak etmeden dolayı hasen olarak nitelenirler. Şayet rızayla kâfir ve fasığın ondan kaçınmasının caiz olmayacağı kastediliyorsa, hastalık lutuf ve imtihan olarak görüldüğünde ondan kaçınmanın neden caiz olmadığı sorusu sorulur. Bu soruları sorduktan sonra İbnü'l-Melâhimî kendilerinin de kâfire ve fasığa verilmiş acının kesin olarak ceza olduğunu söylemediklerini belirtmiştir. Ona göre bu acının ceza olarak düşünülmesi caiz görülmelidir. Bundan dolayı acının kâfir ve fasık için ceza olduğu kesinleştğinde onların bundan kaçınmaları söz konusu olabilir.³⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî bu açıklamasında Kâdî'nın aksine Allah'ın mükellef olan kâfir ve fasığa vermiş olduğu hastalığın ceza olabileceğine de ihtimal vermiştir.

Allah'ın cezaya müstehak olan kimseye, ondan zararı gidermek için elemeleri yapması ise caiz değildir. Çünkü Allah bu elemi yaratmadan da ondan zararı gidermeye kadirdir. Allah'ın cezayı hak eden mükellefin cezalarından düşürmek için bu cezaların bir kısmını acıya dönüştürerek dünyada vermesinin caiz olup olmamasına gelince İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu durum caiz değildir. Çünkü onun hak etmiş olduğu ceza, bu miktarı dünyada vermiş olmakla gerçekleşmez. Bununla birlikte Allah'ın geri kalan cezaları affetmeyle düşürmesi mümkündür. Fakat affetme olmadan bir kısım cezaları dünyada vermekle bu cezaların düşürülmesi sahih değildir. Çünkü cezaların düşürülmesi kendisine ihsanda bulunan olmaksızın bu kimsenin lutfedilen konumda olması demek olacağından İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu hatalı bir görüştür.³¹⁰ Cezaların bir kısmının affetmeyle düşürülmesi kabul edilir olsa da İbnü'l-Melâhimî nezdinde onların bir kısmının dünyada verilmiş olmakla cezayı hak eden kimseden düşürülmesi doğru bir görüş değildir.

Hadlerin gerektirdiği şeyden tevbe etmiş ya da salih kimseler gibi mükellef olup da cezaya müstehak olmayan kimseye gelince, Allah onların faydası dışında elemeleri yaratmamaktadır. Daha büyük bir zararın kendilerinden giderilmesi için bu hastalığın

³⁰⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 267-268. Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 413. Kâdî'nın zikrettiği bu görüş Ebu Hâşim'e nispet edilmektedir. Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 431-432.

³⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 268.

³¹⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 268.

yaratılmasının da hasen olmadığını ifade eden İbnü'l-Melâhimî, konuyu örnekler üzerinden izah etmeye çalışır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah, evden çıktığında düşmanlarından bir grup tarafından öldürülecek olduğunu bilmesinden dolayı evinden çıkmaması için bir kimsede hastalığı yaratmaz. Çünkü Allah bu hastalığı ona vermeden de zalimi, zulmünden engellemeye kadirdir. Mükellef olup cezaya müstehak olmayan kimsenin hastalığının, bir başkasının zulmü terk etmesine yönelik lutfu olarak yaratılmış olmasını da kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu durum, bir başkasından zararı gidermek için o kimseye (mükellef olup cezaya müstehak olmayan) zararı ulaştırma anlamına geleceğinden caiz değildir. Zira Allah ona hastalık vermeseydi ve zalim ona zulmetseydi, zulmüne karşılık bir ivaz gerekirdi. Yine eğer Allah onu hastalandırırsaydı ve bu hastalıkla zalimin ona yapmış olduğu zulmü ondan giderseydi bu mukabili olmayan mahza zarar olurdu.³¹¹ Baktığımızda İbnü'l-Melâhimî mükelleften zararın giderilmesi için Allah'ın elem vermesini hiçbir şartta kabul etmemektedir. Allah'ın hastalık vermesi ister o kimseyi daha büyük zararlardan korusun ister bir başkası adına lutuf olsun yine de uygun görülmemiştir.

Tüm bu açıklamalara göre, Allah elemi sadece müellemin (acı çeken kimse) faydası ya da hak etmesi için yaratmıştır. Mükellef olmayan kimsede meydana gelen hastalıklar onlar için yararlı; mükellef kimsede meydana gelen hastalıklar ise hak etmeye bağlı olarak ceza ya da yarar olmaktadır. Bu yarar/fayda ise ya ivaz ya lutuf ya da her ikisinin birden söz konusu olduğu bir şeydir.³¹²

Konunun ikinci önemli basamağı az önce ifade ettiğimiz faydanın neleri kapsadığına ilişkin tartışmadır. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığına göre Mu'tezilî alimler, Allah'ın fiilinden olan ya da O'nun emriyle gerçekleşen ama ceza olmayan elemin hasen yönü konusunda ihtilaf etmişlerdir.³¹³ Yani Mu'tezilî alimler, Allah'ın hem mükellef olana hem de mükellef olmayana vermiş olduğu elemi hasen kılan unsurun ne tür bir fayda olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir.

Ebu Ali'ye göre elemin hasen olmasının yönü/bu fayda yalnızca karşılığında ivazın verilmesidir. Bu elem ister acı çeken kimse için ister başkası için lutuf olsun yine böyledir. Ebu Hâşim'e göre, elemin hasen olmasının yönü karşılığında ivazın bulunması ve bu elemin

³¹¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 269.

³¹² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 269.

³¹³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 269.

lutuf olmasıdır.³¹⁴ Bu durum mükellef olan müellemin kendisi için geçerli olduğu gibi mükellef olmayan müellem dışındaki bir kimse için de geçerlidir.³¹⁵ Kâdî da bu konuda Ebu Hâşim gibi düşünmüş, bu yararın ivaz, maslahat ve lutuf olduğunu söylemiştir.³¹⁶ Diğer bazı Mu‘tezilî alimler ise, elemin lutuf olmasının, bu lutuf mükellefin kendisi için olsa dahi elemin hasen olması için yeterli görmüştür.³¹⁷

Ebu Hâşim’in bu konudaki delili, Allah’ın mükellef olmayan kimseye ivazı ulaştırmaya kadir olması ve Allah’ın bunu yapmasının iyi olmasıdır. Çünkü ivazın verilmemesi çekilen bu acının abes ve zulüm olması demektir. Bu durum Dicle nehrini sulamak ve ona su dökmek için birini kiralayıp, ona ücretini ödemenin kabih olması gibidir.³¹⁸ Ebu Hâşim’e göre kiralamanın ücreti ödenmesine rağmen fiil kabih olmaya devam etmektedir. Çünkü ona göre ücretin ödenmesine ek bir husus daha gereklidir. Bu da belli bir süre için suyu dökmeyi emredip, bundan faydalanmasıdır ki, bu fiili hasen kılan ikinci husustur. Böylece elem, hasen olmasından dolayı bazı mükellefler için lutuf olmuştur.³¹⁹ Dolayısıyla burada fiili hasen kılan ve lutuf olmasını sağlayan etkenler ivaz ve faydadır. Ebu Ali’nin delili ise, bir amaçtan dolayı Allah’ın yapmış olduğu elem, kendisiyle ivazın hak edilmesidir. Çünkü ivazı hak eden, ivazı hak etmeyen kimselerde bulunmayan bir takım üstünlüklere sahiptir.

İbnü’l-Melâhimî, Ebu Ali’nin bu görüşüne şöyle bir açıklama getirir: İvazı hak eden kimsede söz konusu olan bu üstünlük, kendisine verilmiş olan lutfu küçümseyen kimsenin varlığından dolayı, kendisine lutufta bulunmuş kimsede meydana gelir. Allah’ın lutfunu küçümsemeyen kimseye gelince, bu kimse ile ivazı hak eden kimse eşittir. Bunlar Allah katında eşit olduklarında ivazı hak eden kimse bu üstünlüğe erişmemektedir. Bundan dolayı verilmiş olan acının ivazla birlikte lutuf olması da gereklidir.³²⁰ Buna göre ivazı hak eden kimse lutfu kabul etmeyen kimseyle kıyaslandığında bir üstünlüğe sahip olmaktadır. Üstünlüğün her zaman söz konusu olmadığı bu durumda ivazla birlikte bu acıları anlamlı kılan ilave bir mana gerekmektedir ki, bu da acıların lutuf olmasıdır. Böylece İbnü’l-

³¹⁴ İbnü’l-Melâhimî’nin lutuf olarak zikrettiği yönü Kadî itibar (ibret) olarak ifade etmiştir. Bu durumda Ebu Hâşim’e göre elemi hasen kılan hususlar, karşılığında bir bedelin (ivaz) olması ve bu elemin lutuf ya da ibret niteliğini taşımasıdır.

³¹⁵ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 269.

³¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 389.

³¹⁷ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 269.

³¹⁸ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 270.

³¹⁹ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 270.

³²⁰ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 270.

Melâhimî acının sadece ivazdan dolayı hasen olduğunu kabul etmemekte, bu acının aynı zamanda lutuf olmasını da gerekli görmektedir.

Lutuf olmuş olsa dahi, müellem için ivazın gerekliliği konusunda Ebu Ali ve Ebu Hâşim'in deliline geldiğimizde, onlara göre Allah'ın meltûfa yönelik fiili meşakkat içermektedir. Allah'ın kula vermiş olduğu bu meşakkatin karşılığını vermesi zorunludur. Çünkü bu meşakkat fayda içermediğinde kabih olmaktadır. Ayrıca onlar sevabın bu meşakkatin karşılığı olduğunu kabul etmemişlerdir. Zira sevap, kulun kendi fiili sebebiyle elde ettiği faydadır. Bundan dolayı Allah'ın bu meşakkatli fiile karşılık ivaz vermesi gerekmektedir. İvaz olmaksızın elemi hasen kabul edenlerin delili ise, meltûfa verilen sevap, ivazın ve elemin mukabilidir. Bu durumu mallardan kazanç sağlamak için yolculuğun meşakkatine tahammül etmeye benzetmişlerdir. Mallardan elde edilen kazanç, bu kazanca sebep olan meşakkat ve malın karşılığıdır.³²¹ Onlara göre sevap hem meşakkatin (elem) hem de malın karşılığıdır (ivaz). Bundan dolayı ivaz gibi ilave bir bedele ihtiyaç yoktur.

Kendisini zararlı bir fiili yapmaya zorlayan kimseye ise, ivaz gerekmemektedir. Örneğin, oğlunu başka bir yere göndermeden eğitim alamayacağını bilen baba, oğlunu gurbete gönderdiğinde kendisine ivaz gerekmemektedir.³²² Buna göre ivazın gerekliliği, var olan zararın kişinin isteğiyle meydana gelip gelmemesine bağlı olarak değişmektedir.

İbnü'l-Melâhimî, önceki Mu'tezilî alimlerin elemi hasen kılan yönlerine dair görüşlerini aktardıktan sonra önemli birkaç hususa daha değinir. Bunlardan birincisi, Allah'ın kula vermiş olduğu elemin kulun rızası doğrultusunda olup olmadığına ilişkin açıklamadır. Zira acıyı çeken kimse bu zararda menfaat olduğunu bildiğinde buna razı olur ve onu tercih eder. Fakat müellem buna razı olmadığına, verilmiş olan bu zararın hasen olduğu söylenemeyecektir. Bununla birlikte rızaları olmadığı halde Allah'ın kullarına ve hayvanlara yapmış olduğu elemelerin fayda sebebiyle de hasen olması mümkün değildir.³²³

İbnü'l-Melâhimî'ye göre, müellem tarafından rızanın ifade edilmesine, elde edilecek fayda, elemin seçiminde kararsız kaldığı şeylerden olduğunda ihtiyaç duyulur. Yani aslında elemi vermek konusunda bir kimsenin rızasının alınmasını, elemin karşılığı olan faydanın miktarı belirlemektedir. Zira fayda büyük olduğunda elemin tercih edilmesinde kararsız kalınmayacağından rızaya ihtiyaç duyulmaz.³²⁴ Ebu Hâşim ve Kâdı da rızaya itibar

³²¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 270.

³²² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 270-271.

³²³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271.

³²⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271.

edilmeyeceğini faydanın büyük oluşuyla gerekçelendirmişlerdir. İbnü'l-Melâhimî bir kimsenin başkasına “Bu mekândan şu mekâna kalk ve dinar kesesini al.” demesini buna örnek olarak vermiştir. Bu kalkma fiilinde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Ancak bu kimsenin kalkmamasından dolayı bir başkasının onu bu kalkmaya zorlaması hasen kabul edilmiştir. Çünkü bu zorlamada dinar kesesini almasıyla onu bir faydaya ulaştırma amacı vardır. Böylece mezkûr kimseye elem vermiş olmakla Allah’a gereken şey, müellemin rızası olmadan eleme zorlamasını hasen kılan büyük bir meblağı ona ulaştırmasıdır. Bu da Allah’ın vermiş olduğu elemi, bu dereceye ulaştığında ancak iyi olacağına ve hasen olmasından dolayı müellemin tercihinin ihtiyaç duyulmayacağına işaret etmektedir.³²⁵ Dolayısıyla elemden dolayı verilen karşılık az olduğunda müellemin rızasının dikkate alınması gerekmektedir.

Amacın mükellefe lutfu ulaştırmak olduğu kabul edildiğinde, Allah’ın neden elem yerine lezzeti vererek lutfu ulaştırmadığı ve buna kadir ise elem vermesinin hasen olup olmadığı İbnü'l-Melâhimî’nin değindiği bir diğer konudur. Ebu Hâşim’e göre Allah’ın elem yerine lezzet vererek lutfu bulunması mümkün olduğu halde elemi veriyor olmasında bir sakınca yoktur. Ayrıca Allah’ın bu fiili hasendir. Ona göre elem, lutf ve ivazın verilmesiyle zulüm ve abes olmaktan çıkıp menfaate dönüşmektedir. Böylece Allah iki menfaat arasında tercihte bulunduğu gibi lezzet ve aslında menfaat olan elem arasında da tercihte bulunur.³²⁶ Yani Ebu Hâşim sırf lezzet ile ivaz ve lutfu faydaya dönüşen elemi aynı kategoride değerlendirmektedir. Bağdat Mu‘tezilesi’nden bazılarının göre ise, Allah’ın elem yerine lezzet vererek lutfu bulunması mümkün olduğu halde elemi yaratması kabihtir. İbnü'l-Melâhimî de bu görüşün doğru olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, elem vermek dışında lutf ve ivaza ulaşmak için başka yol olmadığında elem vermek hasendir. Fakat elem olmadan bunları mükellefe ulaştırmak mümkün ise elem vermek abestir. Çünkü Bağdat Mu‘tezilesi’ne göre lutf olarak ivazın mükellefe ulaştırılması ve lutfun lezzetle elde edilmesi mümkündür. Bundan dolayı elem olmaksızın da lutf ve ivaz meydana gelebilir.³²⁷ Görüldüğü üzere Ebu Hâşim elem ve lezzeti menfaat kavramı altında birleştirdiğinden dolayı Allah’ın ister elemi ister lezzeti verebileceğini düşünmüştür. İbnü'l-Melâhimî ise elem ve lezzeti ayırt ederek elem vermeksizin lutfu ulaştırmanın mümkün olduğu durumlarda elemi verilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

³²⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271; Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 492; Şerîf Murtazâ, **Şerhu Cumeli'l-İlm ve'l-Amel**, s. 116.

³²⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271-272.

³²⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271-272.

İbnü'l-Melâhimî'nin zikrettiği üçüncü önemli husus, Allah'ın yapmış olduğu elemelerin fayda esas alınarak hasen olmasının bizim bir başkasında meydana getirdiğimiz elem fiillerine teşmil edilebilirliğinin imkânı meselesidir. Çünkü bizler de küçük zararlara karşılık büyük faydalara ulaştırabiliyoruz. Öyleyse bu şarta bağlı olarak bir başkasına elem vermemizin iyi olması gerekmektedir. İbnü'l-Melâhimî ivazın devamlılığını şart koşan kimse ile elemnin hasen olmasında lutfun meydana gelmesini şart koşan kimsenin faydayı esas alarak elem vermesini caiz görmemiştir. Zira bizler ivazın devamlılığına güç yetiremediğimiz gibi bu elemde lutfun hasıl olup olmadığını da bilemeyiz.³²⁸ Allah'ın hem ivazın devamlılığına kadir olması hem de lutfu ilişkin bilgisi, bizlerin bu konuda O'nun fiiline benzer olanı yapmamızı engellemektedir. Bundan dolayı elem vermede bu iki şartı koşan kulların sırf fayda gözeterek bir başkasına elem vermesi mümkün olmamaktadır.

Acıların lutuf olduğunu ispat etmeye çalışan İbnü'l-Melâhimî ilk olarak Allah'tan sadır olan elemelerin kimler hakkında söz konusu edilebileceğini ve buna bağlı olarak meydana gelen elemelerin niteliklerini açıklamıştır. Bu açıklamalar neticesinde İbnü'l-Melâhimî'ye göre acının lutuf olması, onun yarar vasfını taşımasından kaynaklanmaktadır. Yani eğer Allah'tan sadır olan bir elem yarardan dolayı meydana gelmişse, bu elem yalnızca lutuf olarak kabul edilmelidir. Acıların lutuf oluşunun yarar sebebiyle gerçekleştiğini temellendiren İbnü'l-Melâhimî'nin bu yararın ne olduğu konusunda Mu'tezilî kanaatleri paylaştığı görülmektedir. Acıyı hasen ve dolayısıyla lutuf kılan hususun faydaya nispet edilerek ivaz ve bazen lutuf ve maslahat bazen de ibret olarak açıklanması İbnü'l-Melâhimî'yi ivazın nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini açıklamaya yöneltmiştir. Bundan dolayı şimdi acı sebebiyle verilmiş olan ivazın ne olduğu ve hangi şartları taşıdığını İbnü'l-Melâhimî özelinde açıklamaya çalışalım.

1.7. İvaz

1.7.1. İvazın Gerekliliği

Elemnin zulüm niteliğini ortadan kaldıran ivaz, sözlükte “bedel”,³²⁹ literatürde “iclâl ve tazim yoluyla gerçekleşmeyen hak edilmiş her türlü menfaat”³³⁰ anlamına gelmektedir. Mükellef olsun veya olmasın yaratılmışların bütünü için söz konusu olan acıların bir bakıma izahı olan ivaz, dünyada çekilen acıları anlamlı kılmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı Mu'tezilî sistem, acının failini dikkate almaksızın, yapmış oldukları elemeler sebebiyle gerek

³²⁸ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 272.

³²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. III, s. 2820.

³³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 494.

Allah'ın gerek insan ve hayvanların ivaz vermesini zorunlu kılarak bu acıları telafi etmeye çalışmaktadır. Bu sistemin bir parçası olan İbnü'l-Melâhimî de Allah'ın ve zalimin gerçekleştirdikleri acılardan dolayı ivaz vermelerini gerekli görmüştür.

İbnü'l-Melâhimî Allah'a vâcib olan ivazın gerekliliğini, O'nun zulüm ve abes bir fiilin olmaması esasına dayandırmıştır. Bunu bir örnek üzerinden anlatan İbnü'l-Melâhimî'ye göre, Allah'ın yaratması ve onlara sahip olmasından dolayı hayvanlara ivaz olmaksızın elem vermesi, cehennemde ebedî olarak onlara azap etmesi kabihtir. Çünkü bu fiiller bizâtihî zulüm olduğundan bunlardan sakınması mümkün olan bir kimseden bu fiillerin sadır olması salt zulümdür. Zulüm olmakla beraber bu fiillerin kabih olmasının bir diğer yönü, abes olmalarıdır. Çünkü yapılan bu elem fiilinde hiç kimse için bir fayda ve lutuf yoksa, kendisiyle ibret alınmıyorsa, hak ettiği ivaz verilmeyerek yapılmışsa bu fiil kabihtir. Fakat Allah'ın fiillerinin hasen olması zorunluluğu, yapmış olduğu bu elemelerde bir faydanın bulunmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü elemin bir faydaya mebnî olması onu zulüm ve abes olmaktan çıkararak hasen kılmaktadır. Bu faydanın da ivaz ve lutuf olması, ivazın sübûtuna delalet etmektedir. Allah'ın yapmış olduğu elemin ivazı gerektirdiği gibi, emrettiği ya da izin vermiş olduğu elemeler için de ivaz gereklidir.³³¹ Böylece Allah'a ivazın zorunlu olması, O'nun fiillerinin iyi olması ilkesinin bir gereği olarak yapmış olduğu elemeleri hasen kılan bir niteliğe yani faydaya bağlanmasıyla açıklanmıştır. Bu fayda ise bir yönüyle ivaz diğer yönüyle lutuftur.

Zalimin verdiği zarardan dolayı da mazlumun ivaz alması gerekir. Çünkü Allah bir başkasına zarar verme hususunda zalime imkân vermiş ve bu konuda onu engellememiştir. Bundan dolayı Allah'ın zalim ve mazlum arasında adaleti sağlaması gerekmektedir. Eğer Allah mazlum için adaleti sağlamayacak (insâf)³³² olsaydı, bu zulmü yapma konusunda zalime imkân vermesi ve onu özgür bırakması hasen olmazdı. Adaletin sağlanması (insaf/intisaf) ise, zalimin önceden sahip olduğu ve vermiş olduğu zarara karşılık gelen menfaatlerin zalimden tam bir şekilde alınması ya da Allah'ın ivazlar vererek tafaddülde bulunmasıyla gerçekleşir. Böylece bu menfaatler zalime vacip olan ivazın yerine geçer.³³³ Dolayısıyla Allah mazlumun hakkını gözetmek için zalimden ivaz alarak hak edene

³³¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 273.

³³² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 274. Fâik fi Usûlu'd-Dîn'in iki baskısında da Allah'ın adaleti sağlaması "insaf" kavramı ile izah edilirken literatürde bu anlam "intisaf" kavramıyla karşılanmaktadır.

³³³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 274.

bu ivazı teslim eder. Zira Allah zalime zulmü için fırsat verdiğinde mazluma zorunlu olarak ivaz hakkı doğmaktadır.³³⁴

Zalime gereken ivaz söz konusu olmuşken İbnü'l-Melâhimî'ye şu soru yöneltilmiştir: Allah'ın zulmünden dolayı zalimi cezalandırması, zalimin zulmü sebebiyle mazluma verilmesi gereken ivazı ortadan kaldırır mı? Yani zulmü sebebiyle zalime verilmiş olan ceza, mazlumun hakkının alınmış olması için yeterli midir? İbnü'l-Melâhimî'ye göre ceza, zulmün Allah'a isyan olmasının bir karşılığıdır. Zira zulüm Allah'ın nehyettiği ve yasakladığı bir şeydir. Bundan dolayı zalimin bu isyanı kimseye zarar vermemiş olsa da, asi Allah'ın emrini yerine getirmediğinden dolayı cezayı hak eder. Bununla birlikte Allah'ın mazluma ivaz vermesi gerekmektedir. Çünkü Allah'ın mazluma ivaz vermemesi meydana gelen bu zulmün, mazlum için mahza zarar olması demektir. Bu sebeple mazluma ivazın verilmesi zorunlu olmaktadır. İvazla beraber bu durumun mazlum için bir itibar (ibret) vesilesi, ahiret için de bir hatırlatma ve ibret olması mümkündür.³³⁵ İbnü'l-Melâhimî bu açıklamasında önemli bir noktaya dikkat çekerek Allah'ın ve mazlumun hakkını birbirinden ayırmıştır. Çünkü zalimin bir başkasına zulmetmesinde, zulmün Allah'a yönelik bir isyan olması ile bu zulmün mazluma yönelik olması şeklinde iki husus ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın zulmünden dolayı zalimi cezalandırması masiyeti sebebiyledir. Mazluma yapılmış zulümde adaletin temini ise, ona ivazın verilmesiyle sağlanmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın zalimi cezalandırması mazluma verilmesi gereken ivazı ortadan kaldırmamaktadır.

Böylece İbnü'l-Melâhimî Allah'ın ve kullarından zalim olan kimselerin fiilleri sebebiyle mazluma ivaz verilmesi gerektiğini açıklamış, Allah hakkında ivazın zorunlu olmasını O'nun fiillerinin kabih olmayacağı ilkesiyle izah ederken; zalim birinin zulmünü tazmin etmesini ise Allah'ın mazlumun hakkını gözetmesiyle temellendirmiştir. Hem Allah'ın hem de kulların ivaz vermesinin vacip oluşu, eleme ya da zulme maruz kalan bir kimsenin hakkının garanti altına alındığı, çekmiş olduğu elemelerin salt kötü olmadığı anlamına gelmektedir.

1.7.2. İvazın Hükümleri

İvazın vücûbiyetini ispat ettikten sonra onun hükümlerini açıklamaya çalışan İbnü'l-Melâhimî'ye göre ivaz temel dört hükmü kendinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, ivazın süresiyle ilgili durumdur. Mu'tezile içerisinde tartışmalı olan konu, Allah'ın daimî

³³⁴ Hüseyin Maraz, "Mu'tezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlâhî ve İnsanî Yönü", **DEÜİFD**, sayı. XLVII, 2018, s. 114.

³³⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 274.

olarak ivaz vermek zorunda olup olmamasına ilişkindir. Bir kısım Mu'tezilî Allah'ın vermiş olduğu ivazın daimî olduğunu kabul ederken; bir diğer kısmı onun sonlu (munkatî') olduğunu ileri sürmüştür.

İbnü'l-Melâhimî, Ebu Ali Cübbâî'nin ilk olarak ivazın dâimî olduğunu savunduğunu fakat daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini ifade etmiştir. Ebu Hâşim ve Kâdî'ya göre ise ivaz sonludur. İbnü'l-Melâhimî, Ebu Ali'nin görüşünü şöyle delillendirdiğini aktarır: Eğer ivazın sonlu olduğu kabul edilirse, bu sonlu oluşu sebebiyle tekrar bir ivaz gerekecektir. Çünkü ivaz sahibi, ivazın kesilmesiyle kederlenir ve bu keder ivazın yeniden verilmesini gerektirir. İbnü'l-Melâhimî'göre bu durum ivazın dâimî oluşuna delalet etmez. Sadece ivazın kesilmesinin onun benzerini gerektirmesinden dolayı ivazın devamlılığının gerekliliğine delalet eder. Daha doğru olan ise, ivazın dâimî olarak hak edilmediğine yönelik açıklamadır.³³⁶ İbnü'l-Melâhimî burada ivazın devamlılığı ile ivazın devamlı oluşunun gerekliliği arasında bir ayrım yaparak cevap vermeye çalışmıştır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre hak edilen ivaz yalnızca bir kere verilmektedir. Ebu Ali'nin örneği ivazın sürekli olarak verilmesini gerektirmemektedir. Aksine bu örnekte sürekli olarak ivaz hakkının doğması söz konusu olmaktadır.

Ebu Ali'nin zikrettiği ikinci delil ise, ivazın süreksiz olması, onun elem sahibi kimseye sadece bir vakitte ulaşmasına sebep olur. Cinayetlerde verilen tazminat ve diyetler gibi. Fakat acı olmasından dolayı müellem bunların benzerlerini tercih etmeyecektir. Yani Ebu Ali bu iddiasıyla tek seferde ödenecek ivaz için müellemen acılara katlanmayacağını kastetmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bu da ivazın devamlılığına delil olarak kabul edilemez. Çünkü elem sahibi, Allah'ın ivazı vakitlere bölmüş olduğu bir şekilde kendisine ulaştırmasını talep edebilir. Bundan dolayı da elem sahibi bu acıyı tercih edebilir. Zira bir kimsenin, biteceği bilinse dahi uzun zaman sürecektir büyük bir krallığa karşı acıyı tercih edebileceği ivazın devamlı olmadığına işaret etmektedir.³³⁷ İbnü'l-Melâhimî ivazı hak edene ivazın belli bir vakitte verilmesini zorunlu görmez. Ona göre bu ivazın zamana yayılarak verilebilmesi, onun tek seferde ödenmesi gibi olmayacağından ortada dâimî olmasını gerektirecek bir husus kalmamaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, bu konuda Ebu Hâşim'in ivazın sonlu olduğuna dair delilini de zikreder. Ebu Hâşim'e göre elemin hasen olmasında ivazın dâimî oluşu şart olsaydı eğer, elem

³³⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 275.

³³⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 275.

bu şart olmaksızın hasen görülmezdi. Halbuki insanlar, büyük ancak sürekli olmayan menfaatler sebebiyle bir çok acı ve zorluğa katlanır, onları hoş görür, acının tercih edilmesini makul karşılarlar. Devamlı olmayan kazançlar için yolculuk meşakkatine katlanmak buna verilmiş güzel örneklerden biridir.³³⁸ Dolayısıyla Ebu Hâşim ivazın dâimî oluşunu, elemi hasen olmasının şartları arasında saymamaktadır. Böylece ivazın sonlu olması eleme katlanmayı engellemektedir.

İbnü'l-Melâhimî'nin ivazla ilgili zikrettiği ikinci hüküm, ivazın elemi hasen kılacak bir dereceye ulaşmış büyüklükte olmasıdır. Ancak bu hüküm, kulların fiillerinden sadır olan elemeler için geçerli değildir. Çünkü zulüm ivazla zulüm olmaktan çıkmamaktadır. Bundan dolayı kulun tazmin etmesi gereken şey, dünyada meydana gelen acılar sebebiyle verilen tazminat ve diyetler gibi zararına karşılık gelenidir. Hatta zalimden zulmüne karşılık olandan daha fazla ivaz alınır, bu zalime yapılmış bir zulüm olarak kabul edilir.³³⁹ Öyleyse Allah'a gereken ivazın büyüklüğü, vermiş olduğu elemi aşması gerekirken, kulun tazmin edeceği bedel, yapmış olduğu eleme karşılık olan miktar kadardır.

Elem sahibi bir kimsenin ivazın kendisine verilmiş bir karşılık ve yine kendi hakkı olduğunu bilmemesi durumunda dahi ivazın temin edilmesinin gerekliliği ivazın hükümleri arasındadır. Bu bakımdan kişi ivaz hakkı olduğunu bilmeseydi bile ivazın tazmini zorunludur. Ancak sevap ve cezalarda durum bunun tam aksinedir. Çünkü bir kimsenin yüceltilmesi ve zemmedilmesi sevap ve cezaya bağlı olduğu için sevapları ve cezaları bilmesi gerekir. Fakat ivazda esas olan şey, fayda ve lezzet olmakla beraber, ivazın kendisine verilmiş bir karşılık ve hakk olduğunu bilmeyen kimsenin, verilmiş olan bu lezzeti bilmesidir. İvaza dair bu bilginin yaratılmışlarda bulunması zorunlu olmadığından dolayı Allah'ın elem vermiş olduğu hayvanlara dünyada ivaz vermesi mümkün olmakla beraber, vermesi durumunda O'nun ahirette bunu tekrar etmesi gerekmez. Aynı şekilde kâfirlere de dünyada iken ivaz vererek ahirette onlara vereceği bir ivaz olmayabilir.³⁴⁰ Böylece ivazın temin edilmesinde kişinin bu ivazı hak ettiğine dair bir bilgisinin olmasına gerek yoktur. Kişide bu bilgi mevcut olmasa da ivazı hak eder. Dolayısıyla karşılık ve fayda olma noktasında ortak olmalarına rağmen sevap ve ivaz arasındaki önemli ayrımlardan biri de budur. Çünkü ivazdan farklı olarak sevap, kişinin kendi tercihiyle yapmış olduğu fiillerin karşılığıdır. Bundan dolayı kişinin hangi

³³⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 276.

³³⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 276.

³⁴⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 276.

fiilleri karşısında sevap olduğunu bilmesi gereklidir. Bu açıdan ivaz sadece bir karşılık konumunda iken, sevap övgünün kendisine bittiği bir tür karşılıktır.

Elem sahibi kimseye verilen ivazın, alışmış olduğu lezzet cinsinden olmasının gerekmemesi de İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı ivazın bir diğer hükmüdür. Bunun nedeni, ivazda dikkate alınan hususun lezzet olmasıdır. Dolayısıyla lezzetle elde ettiği her şey, müelleme verilmiş bir karşılıktır. Bununla birlikte sevap burada da ivazdan farklılaşmaktadır. Zira sevap, taatlerde bulunan meşakkate tahammülü sevdirmek adına elem sahibi kimsenin alışmış olduğu lezzetlere teşvik edendir. Aynı şekilde cezalar da, onu günahlardan sakındırmak için zararlardan alışmış olduğu şeylerin benzerine yönelik bir tehdittir.³⁴¹ Bu doğrultuda İbnü'l-Melâhimî'ye göre ivaz mutlak bir fayda demektir. Bu fayda müellemin bildiği veya alışageldiği bir menfaat olabileceği gibi bütünüyle yabancı olduğu bir menfaat de olabilir.

İvazın hükümlerini açıklayan İbnü'l-Melâhimî daha sonra ivazla ilgili birkaç önemli meseleye değinir. Cezaya müstehak olan bir kimseye verilmesi gereken ivazın dünyada değil de ahirette verilmesinin keyfiyeti hakkında açıklamalarda bulunan İbnü'l-Melâhimî'ye göre, hak etmiş olduğu ivaz, onun cezasının bir kısmına denk gelir ve onun ivazına karşılık gelen miktar onun cezasından düşürülür. Zira bedelin tazmin edilmesinde ivazın hak edene verilmesi, ivazın mukabili olan zararın ondan düşürülmesi ve kendisiyle (ivazla) zararın hafifletilmesi arasında bir fark yoktur.³⁴² Meseleyi örnek üzerinden açıklamak istersek, hem zalim hem de mazlum konumunda olan bir kimseye verilecek olan ivazın ahiretteki durumu tartışılmıştır. İbnü'l-Melâhimî de cezaya müstehak olan bu kimseye hakkı olan bedelin tazmininin, bir bedelin verilmesi olarak değil, cezanın düşürülmesi şeklinde olacağını söylemiştir.

İbnü'l-Melâhimî'nin tartıştığı bir diğer mesele, ivazı hak eden kimsenin ivaz vermesi gereken bir kimseden bu ivazı düşürmesinin mümkün olup olmadığıdır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ivaz vermek zorunda olan kimsenin, ivazla faydalanması mümkün kimselerden olması halinde, ivazın ondan düşürülmesinde bir sakınca yoktur. Mazlum, hak etmiş olduğu ivazı istemeyerek yani kendi hakkından feragat ederek zalimin vermesi gereken ivazı düşürebilir. Örneğin alacaklının borcundan vazgeçmesiyle borçludan borç düşer ve böylece bu kimse bir fayda elde eder. Böyle düşünüldüğünde ivazı mazlumdaki başkasına hibe etmek suretiyle

³⁴¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 277.

³⁴² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 277.

ivazın bir başkasına nakli ve Allah'ın da bunu muavvez (ivazı hak eden kimse) dışında bir kimseye vermesi mümkün olmaktadır.³⁴³

İbnü'l-Melâhimî, Kâdî'nın ivaz vermesi gereken kimseden ivazın düşürülemeyeceği görüşünde olduğunu söylemiştir. Çünkü Kâdî'ya göre ivazı hak eden kimse, düşüreceği ivazın miktarını ve kapsamını bilmemektedir. Bu sebeple muavvez, borçludan borcunu almamaya güç yetiremeyen çocukla aynı konumdadır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, muavvezin ivazın miktarına ilişkin bilgisinin genel (icmâlî) olması yeterlidir. Bununla birlikte ivazın verilmesi sadece muavvezin bunu zalimden istemesiyle gerçekleşir. Zalim ivazı vermediğinde ise muavvez ahirette Allah'tan bunun sağlanmasını ister. İbnü'l-Melâhimî'ye göre çocuk ve muavvezin ayrışması bu şekilde olur.³⁴⁴

Allah'a vacip olan ivaza gelince, onun düşmesi yani muavvezin Allah'tan alacağı ivazdan vazgeçmesi abes ve sefeh bir iş olmakla beraber düşüren kimse için de bir fayda yoktur. Bununla beraber Allah faydalardan münezzehtir. Böylece ivaz vermesi gereken kimseden ivazın düşürülmesi mümkünken, Allah'a vacip olan ivazın muavvez tarafından düşürülmesi mümkün değildir. Allah ve zalim arasındaki fark, ivazın mazlumun zalimden alacağı bir hak olmasıdır.³⁴⁵ Dolayısıyla Allah'ın ivazı vermemesi mazlum hakkında Allah'a vacip olan intisafın gerçekleşmemesi demek olacağından İbnü'l-Melâhimî bunu kabul etmemiştir.

İbnü'l-Melâhimî burada ivaz ile sevap arasındaki farka da değinerek şöyle söyler: Zalimin vermesi gereken ivazın aksine sevabın Allah'tan düşmesi ve bunun bir başkasına intikali mümkün değildir. Çünkü sevap övgünün iliştiği bir hak etmedir. Övgünün de düşmesi ve bir başkasına intikali doğru olmadığına göre sevabın düşmesi ve bir başkasına intikali sefeh ve abes bir durum olmaktadır ki, Allah bundan münezzehtir.³⁴⁶ İvazın düşürülmesine dair hükmü Allah ve kul açısından farklı bir şekilde ele alan İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın vermesi gereken ivazın düşürülmesi mümkün değildir. Fakat kulun zalim tarafından kendisine verilmesi gereken ivazdan vazgeçmesiyle bedelin düşürülmesi mümkündür.

1.7.3. Gayr-ı Akîl Kimselerin Vermesi Gereken İvaz

³⁴³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 277.

³⁴⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 278.

³⁴⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 278.

³⁴⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 278.

İbnü'l-Melâhimî başlıkta gayr-ı akîl şeklinde genel bir ifade kullanmışsa da burada sadece hayvanlardan sadır olan elemeler sebebiyle ortaya çıkan ivaz hakkının Allah'a mı yoksa hayvanlara mı ait olduğu meselesini tartışmıştır. Hayvanlardan sadır olan elemelerin kimin tarafından tazmin edileceğine dair Kâdî'nin görüşlerine yönelik İbnü'l-Melâhimî'nin eleştirileri, Mu'tezile'nin adalet anlayışının ne kadar derinlikli bir yapıda olduğunun önemli örneklerinden biridir.

İbnü'l-Melâhimî meseleye ilk olarak hayvanların verdiği zarardan doğan ivazın Allah'a vacip olduğunu ifade ederek giriş yapmıştır. Kâdî, Ebu Ali'nin de böyle düşündüğünü aktarmıştır. Fakat kendisi bu konuda onlara katılmamış ve bu tarz bir ivazın doğrudan elem fiilini ortaya koyan kimselere ait olduğunu beyan etmiştir.³⁴⁷ Çünkü Kâdî'ye göre hayvanlardan sadır olan eleme karşılık olan ivazın Allah'a vacip olması ancak ilcâ cihetiyle mümkündür.³⁴⁸ Buna göre Kâdî, hayvanların fiilleri sebebiyle meydana gelen acının bedelinin Allah'a intikalinin yalnızca onların bu acıları yapmak zorunda oldukları zaman söz konusu olabileceğini söylemiştir.

Allah hayvanların elemi meydana getirmeleri konusunda onları mecbur bıraksaydı eğer ivazın Allah'a ait olduğu söylenebilirdi diyen Kâdî'nin görüşünü reddeden İbnü'l-Melâhimî kendi görüşünün doğru olduğuna dair bazı deliller getirmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah hayvanları, delileri ve çocukları zararı meydana getirmeye muktedir kılmıştır. Bazılarında ise bu zararları gerçekleştirecek bir istek (şehvet) yaratmıştır. Yırtıcı hayvanın et yemeye ve saldırmaya arzusunun olması buna örnektir. Allah, bunlarla ilgili isteği onlara bildirmiş, onlardan sadır olan elemi iyi ya da kötü olduğuna dair bilgiyle, yasaklamakla veyahut mecbur bırakmakla onları engellememiştir. Hal böyle olduğunda hayvanlardan sadır olan elemeler sebebiyle söz konusu olan ivazların Allah'a ait olmaması, bu zararları hak etmeyen kimselere yaptıkları bu acılar hususunda Allah'ın onları (hayvanları) kışkırttığı anlamına gelmektedir. Bu ise Kâdî nezdinde dahi kötü bir fiildir. Aksi takdirde Kâdî'nin zarara teşvik etmenin iyi olduğunu kabul etmesi gerekirdi.³⁴⁹

Kâdî, Allah'ın hayvanların zarar vermesine imkân tanıdığını, onlarda şehveti yarattığını, onların da ölümlere istek duyduğunu kabul etmekle beraber, Allah'ın vermiş olduğu zararlar konusunda bizleri onlara engel olmakla sorumlu tuttuğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Melâhimî ise, hayvanlara mutlak olarak engel olmak gibi bir sorumluluğumuzun olduğunu

³⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 475; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 278.

³⁴⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 278-279.

³⁴⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 279.

kabul etmemiştir. Zira engelleme, bir zararı giderme konumunda olduğunda söz konusu olmaktadır. Örneğin, yırtıcı hayvanların, insanların sahip olduğu büyük baş hayvanlara vereceği zararlardan dolayı engellenmeleri gerekir. Çünkü aslan veya kurdun onlara zarar vermesiyle kişide bir keder meydana gelir. Fakat bunların dışındakilere mani olmak hususunda ne aklî ne de sem'î bir delil bulunmamaktadır.³⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, Kâdî'nın elemelerin meydana gelmemesi için kulların buna engel olması gerektiği görüşünü reddetmiştir. Çünkü ona göre böyle bir sorumluluğa bizi iten herhangi bir delil yoktur. İbnü'l-Melâhimî'nin bunu kabul etmemesinin sebebi, Allah'ın onları bu tabiatla yaratması sonucu meydana gelmiş olan elemelerin karşılığının, yine onlara ait olmasının makul bir tarafının olmamasıdır.

İbnü'l-Melâhimî hayvanlardan sadır olan elemelere karşılık gelen ivazın hayvanlara ait olduğuna delil olarak kabul edilebilecek olan “Allah boynuzlu koyundan boynuzsuz koyunun hakkını alır.” hadisini zikreder. Fakat ona göre bu hadis, mezkûr iddia için delil kabul edilemez. Çünkü hadiste hak almanın keyfiyeti belirtilmemiştir. İbnü'l-Melâhimî bu hadisin iki şekilde anlaşılabilirliğini söylemiştir. Birincisi, Allah'ın boynuzlu koyunda var olan şeyden ivaz vasıtasıyla bunu boynuzsuz koyuna tazmin etmesidir. İkinci yorum ise, Allah'ın güçlü zalimden zayıf mazlumin hakkını alma noktasındaki vafına ilişkin mübalağadır. İbnü'l-Melâhimî hadisin boynuzlu ve boynuzsuz koyunun doğrudan kendilerinin kastedildiğini söyleyerek ilk yorumun doğru olduğunu belirtmiştir.³⁵¹ İbnü'l-Melâhimî hayvanlar hakkında söz konusu olan ivazın Allah tarafından tazmin edileceğini iddia etmişken, hadisin tevilini kabul etmeyerek boynuzsuz koyuna verilmek üzere boynuzlu koyundan ivazın alınacağını daha isabetli olduğunu ifade etmesi, bir çelişki gibi görünse de aslında ortada bir problem görünmemektedir. Çünkü o, bedelin nasıl tazmin edileceğinin hadiste açıklanmadığını söylemiştir.

İbnü'l-Melâhimî Kâdî'nın konuyla ilgili delillendirmelerini aktarmaya devam eder. Kâdî'ya göre Allah yırtıcı hayvanları zarar vermeleri için teşvik etmemiş, bu zarara mecbur bırakmamıştır. Onlara sadece bu zararları gerçekleştirebilecekleri imkânı vermiştir. Ancak temkinin ivazın Allah'a vücûbiyetinin sebebi olduğu ise söylenemez.³⁵² Böyle düşünüldüğü takdirde bir kimseye insan öldürme konusunda bir kılıç verdiğimizde yani bu imkânı ona tanıdığımızda ve bu kişinin birini öldürmesi durumunda doğrudan kısasın bize uygulanması

³⁵⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 279-280.

³⁵¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 280.

³⁵² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 280; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 475-476.

gerekir. Hatta kılıç üreticilerinin ivaz vermesi dahi gereklidir. Çünkü kılıcı üreterek öldürme konusunda temkini esas olarak onlar meydana getirmektedirler.³⁵³ Kâdî yırtıcı hayvanların herhangi bir zararı yapmaları hususunda mecbur bırakılmadıklarını (mülce) söylemiş, onlara bu imkânın verilmiş olmasının (temkin) da ivazın Allah’a intikaline yol açmayacağını ifade etmiştir.

İbnü’l-Melâhimî, Kâdî’nın hayvanları elemi yapmaya teşvik etmemek ancak onlara imkân vermekle beraber ivazın Allah’a intikalinin yalnızca ilcâ cihetiyle olduğu sözünü hatırlatır. Fakat bu eleştirisine zarara mecbur bırakmanın, ona teşvik etmekten daha etkili olduğu şeklinde cevap verilmiştir. İbnü’l-Melâhimî ise, bir menfaatin bulunması sebebiyle hayvanlarda zarar vermek için bir istek yaratılmasının ve onları zarara yönlendirmenin teşvik etmekten daha etkili olduğunu söylemiştir. İşte bundan dolayı ivaz Allah’a vaciptir. Öldürmenin nehyedilerek yasaklanması, aklın da onun kabihliğini tayin etmesinden dolayı bu durum kılıcın bir başkasına verilmesi gibi değildir. Zira bu halde ivaz bir başkasına intikal etmemektedir.³⁵⁴ İbnü’l-Melâhimî birini öldürmeye imkânın verilmiş olmasıyla Allah’ın hayvanlarda zararı meydana getirebilecekleri bir isteğin yaratılmış olmasının birbirinden farklı şeyler olduğunu vurgulamaktadır. İlkinin yasaklanması ve kabih olması ivazın intikalini engellerken, ikincisinin Allah’ın müdahalesine bağlı olarak gerçekleşmesi ivazın O’na intikalinin sıhhatine delil olmaktadır.

Kâdî meselenin temkin boyutunu bir kenara bırakarak, eleştirilerini hayvanların vermiş oldukları zararın niteliği üzerinden devam ettirmiştir. Kâdî’ya göre ivazın Allah’a intikali mümkün görüldüğünde, hayvanlardan sadır olan elemelerin hasen olması gerekir. Bu elemelerin hasen olması ise, zarar noktasında onları engellememizin kabih olmasına sebep olacaktır.³⁵⁵ İbnü’l-Melâhimî ise Kâdî’yı ilzam ederek şöyle cevap verir: Allah’ın hayvanları buna mecbur etmesiyle ortaya çıkan zararın hasen olması da kabih olması da bu ivazın Allah’a intikaline bir zarar vermeyecektir. Asıl husus, onların zarar vermeye mecbur kılındıklarını kabul etmektir. Zira bu kabul onlara mani olmayı kabih kılmaktadır. Mani olmak, sahip olduğumuz büyük baş hayvanlar söz konusu olduğunda bir zararın giderilmesi ve bundan dolayı bize bir hüznün ulaşması anlamına geldiğinden ötürü hasen görülür. Ancak bu iki durumun yokluğu, onlara mani olmayı bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. Mani olmanın gerekliliği şer’i olarak varid olsaydı, bunun kulların maslahatı için olduğu söylenirdi.

³⁵³ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 280.

³⁵⁴ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 280.

³⁵⁵ İbnü’l-Melâhimî, **Fâik**, s. 280; Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 478.

Mükellef olmayan bir çocuğu içki içmekten engellemeye dair bir nassın var olması buna örnek olarak verilebilir. Aslında mükellef olmadığı için bu çocuğun içki içmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bu mani oluşun maslahat yönü, teklif sınırına ulaştığında içki içmeye alışmaması ve onu bırakmasının ona zor gelmemesidir.³⁵⁶ Böylece İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın bu zararları meydana getirmeye onları mecbur bırakması, bu elemelerin vasıflarında bir değişikliğe yol açsa da bu önemli değildir. Çünkü her iki durumda da mani olmak söz konusu olmayacağı için ivaz yine Allah'a intikal etmektedir. Zira bu elemeler hasen olarak meydana geldiklerinde buna mani olmak kabihtir. Kabihi olarak meydana geldiklerinde ise, mülce (mecbur bırakılan) konumunda olduklarından yine engellenmeyeceklerdir.

İbnü'l-Melâhimî son olarak Kâdî'nın verdiği örnek üzerinden meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Kâdî'ya göre, yırtıcı hayvanı, avlamaya teşvik ederiz. Böylece yırtıcı hayvan avı avlamakla ona zarar vermiş olur. Burada meydana gelen zararın bedelini ise Allah ödeyecektir. Çünkü bizim teşvik etmemizle yırtıcı hayvan buna mecbur olmakla beraber bu teşvik bizim için mübah kılınmıştır.³⁵⁷ Kâdî burada bedelin Allah tarafından ödeneceğini söylemişse de, bunun sebebi hayvanın bizim onu avlamaya teşvik etmemizle mülce statüsünde olmasıdır. Zaten bu Kâdî'nın konuyla ilgili temel iddiasıydı. İbnü'l-Melâhimî ise meselenin böyle olmadığını söylemiştir. Zira Allah mülcenin (yırtıcı hayvan) avlamak için ava teşvik edilmesine izin vermiş ancak avlama esnasında av hayvanına zarar vermesini mübah görmemiştir. Yırtıcı hayvanın bizim teşvik etmemizden dolayı bu zarara mecbur kaldığı sözü ise doğru değildir. Aksine Allah bu konudaki sünnetini yerine getirmiştir. Fakat avlama esnasında ilave bir zararla av hayvanına verdiği acıdan dolayı yırtıcı hayvanın ivaz vermesi gerekir.³⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî Allah'ın yırtıcı bir hayvanın insanlar tarafından avlanmak için yönlendirilmesine izin verdiğini ifade ederek, bizim onu teşvik etmemizin mevzu bahis olmadığını söylemiştir. Yani bizim tarafımızdan avlamaya teşvik edilmesi meselenin belirleyici bir unsuru olmamaktadır. Bu Allah'ın âlemi yönetmedeki doğal seyridir. Bu avlamada ödenecek bedelin yırtıcı hayvana ait olması ise yalnızca ava ek bir zarar vermesi sebebiyledir.

Kâdî hayvanların elemi tercih etmeyerek, onu yapmamasını mümkün gördüğü ve ivazın doğrudan elemi faili tarafından verilmesi gerekliliğine inandığı için onların yapmış

³⁵⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 281.

³⁵⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 271.

³⁵⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 281.

olduğu elemeler sebebiyle tazmin edilecek ivazın onlara vacip olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹ Bu anlamda Kâdî insanlar ve hayvanlar arasında ivazı tazmin etmek hususunda bir ayrım gözetmemiştir.³⁶⁰ Temkinin bir şeyin vacip oluşunu gerektirmediğine yönelik Kâdî'nin kabul ettiği bu esasa karşılık İbnü'l Melâhimî, hayvanlardan sadır olan elemelere ödenecek bedelin Allah'a intikali için, Allah'ın onlara elemi meydana getirebilecekleri bir güç ve istek vermiş olmasını, ayrıca bu konuda onları engellememesini yeterli görmüştür. Bu durumda Kâdî hayvanların elemi meydana getirmeleri konusunda mecbur bırakılmadığını iddia ettiğinden bedelin Allah'a intikalini kabul etmezken, İbnü'l-Melâhimî mezkûr hususların onların mecburiyeti anlamına geldiğini salık vererek ivazın Allah'a vacip olduğunu söylemiştir.

1.7.4. Allah'ın İvazı Olmayan Zalime Tefaddulde Bulunması

Adaleti sağlama hususunda Mu'tezile'nin ve pek tabi İbnü'l-Melâhimî'nin de kabul ettiği temel ilkeye göre, Allah mazlumun hakkını muhakkak zalimden alacaktır. İbnü'l-Melâhimî'nin “şeyhlerimiz” dediği kimselere göre bu hak alma iki şekilde gerçekleşir. Birincisi Allah, mazlumun hakkını zalime yapılmış olan zulüm sebebiyle elde ettiği ivazlardan mazluma vererek temin eder. İkinci olarak da Allah'ın bu dünyada zalime verdiği acılar sebebiyle onda meydana gelen ivazlardan mazluma vermek suretiyle alır.³⁶¹ Bu durumda ilkinde mazlumun hakkı zalimin bir başkası tarafından maruz kaldığı acılar sebebiyle edindiği ivazlardan alınırken, ikincisinde Allah'ın verdiği acı ve kederlerle elde ettiği ivazlardan alınarak ödenir.

Görüldüğü üzere Mu'tezilî alimler mazlumun hakkının zalimin sahip olduğu ivazlardan alınarak tazmin edileceğini söylemişlerdir. Fakat onlar konuya bağlı olarak başka bir problemi gündeme taşımışlardır. Ömrü boyunca insanlara ve diğer canlılara zulmeden fakat sağlıklı ve acı çekmemiş olan zalimin mazluma vereceği bir ivazı olmadığında mazlum hakkında ilâhî adalet nasıl sağlanacaktır?³⁶² Yani mazluma verecek ivaza sahip olmayan zalimden ivazların temininin nasıl gerçekleşeceği durumu tartışılmıştır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre ilk olarak dünyada bu vasıflara sahip bir zalim yoktur. Çünkü dünyada yaşayan hiç kimse acılardan bütünüyle korunmuş değildir. Bu durumda İbnü'l-Melâhimî çok zulmeden birinin dahi ivaza sahip olduğunu kabul etmiştir. Böyle bir zalimin

³⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIII, s. 475.

³⁶⁰ Berna Taşer, Kâdî Abdulcebbar'da İvaz Teorisi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), s. 59.

³⁶¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 281.

³⁶² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 282.

varlığı mümkün görüldüğünde ise, Allah ölümü esnasında zalime acı ve kederler vererek ivazlar elde etmesini sağlayacaktır. Allah da zalimin kazandığı bu ivazlarla mazlumin hakkını ödeyecektir. Ancak burada önemli olan husus, Allah'ın vereceği acıların, zalimin zulmüne karşılık gelecek bir miktarda meydana gelmesidir. Çünkü Allah'ın zalim için yaratacağı acıların hasen olması buna bağlıdır.³⁶³ Zira Allah'ın bu acıları zalimin zulmünü aşan bir seviyede yaratması kabih bir fiildir. Böylece İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah, zalime ölmeden önce vermiş olduğu acılar sebebiyle elde ettiği ivazlardan mazluma vermekle onun hakkını alacaktır. Konuyla ilgili genel kanaati bu olan İbnü'l-Melâhimî daha sonra ivazı olmayan zalime Allah'ın tefaddulde bulunarak ivazlar vermesini Kâdî özelinde tartışmaya açmıştır. Burada şunu belirtmemiz gerekir ki, İbnü'l-Melâhimî bu konuda Kâdî'nin düşüncesini takip etmiştir. Çünkü Kâdî acılar, üzüntüler ve korkular sebebiyle zalimin ivazı elde ettiğini ve dolayısıyla onun mazluma verecek ivazlara sahip olduğunu söylemiştir.³⁶⁴ Buna göre tartışma ivazı olmayan zalimin varlığına ilişkin varsayımın geçerli olduğu düşünüldüğünde nasıl bir durumla karşı karşıya kalındığının açıklanmasına yöneliktir.

Kâdî'nin "şeyhlerimiz" olarak nitelediği bir gruba göre, Allah'ın ivazı olmayan zalime tefaddulde bulunarak ivaz vermesi hasendir.³⁶⁵ Onlar bu durumu bir kimsenin iflas eden borçlunun borçlarını tefaddulde bulunarak ödemesine benzetmişlerdir. Buna göre iflas eden borçlu ivazı olmayan zalim, alacaklı mazlum, Allah ise iflas edene yardımcı olan kimse şeklinde düşünülmüştür. İbnü'l-Melâhimî'nin tercih etmiş olduğu görüş de budur. O birkaç açıdan bu görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre mazlumin hakkı, kendisine ulaşmış olan zarara karşılık gelen faydadır. Bundan dolayı bu hakkın mazluma ulaşmasında zalimin elde ettiği ivazlardan mazluma verilmesi ile zalimden başkasının bu ivazları üstlenmesi arasında bir fark yoktur. İflas eden borçlunun borçlarının bir başkası tarafından ödenmesiyle alacaklının hakkının esas borçludan alınmamış olması, zalimden başkasının bu ivazları mazluma hibe etmesi aynı yerde durmaktadır. Kâdî ise, mazluma verilecek ivazın doğrudan zalim tarafından tazmin edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve daha önce Mu'tezilî bir grup tarafından da benimsenmiş bu açıklamayı doğru bulmamıştı. Çünkü Allah'ın ivazlar vererek ihsanda bulunması, tefadduldür. Tefaddul ise, hak etmenin yerine geçmemektedir. Çünkü tefaddul ihsan kabilinden bir fiil iken, istihkak vacip fiiller kategorisi

³⁶³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 282.

³⁶⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 542.

³⁶⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 282; Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 540.

içerisindedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, önemli olan faydanın teminidir. Bundan dolayı bu faydanın vacip olarak ya da olmayarak mazluma ulaşması önemsizdir.³⁶⁶

Yukarıdaki yaklaşım biçiminden anlaşıldığına göre Kâdî, zalimin vermesi gereken ivazın Allah tarafından yaratılmasını “ivazın elemi meydana getiren tarafından ödenmesi” esasına ters düştüğünden dolayı kabul etmemiştir. Zira Allah'ın yaratacağı bu ivaz ilk olarak zalime verilecek ve daha sonra zalim bunu mazluma aktaracaktır. Bu bakımdan aslında ivaz Allah tarafından temin edilmiş olacak ve intisaf tahakkuk etmeyecektir.³⁶⁷ Kâdî'nın tefaddulde bulunarak Allah'ın zalime ivaz vermesini reddetmesinin ikinci sebebi, doğrudan tefaddul kavramının içermiş olduğu manadır. Zira ona göre tefaddul ile hak etme birbirlerinden farklı şeylerdir. İbnü'l Melâhimî ise, daha çok fayda eksenli bir açıklama yapmış, mazluma fayda ulaşmışsa eğer, bunun kim tarafından gerçekleştirildiğini dikkate almamıştır.³⁶⁸

Hak etme ile tefaddulun birbirinden farklı manalar ihtiva ettiğini söyleyen Kâdî'ya göre bunların birbirlerinin yerine kullanılmasının mümkün olması, Allah'ın bazı mazlumların hakkını almamasına yol açacaktır. Nitekim lutfu bulan kimse dilerse lutfeder, dilerse lutfetmez. Bu bakımdan Allah lutfu bulunmayarak gerçekte mazlumun hak etmiş olduğu ivazı vermeyebilir.³⁶⁹ Ancak İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın mazlumun hakkını almaması düşünülemez. Böyle düşünüldüğü takdirde Allah'ın zalimi ve mazlumu özgür bırakması hasen olmazdı. Diğer taraftan Allah'ın mazlumun hakkını zalimin elde ettiği ivazlardan temin etmesiyle ya da zalimden başkasının ivazlar hibe etmesiyle intifasın gerçekleşmesi Allah'a vaciptir. Bu vücûbiyet ise Allah'ın zalimi ivaza sahip olmadan önce dünyadan alması yani onu vefat ettirmesiyle geçerli olur. Tefaddul olarak nitelenen de Allah'tan meydana gelen bu durumdur. Fakat hatırlanacağı üzere İbnü'l-Melâhimî zalimin her hâlükârda ivaza sahip olarak bu dünyadan ayrılacağını ifade etmişti. Ayrıca dikkat edilmesi gerekir ki, muavvezin (ivazı hak eden kimse) ivazı elde etmesinin sebebi, ivazın Allah tarafından verilmesi değildir. Çünkü ona zulmeden Allah değildir. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için İbnü'l-Melâhimî Allah'ın tefaddulde bulunmasını kefil olma durumuna benzetir. Bir kimse bir başkasına kefil olduğunda artık borcu istemek için asıl kişiyle irtibat kurulmaz. Böylece kefil olan kimse kefalet sebebiyle borcu ödemesi zorunlu olsa da, bu ödemede tefaddulde

³⁶⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 282-283.

³⁶⁷ Berna Taşer, Kâdî Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi, s. 68.

³⁶⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 283.

³⁶⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 283; Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, c. XIII, s. 540-541.

bulunmuştur.³⁷⁰ Çünkü bu kimse borca kefil olmak zorunda değildir. Şöyle ki kefil, esasında borçlanan kişi değilken borca kefil olduğunda borcu ödemek zorunda olsa da bu kimse kefil olmakla ihsanda bulunmuştur. İbnü'l-Melâhimî Allah'ın buradaki konumunu kefil olan kimseye benzetmiştir. Mazluma verilmesi gereken ivazların esas sahibi Allah olmamakla beraber Allah'ın bu hakkı sağlamasının gerekli olması tefaddul kapsamında değerlendirilen bir zorunluluktur.

Kâdî Allah'ın tefaddulde bulunarak mazlumun hakkını alması ile borçludan borcun ödenmesi meselesini birbirinden ayırmıştır. Zira borçlu, borcunu ödemek zorundadır. Borcunu ödemesi hususunda borçluya bir başkası kefil olabilir. Bunun tefaddul olarak nitelenmesinde bir mahzûr yoktur. İvazı olmayan zalimin durumu ise böyle değildir. Çünkü zalimin bu konuda kefil edinme hakkı yoktur. Böylece bir kimsenin zalime kefil olması ve bunun da tefaddul olması mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî Kâdî'nın "Zalimin bu konuda herhangi bir kefil edinme hakkı yoktur." iddiasını kabul etmez. Mazluma ivaz vermek zorunda olduğu halde zalimin hakkının olmadığıнын söylenemeyeceğini ifade eden İbnü'l-Melâhimî'ye göre buradaki problem, zalimin mazlumun hakkını tazmin edeceği ivazlara sahip olmamasıdır (gayr-ı mütemekkin). Buna göre iflas eden borçlu ile ivaza sahip olmayan zalim aynı konumda değerlendirilmelidir. İvazı olmayan zalim ile borçlu kimse arasındaki fark ise, zalimin mazluma verecek ivazı olmaması durumunda Allah'ın ivazları mazluma vererek adaleti gerçekleştirmesidir. Borçlu kimse hakkında ise bu durum geçerli değildir. Bundan dolayı bir başkasının ivazları vererek tefaddulde bulunması caiz olur.³⁷¹

Kâdî aynı şekilde başka bir açıdan iki meseleyi birbirinden ayırmıştır. Buna göre borcu ödemeyi üstlenen kimseye bu ödemenin vacip olmaması ile tefaddulde bulunarak gerçekleşecek olan intisaf birbirinden farklı şeylerdir. Çünkü intisaf Allah'a vaciptir ve tefaddulün vacip olarak görülmesinin imkânı yoktur. Yani Kâdî'ya göre bir kimsenin başkasının borcunu ödemek için kefil olması tefaddul olarak değerlendirilirken, Allah'ın zalim ve mazlum arasındaki adaleti temin etmesi zorunludur. Bu bakımdan kefil ve Allah arasında bir benzerlik kurulamaz. Çünkü dediğimiz gibi borcun başkası tarafından ödenmesi ve intisafın gerçekleşmesi başlangıç itibariyle birbirinden farklı şeylerdir. Ayrıca Allah'a vacip olan bir fiilin tefaddul olarak gerçekleşmesi de mümkün değildir. İbnü'l-Melâhimî Kâdî'nın bu açıklamasını da tenkit eder. Ona göre tefaddulün borcu ödeme hususunda vacibin yerine geçtiği kabul edildiğinde, ivazda da aynı durum kabul edilmelidir. Hatta intisafın Allah'a

³⁷⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 283.

³⁷¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 284.

vacip olmasından dolayı tefaddulün vacip yerine geçmesi daha iyidir.³⁷² İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın mazlumun hakkını zalimden alarak adaleti sağlamasının zorunlu olması, tefaddulde bulunarak mazlumun hakkınının ödenmesini daha üst bir noktaya taşımaktadır. Bununla birlikte Allah'ın tefaddulde bulunarak zalime ivaz vermesini bir kimsenin borcunun ödenmesi ile kıyasladığı için borcun ödenmesinde geçerli olan hususların Allah'ın tefaddulde bulunarak zalime ivaz vermesi durumu için de geçerli olması gerektiğini savunmuştur.

Böylece diyebiliriz ki, Mu'tezilî alimler ivaza sahip olmayan zalimin varlığını mümkün görmemişlerdir. Bu durumda zalimde mazluma vereceği ivaz her zaman mevcuttur. Ancak onların ihtilaf ettikleri husus, ivazı olmayan zalimin varlığı kabul edildiğinde Allah'ın mazluma ulaştırması için zalime tefaddulde bulunarak ivazlar verip vermeyeceğidir. Kâdî tefaddul ve hak etmenin (müstehak) muhteva itibariyle birbirinden farklı iki kavram olduğunu ifade ederek, birbirlerinin yerine geçemeyeceğini hatta bunun başka problemlere yol açacağını söylemiştir. Bazı Mu'tezilî alimler ve İbnü'l-Melâhimî ise tefaddul yoluyla bu hakkın teslim edilmemesi durumunda mazluma haksızlık olacağı endişesini taşımışlardır. Zira ivazı olmayan zalimin mazluma zulmüne karşılık verecek ivazı bulunmadığında mazlumun hakkının nasıl alınacağı cevapsız kalmaktadır.

2. Ecel

Adalet ilkesine bağlı olarak ele alınan ecel konusu kaza-kader, Allah'ın ilminin ecelin belirlenmesindeki konumu, ecelin sayısı, ömrü uzatmanın imkânı gibi birçok bakımdan incelenmiştir. Fakat biz bu başlığımızda İbnü'l-Melâhimî'nin ecelin lutuf ile olan irtibatını nasıl kurduğunu izah etmeye çalışacağız. Bundan dolayı ecelle ilgili yukarıda zikrettiğimiz tartışma hususları büyük oranda konumuz dışında kalacaktır.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre ecel, Allah'ın canlının hayatının biteceğini bildiği vakittir.³⁷³ İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı bu tanım Kâdî'nin tanımına benzemektedir. Zira Kâdî da eceli, ölüm vakti olarak tarif etmektedir.³⁷⁴ Dolayısıyla kulun içerisinde öldüğü vakit onun ecelidir. Bu bakımdan hayatın nasıl sonlandığı ecelin niteliğini belirlememektedir.

Tabii bir şekilde gerçekleşen ölümün Allah tarafından belirlenmiş bir ecel olduğu konusunda aynı kanaati paylaşan kelimcılar, maktûlün eceli hakkında ihtilaf

³⁷² İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 284.

³⁷³ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 284.

³⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 781.

etmişlerdir.³⁷⁵ İbnü'l-Melâhimî de Mu'tezilî alimlerin maktûlün eceli konusunda ihtilaf ettiklerini söylemiş ve bu konudaki görüş ayrılıklarını zikretmiştir. Görüş ayrılıklarına sebep olan temel soru şudur: Eğer katil maktûlü öldürmeseydi maktûl yaşayacak mıydı yoksa muhakkak o vakitte ölecek miydi? Mu'tezile içerisinde bu soruya üç farklı cevap verilmiştir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre bunlardan birincisi Ebu'l-Huzeyl'e ait olan görüştür. Ona göre maktûlün katili öldürmemesi durumunda da maktûl muhakkak o vakitte ölecektir. Zira maktûlün yaşayacağını iddia etmek katilin onun ecelini kesmesi anlamına geleceğinden bu durum imkânsızdır. Maktûlün ecelinin kesilmesinin manası ise, Allah'ın o kimsenin öleceğini bilmiş olduğu vakitten önce katilin onu öldürmesidir.³⁷⁶ Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşü, maktûlün öldürüldüğü vaktin Allah tarafından tayin edilmiş ecel olduğunu kabul etmektir. Bundan dolayı da katilin müdahalesi olmasa da Allah zaten o vakti onun eceli olarak tayin etmişti. Bu durumda maktûl esasında kendi eceliyle ölmüştür.

İbnü'l-Melâhimî ise katilin ancak Allah'ın öleceğini bildiği vakitten önce maktûlü öldürmesiyle ecelin kesilebileceğini ileri sürmüştür. Fakat katil maktûlü bu vakitten önce öldürmemiştir. Çünkü maktûlün içerisinde öldürülmüş olduğu vakit, hakikatte onun ecelidir.³⁷⁷ Maktûlün kendi eceliyle öldüğü konusunda hemfikir olmakla beraber ayrıştıkları husus, bunu temellendirmeye yönelik açıklamalarıdır. Ebu'l-Huzeyl'in maktûlün eceliyle ölmesini iddia etmesi, ecelin kesilmiş olmasını ortadan kaldırmak içindir. Çünkü ona göre bu, birtakım problemlere yol açmaktadır. İbnü'l-Melâhimî ise eceli ölüm vakti olarak tanımladığından dolayı maktûl ister katilin müdahalesiyle ister doğal yollardan ölmüş olsun eceliyle ölmüştür. Burada İbnü'l-Melâhimî'nin dikkate aldığı husus, doğrudan ölüm vaktidir.

Maktûlün durumuyla ilgili ikinci görüş Bağdat Mu'tezilesi tarafından ortaya konulmuştur. Onlara göre eğer katil maktûlü öldürmeseydi maktûl muhakkak yaşayacaktı. Örneğin zalim birinin insanların pek çoğunu aynı vakitte öldürmesi mümkün olabilir. Ancak peygamberlerin zamanı dışında o insanların aynı vakitte ölmesi tabîi bir durum değildir. Bu bakımdan zalimin onları öldürmediği vakitte onların yaşamaları gerekir.³⁷⁸ Bağdat Mu'tezilesi bir zalimin toplu olarak öldürdüğü insanların başka bir vakitte doğal yollarla toplu olarak ölmelerine imkân vermemektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, onlardan bir kısmının

³⁷⁵ Binyamin Abrahamov, Kâdî Abdulcebbar'a Göre Ölüm Vakti (Ecel) ve el-Muğnî'nin Açıklamalı Çevirisi (XI, s. 3-26) **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i**, der. Recep Alpyağıl, c. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s. 279.

³⁷⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 285.

³⁷⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 285.

³⁷⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 285-286.

yaşaması ve diğer bir kısmının ölmesi imkân dâhilindedir.³⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî zalimin öldürmediği vakitte o kimselerin kesin olarak yaşayacaklarını reddetmiş, ölebileceklerini de ifade ederek meseleye imkân çerçevesinden bakmıştır.

Diğer taraftan Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, maktûlün kesin olarak yaşayacağını söylenmemesi katilin zalim vasfını ortadan kaldıracığı gibi, maktûlü öldürmesinden dolayı diyet vermesini de gerektirmeyecektir. Yine bir başkasının koyununu kesen kimse de esasında ona iyilik yapmıştır. Çünkü koyun zaten o vakitte ölecek ve etinden faydalanılmayacaktı. Bağdat Mu'tezilesi'nin bu iddialarını kabul etmeyen İbnü'l-Melâhimî, mezkûr durumları kendileri için bağlayıcı görmez. Zira onlar da maktûlün yaşamasını mümkün görmüşlerdir. Hatta İbnü'l-Melâhimî o kimsenin büyük ihtimalle yaşayacağını ifade etmiştir. Çünkü sağlıklı bir canlının eğer öldürülmezse yaşayacağı açıktır. Ancak tüm bu durumlara rağmen katil yine de zalim vasfını alacaktır. Bu katline karşılık ise ya kısas yapılır ya da diyet ödemekle sorumlu tutulur. Aynı şekilde kesin olarak ölecek olan kimse hakkında da Bağdat Mu'tezilesi'nin söylediği doğru olmamaktadır. Zira maktûlün öldürüldüğü vakitte kaçınılmaz olarak ölmesi yapılan katli helal kılmamaktadır. Bundan dolayı katil her halükârda zalim olmaktadır.³⁸⁰

İbnü'l-Melâhimî meseleyi örnek üzerinden şöyle izah etmiştir: Zeyd'in Ömer'i öldürmesi durumunda Zeyd'e kısas gerekir. Ancak bu esnada yani daha kısas uygulanmadan önce Halid Zeyd'i öldürür. Zeyd'e kısas uygulanacağından dolayı zaten öleceği kesin olsa dahi Halid Zeyd'i öldürdüğü için zalim olur. Halid'in zalim olması, Zeyd'in kaçırmasına sebebiyet verdiği büyük ivazlardan dolayıdır. Çünkü Halid'in öldürmesiyle Zeyd'e az miktarda ivaz verilecektir. Halbuki Zeyd'in ölümü Allah'ın fiiliyle gerçekleşmiş olsaydı Zeyd büyük bir ivaza sahip olacaktı. Koyunun kesilmesi de buna benzemektedir. Zira koyun üzerinde en fazla hakkı olan kimse onun sahibidir. Bundan dolayı başkasının koyununu kesen kimsenin bunu tazmin etmesi gerekir.³⁸¹ Görüldüğü üzere maktûlün kesin olarak öleceğinin bilinmesi katilin yaptığı fiilden dolayı zalim olmasına mani değildir.

Bu konuya bağlı olarak mesele, mezkûr örnek üzerinden şu şekilde tartışılmıştır. Bir kimse sahibi olduğu koyunu kesmemiştir. Ancak Allah o koyunun canını kendisinin alacağını bilmektedir. Hal böyle olduğunda yabancı bir kimse bu koyunu kesmekle sahibine iyilik mi yapmıştır yoksa bundan dolayı yabancının ivaz vermesi gerekli midir? İbnü'l-Melâhimî bu

³⁷⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 286.

³⁸⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 286.

³⁸¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 286-287.

soruyu iki açıdan cevaplandırmıştır. Birincisi, koyunun sahibi ve yabancı kişi Allah'ın onu öldüreceğini bilmediklerinde yabancı, koyunu kesmekle sahibine zarar vermiş olur. Çünkü yabancı, koyun sahibinin amacını yerine getirmemesine sebep olmuştur ki bu amaç, mülkünde kendinden başkasının tasarruf etmemesidir. Ayrıca Allah'ın koyunun canını alacağına ilişkin bilgisi, başkasının koyununu kesen kimsenin yaptığı bu fiili asıl sahibine yapılmış bir kötülük olmaktan çıkarmamaktadır. İkincisi ise, bir kimsenin Allah'ın koyunu öldüreceğini sahibine ve yabancıya haber vermesi durumunda yabancının koyunu kesmesi sahibine yapılmış bir iyilik olarak görülür. Bundan dolayı yabancının ivaz vermesi gerekmez. Hatta koyunu kesmediğinde sahibine daha büyük bir zarar vermiş olur. Kâdî ise ölüm belirtileri ortaya çıktığında bir kimsenin kendisine ait olmayan koyunu kesebileceğini söylemiştir. Koyunda oluşan ölüm belirtileri bir çeşit izin anlamına geleceğinden sahibi buna rıza gösterecektir.³⁸² Buna göre Allah'ın koyunu öldüreceği kesin olsa da yabancının başkasının koyununu kesmesi, koyunun asıl sahibine verdiği bir zarardır. Dolayısıyla koyunun kesin olarak yaşayacağını söylenmemesi, yabancının zarar vermiş olmasına mani değildir.

Maktûlün durumuyla ilgili üçüncü görüş İbnü'l-Melâhimî'nin "Basralı Şeyhlerimiz" dediği kimselerin tercih etmiş olduğu görüştür. Onlara göre, maktûlün öldürülmediği farz edildiğinde yaşaması da ölmesi de mümkündür. İbnü'l-Melâhimî'nin de tercih etmiş olduğu görüş budur.³⁸³ İbnü'l-Melâhimî bu konuda Kâdî'yı takip etmiştir. O da öldürülmemesi durumunda maktûlün yaşamasını da ölmesini de mümkün görmüştür.³⁸⁴

İbnü'l-Melâhimî eğer öldürülmeseydi maktûlün yaşamasının mümkün olacağına kısas ayetini delil getirmiştir. "Kısasta sizin için hayat vardır." ayetinde Allah kısas hükmünde mükellef kimseler için bir hayatın varlığına işaret etmektedir. Zira Allah kısasla katili öldürme fiili konusunda uyarmakta ve korkuyla onu engellemeye çalışmaktadır. Çünkü bu durumda kişi öldürme fiilinden kaçınarak hayatını devam ettirirken, onu öldürmek isteyen kimsenin hayatı da devam etmektedir. Dolayısıyla maktûlün ve katilin ölümünün (kendisine kısas yapılacağı için) zorunlu olmaması kısas ayetinde bu ikisi için bir yaşamdan bahsedilmesinden dolayıdır. Ancak İbnü'l Melâhimî bu ayetin maktûlün muhakkak yaşayacağına delalet etmediğini de söylemiştir. Çünkü Allah'ın bahsetmiş olduğu hayat bütünüyle belirlenmiş değildir.³⁸⁵

³⁸² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 287.

³⁸³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 285.

³⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 738.

³⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 287-288.

Mu'tezilî düşüncenin ecelle ilgili görüş ayrılıklarını serdeden İbnü'l Melâhimî'nin ecel ve lutuf ilişkisine dair görüşlerine gelince, ona göre ecel, bir kimsenin kendisi için lutuf olamaz. Çünkü ecel teklifi yani mükellefiyeti bitiren bir durumdur. Ecelin mükellef için lutuf oluşu, kişinin ecelin lutuf oluşuna dair genel bir bilgiye sahip olmasıdır. Bununla beraber ecel bir başkası için lutuf olmaktadır.³⁸⁶ Küçük çocuğun ölümünün, bir kimsenin ölümü esnasında meydana gelen acının diğer insanlar için lutuf oluşu böyledir. Lutuyla irtibatı kurulan ecelden kastedilen bir diğer mana, kişinin içerisinde yaşamış olduğu vakittir. Hatırlanacağı üzere bir şeyin lutuf oluşu temkinin ona takaddüm etmesi ile mümkündür. Çünkü kişinin içerisinde yaşamış olduğu vakitler olmasaydı herhangi bir şeye güç yetirmesinden bahsedilemeyecekti. Bundan dolayı bu anlamdaki ecelin, fiillerini yapmaya imkân vermekle beraber bir kimse için lutuf olması mümkün değildir.³⁸⁷

Maktûlün öldürülmemesi halinde yaşaması ya da ölmesine ilişkin bu tartışmada İbnü'l-Melâhimî Kâdî'nın görüşünü takip etmiş, maktûl hakkında her iki ihtimalin varlığını da ileri sürmüştür. Ecelin mükellefin kendisi için lutuf olmayacağını teklifi kesmesiyle gerekçelendiren İbnü'l-Melâhimî, kişinin ecelinin bir başkası için lutuf konumunda olduğunu belirtmiştir.

3. Rızık

İbnü'l-Melâhimî'nin lutuf olarak gördüğü hususlardan biri de rızıktır. O, öncelikle haram yollarla elde edilen şeylerin rızık olup olmadığını tartışmış, daha sonra ise kesbi terk eden bir kısım sufileri eleştirmiştir. Rızıkın lutuf oluş yönüne de kısaca değinmiştir.

İbnü'l-Melâhimî'ye göre rızık, canlının kendisiyle faydalandığı ve bir başkasının onu bu faydadan engellemediği şeydir. Rızık veren Allah'tır. Allah'ın rızıklandırması, canlıyı bir şeyden faydalanmaya imkân tanınması ve bir başkasının bu faydadan onu engellemesini yasaklaması anlamına gelmektedir. İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı bu rızık tanımına göre, ev sahibinin ikram ettiği yemeği yiyen misafir aslında kendi rızıkını yememiştir. Çünkü ev sahibi misafiri yemeği yemekten alıkoyabilir. Bu yemeğin misafirin rızık olması, onun yemeği yemiş olmasına bağlıdır. Bu şartın hayvanların rızık için de geçerli olduğunu belirten İbnü'l-Melâhimî'ye göre, kendisine verilen samanın hayvanın rızık olarak nitelenebilmesi için

³⁸⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 288.

³⁸⁷ İbn Metteveyh, **Mecmû'**, c. II, s. 416-417.

hayvanın onu tüketmesi gereklidir.³⁸⁸ Böylece faydalanmak ve bu faydadan engellenmemek, İbnü'l-Melâhimî'nin rızkın rızık olarak vasıflanabilmesi için gerekli gördüğü iki şarttır.

Esasında İbnü'l-Melâhimî'nin bu şartlarla varmak istediği nokta haramın rızık olup olmayacağıdır. Öncelikle başkasının malını çalan kimsenin faydalandığı bu mal, onun rızkı değildir. Çünkü mal sahibi hırsız kendi eşyasından faydalanmaktan men etmiştir. Hırsızın çaldığı şeyleri kullanmış olması, bunların onun rızkı olduğu anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Melâhimî bu açıklamasında bir şeyin rızık olarak nitelenebilmesi için bir kimsenin ona sahip olmasını zorunlu görmemiştir. Böylece mülkiyet, bir şeyin rızık olarak kabul edilmesi için şart değildir. Örneğin hayvanlar rızıklandırılmışlardır fakat bu rızka malik değillerdir.³⁸⁹

Mülkiyetin rızık olarak kabul edilmediği bu esasa bağlı olarak hırsız çalmış olduğu malın sahibi de olsa, bu mallar onun rızkı değildir. Çünkü Allah başkasının malını çalarak ondan faydalanmayı yasaklamıştır. Zira İbnü'l Melâhimî'ye göre Allah "Size rızık olarak verdiğimiz şeylerden infak edin." ³⁹⁰ ayetiyle rızıklardan infak etmekle kullarını görevlendirmiştir. Aynı şekilde Allah "Rızık olarak verdiğimiz şeylerden infak ediyorlar."³⁹¹ ayeti ile de infak edenleri övmüştür. Ancak hırsızın çalmış olduğu şeylerden infak etmesi haramdır ve o bu konuda zaten zemmedilmiştir. Dolayısıyla hırsızın çalmış oldukları, onun rızkı olarak kabul edilmemiştir.³⁹²

Mu'tezile'nin hırsızın çalıp faydalandığı şeyi onun rızkı olarak kabul etmemesi Ehl-i Sünnet'in bu konuda onları eleştirmesine sebep olmuştur. Zira Ehl-i Sünnet'e göre bir kimse başkasının rızkını yiyemez. Bundan dolayı helal ya da haram olsun bir şeyi yiyen ve içen kendi rızkını yemiş ve içmiştir. Aksi takdirde Ehl-i Sünnet'e göre bu görüş, ömrü boyunca çaldığı şey dışında bir şey yemeyen hırsızın Allah'ın rızkından yemediği ve Allah'ın ömrü boyunca onu rızıklandırmadığı anlamına gelir.³⁹³ İbnü'l-Melâhimî ise, hırsızın ömrü boyunca kendisine mübah kılınmayan şeylerden yediğini ifade etmekle beraber Allah'ın onu rızıklandırmadığının söylenemeyeceğini belirtmiştir. Zira bunu söylemek, Allah'ın rızkı kazanmak konusunda ona imkân vermediğini vehmettirir. Fakat Allah'ın bir kimseye rızkı kesbetmesi hususunda imkân vermesi onu rızıklandırmasıdır.³⁹⁴ Bu açıdan İbnü'l-Melâhimî

³⁸⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 288.

³⁸⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 288.

³⁹⁰ Bakara/2, 254.

³⁹¹ Bakara/2, 3.

³⁹² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 289.

³⁹³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbu Usulî'd-Dîn**, çev. Ömer Aydın, 1. Baskı, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016, s. 177; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 289.

³⁹⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 289.

Allah'ın hırsıza rızık kazanma konusunda imkân vermekle onu rızıklandırdığını anlatmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla hırsız aslında bir bakıma rızıklandırılmıştır. Ancak onun bu imkânı meşru yollarla değerlendirmemesi elde ettiği şeylerin rızık olarak vasıflanmasına mani olmuştur.

İbnü'l-Melâhimî hırsızın rızıklandırılmasıyla ilgili açıklamalarından sonra rızık kazanma anlayışlarından dolayı bazı sufileri³⁹⁵ tenkit etmiştir. “Ehlü'l Kesl” olarak tabir ettiği grup nezdinde, bilinen kazançları elde etmek haramdır. Bunun için iki sebep zikretmişlerdir. Bunlardan birincisi, helal kazanca haramın karışması ve bunları birbirinden ayırmanın mümkün olmamasıdır. Bundan dolayı bir kimsenin yapması gereken fakirleşene kadar elindeki mallardan tasadduk etmesi ve böylece kendisini sadakaya muhtaç duruma düşürmesidir. Bu hale düşen kişinin ise helal ve haramın karışmış olduğu mallardan sadaka yoluyla alması artık helal olmuştur. İbnü'l-Melâhimî ise, helal ve haramın temyiz edilemeyecek bir düzeyde birbirine karıştığını kabul etmemiştir. Hatta ona göre şeriatte ve akılda bunları birbirinden ayıracak bir yol vardır. Bu yol, kazancın zahirine ilişkin zannı galiptir. Bu zahirde olan şey, polis ya da vergi toplayıcısı olması hasebiyle elindekinin haramlığını gerektiren bir işarete zıt olduğunda bazı Mu'tezilî alimlere göre bu konuda, bu kimsenin kazancın kendi mülkü olduğu hakkındaki açıklamalarına itibar edilir. Bazılarına göre ise bununla birlikte birde bu açıklamasında, sadık oluşuna ilişkin zannı galip de şart koşulur. Her ne kadar bu zanla birlikte bu kazancın Allah'ın ilminde onun mülkü olmadığı söz konusu olsa da Allah'ın bu kazancı almayı ve onda tasarruf etmeyi mübah kılması ve bundan dolayı da insanların bu kazançları onların mülkü zannetmesinden dolayı onu kullanmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Böylece helal ve haram birbirinden ayrılmış olmaktadır.³⁹⁶ Esasında İbnü'l-Melâhimî'nin burada anlatmaya çalıştığı şey, bir kimsenin bir malın kendine ait olduğunu söylemesi ve bizim de onun bu sözünü dikkate alarak muamele etmemizdir. Bu

³⁹⁵ İbnü'l-Melâhimî bu sufilerin kimler olduğundan bahsetmemiştir. Bununla birlikte ilk dönem zühd anlayışında kesb-tevekkül ilişkisinde aşırı yorumlara rastlanmaktadır. Erken dönem eserlerinden olan *Kitabu'l-Kesb* adlı eserinde İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, tekaşşüf ve tasavvuf ehlinde bir grubun kesbin haram olduğunu, yalnızca zaruret durumunda helal sayılacağını ifade ettiğini belirtmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, **Kitâbu'l-Kesb**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1997, s. 81. Fakat bu grubun da tam olarak kimleri kapsadığı belirsizdir. Bununla birlikte İmam Muhammed ile çağdaş olan sûfiler arasında kesbe ilişkin görüşlerinden dolayı Şakik el-Belhî yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Dolayısıyla eleştirilen gruplardan bir kısmının Şakik el-Belhî ve takipçilerinin olması kuvvetle muhtemeldir. Aynı şekilde tasavvuf ekolü olarak kabul edilen Kerramiye de kesbe ilişkin görüşlerinden dolayı tenkit edilmiştir. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, 1. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 72-74. Haris el-Muhâsibî de Şakik el-Belhî ve takipçilerini kesbi terk etmeye ilişkin görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Haris el-Muhâsibî, **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, çev. Muhammed Çoşkun, 1. Baskı, İstanbul, İlk Harf Yayınları, 2012, s. 39-46. Bununla birlikte bazı zahid Mut'ezilî alimler içerisinde de kesbin haram olduğunu ifade edenler olmuştur. Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. X/1, 2001, s. 274.

³⁹⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 290.

bakımdan helal ve haramlığın kriteri zahirdeki durum olmaktadır. Eğer zahirdeki duruma yönelik zannı galip, malın helallğine ilişkin ise, bu mal haramdan ayrılmıştır ve insanların ondan istifade etmesinde bir problem yoktur.

İbnü'l-Melâhimî sufilerin bu görüşünü eleştirmeye devam eder. Sadaka olarak almış oldukları şeyin çalıntı olduğunu bilen sufilerin onu alması halinde aslında onlar hem başkasının malını hem de kendisiyle tasadduk etmenin haram olduğu bir malı almış olurlar. İbnü'l-Melâhimî'ye göre, sufilerin bunu uygun görmesi hırsızlığı ve yol kesiciliği de uygun görmelerini gerektirir. Çünkü bunlar vesilesiyle elde edilen şeylerde de haram ve helal birbirine karışmıştır. Öyleyse sufiler için ister helal ister haram olsun herhangi bir yolla insanların verdiklerini almaları helal olmaktadır.³⁹⁷ Böyle düşünüldüğünde sufiler kendilerinin terk etmiş oldukları bir yolla başkalarının elde ettikleri rızıkları almış olmaktadır. İbnü'l-Melâhimî de onların bu davranışını eleştirerek bu fiilin esasında meşru görmedikleri başka fiilleri hoş görmelerini gerektireceğini ifade etmiştir.

Sufilerin zikretmiş oldukları ikinci sebep ise, kazanç elde etmede almış oldukları haraç ve vergilerle zalimlerin desteklenmiş olmasıdır. Zalimlerin desteklenmesi ise haramdır.³⁹⁸ Sufiler kazancın sağlanmaması durumunda verginin de olmayacağı, bu durumda zalimlere vergi vermekle destek çıkılmayacağını ifade etmeye çalışmışlardır. İbnü'l-Melâhimî'ye göre ise, kazançla kastedilen zalimlerin desteklenmesi değil, insanların onunla faydalanmasıdır. Zaten bir kimsenin onları desteklemek gibi bir amacı olmadığında bunun için ceza da almayacaktır. Bununla birlikte zalimlerin elde ettikleri şeyler, bir kurdun koyunlar arasından bir koyunu gasp etmesine benzetilmektedir. Böylece nasıl ki koyunlara sahip olmak ya da koyun ticareti yapmak helal olmakla beraber kurdun yaptığı doğru değilse, kazanç elde etmek de helal olmakla beraber zalimin yaptığı doğru değildir. Ayrıca zalim, sufilerin sadaka yoluyla almış oldukları şeyleri haksız yere almaya güç yetirebilir. Bu durumda sufilerin bu sadakaları almamaları gerekir. Zira zalimlerin vermiş oldukları sadakalarda onların güçlenmeleri söz konusu olabilir.³⁹⁹ Böylece İbnü'l-Melâhimî kazancın elde edilmesinde ne haram bir hususun olduğunu ne de bu fiille zalimlerin desteklendiğini düşünmüştür. Bu bakımdan İbnü'l-Melâhimî meşru yollarla rızık elde etmek için çabalamanın gerekliliğini vurgulamıştır.

³⁹⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 290.

³⁹⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 290.

³⁹⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 290.

Rızık ve lutuf ilişkisine geldiğimizde İbnü'l-Melâhimî'ye göre rızık bazen tefaddul bazen de lutuf olmaktadır. Ancak tefaddul olarak verilen rızıkta mükellef kimseler için bir lutuf söz konusu değildir. Aksi takdirde lutfun vücûbiyetinden dolayı bu rızık da vacip olması gerekecektir. Bu ayrım İbnü'l-Melâhimî'nin tefaddulün aksine lutfu vacip görmesinden kaynaklanmaktadır. Rızıkın lutuf oluşu ise, rızıklara ulaştıran sebeplerde pek çok maslahatın bulunmasıdır. Bunlardan biri, bu rızıkı elde etmenin kişi için ibret olmasıdır. Zira bir kimse meşakkat ve çaba olmaksızın dünya nimetlerine ulaşamayacağını bildiğinde, zorluk ve meşakkat olmaksızın ahiret nimetlerine ulaşamayacağını da bilir.⁴⁰⁰ Kulu taate sevk eden ya da onu taate yaklaştıran şeklindeki lutfun tanımı da tam olarak bundan bahsetmektedir. Zira kul lutuf olarak verilen rızıkı elde ederken sarfettiği çabadan ibret alarak taate yönelir. Çünkü dünya nimetlerine dahi kolaylıkla ulaşamaması, ahiret nimetlerine zorluklara katlanmadan ulaşılmayacağı konusunda mükellefe yol gösterici olmaktadır.

Sonuç olarak İbnü'l-Melâhimî'nin rızıkla ilişkin açıklaması Ehl-i Sünnet ve sufilerin rızık anlayışlarına yönelik eleştirileri ihtiva etmekle beraber rızıkın lutuf oluş yönüne ilişkin açıklamaları da barındırır. Ona göre rızık bazen tefaddul bazen de lutuf olmakta ve lutuf kapsamında ele alınan rızık kulu Allah'a yaklaştıran bir işleve sahip olmaktadır.

4. Fiyatlar

İktisadî bir mesele olan fiyatların kelam disiplini altında ele alınması, fiyatların belirlenmesinde kimin etkili olduğu sorusuna verilen cevaptan kaynaklanmaktadır. Nitekim meselenin tartışılma zemini insan iradesinin fiyatların düşüp yükselmesindeki rolü üzerinden gelişmiştir.⁴⁰¹ İbnü'l-Melâhimî de konuyu kısaca ele almış ve fiyatların kimler tarafından belirlendiğini izah etmiştir.

İlk olarak fiyatın anlamını açıklayan İbnü'l-Melâhimî'ye göre si'r (fiyat); bir şeyin kendisiyle satıldığı miktardır. Pahalılık ve ucuzluk olmak üzere iki kısma ayrılır. Pahalılık, bir mekânda ve bir vakitte var olan fiyatın artması; ucuzluk ise bir mekânda ve bir vakitte var olan fiyatın azalmasıdır. Bir şeyin pahalı ya da ucuz oluşunu mekân ve zaman üzerinden anlatan İbnü'l-Melâhimî, konuyu anlaşılır kılmak adına kar örneğini verir. Kışın yağdığı esnada karın pahalı ya da ucuz olmasından bahsedilemez. Çünkü kış karın fiyatının belirleneceği vakit değildir. Karın fiyat hareketliliğinin görülebileceği mevsim yazdır. Aynı şekilde karın erimediği bir dağda onun ucuzluğu ya da pahalılığı da söz konusu edilemez.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, s. 289.

⁴⁰¹ Muhit Mert, "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbâr Örneği", *Ekev Akademik Dergisi*, c. I/2, 1998, s. 161.

Karın ucuzluğu ve pahalılığı onun fiyatının belirleneceği mekân olan şehirde mümkündür.⁴⁰² Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Melâhimî, fiyat hareketliliğini mümkün kılacak yani pahalılığı ya da ucuzluğu birbirine kıyas edebileceğimiz bir zaman ve mekânın olmasını gerekli görmüştür. Çünkü zamanın dikkate alındığı kış mevsiminde ve mekânın dikkate alındığı dağda karın uzun süreli varlığı fiyatın ucuz ya da pahalı olmasını engellemektedir.

Fiyatların kimler tarafından belirlendiğine gelirsek, İbnü'l-Melâhimî'ye göre fiyatlar bazen Allah bazen de kullar tarafından belirlenir. Fiyatların Allah tarafından belirlenmesi, O'nun bir malı azaltması ancak insanların o mala rağbetini artırması ya da bir malı çoğaltması fakat insanların o mala rağbetini azaltmasıylaadır. Bu durumda ilk şıktaki malın fiyatı yükselirken, ikinci şıktaki malın fiyatı düşmektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre Allah'ın bu fiilinde insanlar için maslahatlar vardır.⁴⁰³ Bu durumda Allah'ın fiyatları belirlemesindeki rolü, bir malı azaltmasıyla birlikte insanların içlerinde o mala dair bir isteği ve arzuyu yaratması ya da bunun tam aksini meydana getirmesiyle gerçekleşir.

Fiyatların insan tarafından belirlenmesi ise, zalim birinin eliyle mümkün olmaktadır. Zalimin yollarda tehlike oluşturmaları, diğer insanların kendi mallarını satmasına engel olması, karaborsacılık yapması, insanları mallarını ucuza satmaya zorlaması fiyat hareketliliğini etkileyen önemli nedenlerdendir.⁴⁰⁴ Buna göre insanlar tarafından gerçekleştirilen fiyat oluşumu zalim kimselerin fiilleri sonucunda gerçekleşmektedir. Yaptıkları zulüm sebebiyle değişen fiyatları Allah'a nispet etmek doğru değildir.

İbnü'l-Melâhimî'nin fiyatları lutuf başlığı altında işleminin en önemli sebebi, pahalılık nedeniyle meydana gelen kötülüğün nasıl telafi edileceğidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi ona göre Allah'ın fiyatları düşürmesi ve yükseltmesinde insanlar için faydalar bulunmaktadır. Öyleyse fiyat hareketliliğinin bir nevi lutuf olarak anlaşılabileceği bu ifadede pahalılıktan dolayı gerçekleşecek kötülüğün tazmin edilmesi gerekmektedir. İbnü'l-Melâhimî'ye göre lutuf olarak görülebilecek olan bu pahalılık Allah tarafından gerçekleşmişse ivazının O'nun tarafından; kul tarafından gerçekleşmişse ivazın kul tarafından ödenmesi gerekir.⁴⁰⁵ Dolayısıyla hem Allah'a hem de insana izafe edilen ve kötü olarak addelilen bu pahalılık ivazın temin edilmesiyle kötülük olmaktan çıkıp insanlar için lutuf ve maslahata dönüşmektedir.

⁴⁰² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 291.

⁴⁰³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 291.

⁴⁰⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 291.

⁴⁰⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 291.

Anlaşıldığı üzere konu iktisadî bir mesele olarak değil, fiyatları tayin edenin kim olduğu, düşmesinde ve yükselmesinde kimin etkili olduğu tartışması üzerinden işlenmiştir. Kulların fiilleriyle ilgili olmasından dolayı doğrudan adalet bahsine taalluk eden bu tartışmanın bir bakımdan lutuf ile irtibatını kuran İbnü'l-Melâhimî'ye göre fiyatların pahalı ve ucuz olmasında insanlar için lutuflar mevcuttur. Fiyat oluşumunun lutuf olması, kendisi sebebiyle ortaya çıkacak kötülüğün Allah'a nispet edilmesini engellemektedir. Böylece aslında İbnü'l-Melâhimî'nin yapmaya çalıştığı şey, hiçbir surette Allah'a kötülüğü izafe etmemektir.

5. Dünyevî Aslah

Mu'tezile'nin adalet anlayışının zorunlu bir neticesi olan aslah, Allah'ın bütün fiillerinin hasen olduğu ilkesine dayanarak kul için en iyi/en faydalı olanı yaratma anlayışdır. Vücûb 'alellah içerisinde ele alınan aslah düşüncesi Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak aslah adalet ilkesi altında değerlendirilen konuların birçoğuyla doğrudan bağlantılıdır ki, lutuf bunlardan biridir. Aslahın Allah'a vacip kabul edilmesinin sebebi ise, onun Allah'ın yapmadığında zemmi hak ettiği filler olarak açıklanan vacip filler kategorisine dâhil edilmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁶

Mu'tezile içerisinde aslah anlayışı konusunda üç farklı görüş vardır. Bunlardan birincisi, Bağdat Mu'tezilesi'nden olmasına rağmen mutlak aslah anlayışını reddeden Bîşr b. Mu'temir ve Cafer b. Harb'e ait olan görüştür. Onlar aslahın Allah'a zorunlu olmasına karşı çıkmışlardır.⁴⁰⁷ Zira Bîşr'e göre Allah kulları için yalnızca dinlerinde salah olanı yapmıştır.⁴⁰⁸ Geri kalan Mu'tezilîler de Allah'ın fiillerinin tümünün kullar için salah olduğunda ihtilaf etmezken, bu fiillerin aslah olup olmadığı hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buna bağlı olarak Bağdat Mu'tezilesi dinî ve dünyevî aslah anlayışını savunarak, Allah'ın hem dünyevî hem de dinî alanda kulları için en faydalı olanı yaratması gerekliliğini iddia ederken, Basra Mu'tezilesi aslahı teklife taalluk eden meselelerle sınırlandırmıştır.⁴⁰⁹ Dolayısıyla mutlak aslah fikri Mu'tezile içerisinde genel kabul gören bir düşünce olmamakla beraber Bîşr ve

⁴⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIV, s. 53; Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelam Sistemi**, s. 412.

⁴⁰⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 313.

⁴⁰⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, **Kitâbu'l-Makâlât** (Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), s. 15.

⁴⁰⁹ Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c. XI/1, 2013, s. 19-20; Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIV, s. 53.

Cafer b. Harb'i saymadığımız takdirde onun Allah'a vacip olduğu noktasında bir ittifak vardır. Bu ittifakla beraber aralarındaki fark bu vücûbiyetin alanı ve sınırları hakkındadır.⁴¹⁰

Dünyevî aslahı Allah'ın dünyada yaratmış olduğu lutuflar kategorisinde ele alan İbnü'l-Melâhimî'nin konu bağlamında dikkate değer tarafı, ilk olarak onun dünyevî aslahı kulu taate sevk eden ve masiyetten uzaklaştıran bir pozisyonda görmüş olmasıdır. Çünkü dünyevî aslahı lutuflar kategorisine dâhil etmenin anlamı onun imana sevk edici ya da günahlardan engelleyici olduğunu ifade etmektedir. Dünyevî aslahı Allah'ın filinden meydana gelen lutuflar arasında sayan İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı bu taksim, Mu'tezile sistemi içerisinde bir yenilik sayılabilir. Zira bu sistemde dünyevî aslah, daha çok onun Allah'a vücûbiyetinin imkânı üzerinden tartışılmıştır.

İbnü'l-Melâhimî'nin konu bağlamında dikkate değer bir diğer tarafı, Basra Mu'tezilesi'nden olmasına rağmen aslah konusunda Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü benimsemiş olmasıdır. Buna bağlı olarak Basra Mu'tezilesi'nin tümünün aslah konusunda ittifak etmediğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, Basra ekolünü temsil özelliğine sahip Behşemiyye kolu içerisinde ortaya çıkan Hüseyiniyye, aslah konusunda onlardan farklılaşmaktadır. İbnü'l-Melâhimî'nin de Hüseyiniyye'nin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmesi,⁴¹¹ aslah konusundaki açıklamalarının önemini daha da artırmaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için ilk olarak Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin genel kanaatini paylaştıktan sonra İbnü'l-Melâhimî'nin konuyla ilgili açıklamalarına geçeceğiz.

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, kulları için dinî ve dünyevî alanda aslahı yapması Allah'a vaciptir. Hikmeti gereği dünyada ve ahirette kulları için salah olan hususları geciktirmesi caiz olmayıp, onların salahı konusunda mümkün olan bütün iyilikleri yapmalıdır. Bundan dolayı Allah'ın yaratmayı başlatması, kullarını mükellef tutacağını bilmesi sebebiyle akıllarını ve kudretlerini ikmal etmesi, illetlerini gidermesi gerekir. Kulların şimdi ve gelecek zamanlarda elde edecekleri şeylerin hepsi onlar için aslahtır.⁴¹² Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi aslahı mutlak olarak Allah'a vacip görmektedir.

Basra Mu'tezilesi'ne göre ise, Allah'a herhangi bir şeyin vücûbiyeti teklifle başlamaktadır. Allah kulunu mükellef kıldıktan sonra ona temkinde ve lutufta bulunması, hak

⁴¹⁰ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı. 39, 2018, s. 8.

⁴¹¹ Koloğlu, a.g.m., s. 9-10.

⁴¹² Cüveynî, **İrşâd**, s. 287.

etmiş olduğu sevabı vermesi, dünyadaki acıları tazmin edecek ivazı vermesi gerekir.⁴¹³ Görüldüğü üzere Basra Mu'tezilesi aslahın Allah'a vücûbiyetini tekliften sonra söz konusu etmektedir. Bu bakımdan Allah tefaddul kapsamında değerlendirilen teklifi başlattıktan sonra onun gerektirdiklerini yerine getirmek zorundadır.⁴¹⁴ Netice itibariyle Basra Mu'tezilesi'nin sadece dinî alanda aslah olanı Allah'a vacip görmesi⁴¹⁵ onların bu anlayışının esasında lutuf olduğu anlamına gelmektedir. Böylelikle Basra Mu'tezilesi'nin aslah anlayışının lutuf teorisinin alternatif bir isimlendirmesi olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹⁶

İbnü'l-Melâhimî'ye geldiğimizde o, bir fiilin ister dünyevî ister dinî hususlarda olsun fayda vermesi bakımından aşırılığı ifade etmesinden dolayı aslah olarak nitelendiğini belirtmiştir. Dünyevî aslah konusunda şeyhlerinin ihtilaf ettiğini belirten İbnü'l-Melâhimî bir soru eşliğinde bu ihtilafı vuzuha kavuşturmayı amaçlamıştır: Allah'ın Zeyd'e kendisiyle faydalanacağı bin dirhem vermesinde hiç kimse için bir zarar ve mefsedetin olmadığını ve bu fiilin herhangi bir kabihlik içermediğini bilmesi durumunda, O'nun bu bin dirhemi Zeyd'e vermesi vacip midir, değil midir?

İbnü'l-Melâhimî'nin belirttiğine göre, Bağdat Mu'tezilesi cömertliğinden dolayı Allah'ın bin dirhemi vermesini zorunlu görmüştür. Ebu Ali, Ebu Hâşim ve Basra Mu'tezilesi'nin geri kalanı ise vücûbiyetin aksine bunun Allah'tan gelen bir tefaddul olduğunu ifade etmişlerdir. Bundan dolayı Allah dilerse bu bin dirhemi verir, dilerse vermez.⁴¹⁷

Ekollerin görüşleriyle ilgili delillerini tek tek sunmaya çalışan İbnü'l-Melâhimî ilk olarak Bağdat Mu'tezilesi'nden başlar. Onlara göre Allah'ın Zeyd'e bin dirhem vermesinin gerekliliği, Allah'ın bu verme fiiline ilişkin motivinin bulunması ve O'nu bundan engelleyen karşıt motivinin (sarif) olmamasıyla ilgilidir. Allah'ın bu fiildeki motivi (dâ'î), O'nun bin dirhemi vermesinin Zeyd'e ihsan olduğunu bilmesidir. Bu anlamda Allah'ı bu fiile sevk eden husus, bin dirhem Zeyd için ihsan oluşudur. Allah'ın bin dirhemi vermesinde karşıt motivin bulunmaması ise, bu vermede mefsedet, çirkinliğin ve Allah için bir meşakkatin bulunmaması anlamındadır. Zira bu fiilde mezkûr hususların bulunması Allah'ın bin dirhemi vermesine engel olacaktır. Bununla birlikte akıllı kimselerin bu sıfatları haiz bir fiili

⁴¹³ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIV, s. 53.

⁴¹⁴ Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelam Sistemi**, s. 413.

⁴¹⁵ İlyas Çelebi, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar**, 1. Baskı, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002, s. 295.

⁴¹⁶ Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelam Sistemi**, s. 413.

⁴¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 292.

yapmayan kimseyi cimri olarak nitelediği bilinmektedir. Allah bundan münezzehtir olduğuna göre, O'nun bin dirhemi vermesi zorunlu olmaktadır. Buna şahit âleminden örnek veren Bağdat Mu'tezilesi'ne göre akıllı kimseler büyük bir nehre sahip olan kimseyi, susuz birini ondan içmekten engellediğinde, bir kimseyi duvarının gölgesinde gölgelenmesini ve duvarına astığı aynaya bakmaktan engellediğinde zemetmektedirler. Çünkü bu fiillerde mefsedet ve kabih bir yön bulunmamakla beraber faili için bir meşakkat de bulunmamaktadır. Bu vasıflara sahip bir fiilin yapılmaması ise, failinin buna kadir olmadığı anlamına gelmektedir. Zira insanların aslahı yapmanın Allah'a vacip olduğunu bilmesi, yapmaması durumunda Allah'ın aciz olduğu kanaatine varmalarına sebep olacaktır.⁴¹⁸

Böylece Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, Allah'ın bir fiile motivi olması ve O'nu bu fiili yapmaktan alıkoyan bir engelin bulunmaması aslahı yapma konusunda vücûbiyeti beraberinde getirmektedir. Bu fiile sevk eden motiv ihsan iken; karşıt motivin/engelin bulunmaması ise fiilde faili için bir meşakkatin olmaması ve birilerine yönelik mefsedet ve kabihliği içermemesidir. Ayrıca bu vasıflara sahip bir fiili yapmayan kimsenin ya acizlikle ya da cimrilikte vasıflanması da aslahın vücûbiyetini gerektirmiştir.

Basra Mu'tezilesi ise, dünyevî aslahı Allah'a vacip görmenin muhale sebep olacağı, muhale sebep olanın da muhal olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Zira bin dirhemine yerine, ona ilave dirhemleri düşündüğümüzde bunun bir sonunun olması imkânsızdır. Bu durumda Allah ya bu sonsuzu yapacaktır ya da yapmayacaktır. Allah'ın sonsuzu yaratması imkânsızdır. Çünkü sonsuzun bir nihayeti olamayacağı için yapılması mümkün değildir. Yapmadığı takdirde ise, kendisine vacip olanı yani sonsuz olanı yaratmayı ihlal etmiş olacaktır.⁴¹⁹ Dolayısıyla Basra Mu'tezilesi dünyevî aslahın bir sınırının olamayacağı esası üzerinden görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Sınırı olmayan bir şeyin yaratılmasının imkânsızlığı aslahın dünyevî konularda geçerli olmadığına işaret etmektedir.

İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslahı kabul etmenin sonsuzluk gibi imkânsız bir duruma yol açmayacağını izah etmeye çalışır. Çünkü ona göre, Basra Mu'tezilesi de dünyevî aslahın hasen olduğunu kabul etmiş ve yapılmasına cevaz vermiştir. Ancak nasıl ki buna izin vermenin sonsuzluğa yol açmayacağı söz konusu ise, dünyevî aslahı vacip görmenin de bu

⁴¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 292.

⁴¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 292; Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, c. XIV, s. 56.

imkânsızlığa yol açmayacağı ortaya çıkmaktadır.⁴²⁰ Yani İbnü'l-Melâhimî dünyevi aslahın hasen görülmesi ile vacip görülmesinin aynı neticeyi doğuracağını kastetmiştir.

İbnü'l-Melâhimî Kâdî'nın bu itiraza verdiği cevabı aktarır. Ona göre, bir fiilin hasen görülmesi onun meydana gelmesini gerektirmez. Fakat Allah'ın dünyevî aslahı yapması gerektiğine ilişkin Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşü böyle değildir. Zira sonsuzu yapmayı gerekli gören kimse, onun varlığını gerektirir. Sonsuzun hasen görülmesi ise, onun varlığını zorunlu kılmamaktadır.⁴²¹ Bu bakımdan Kâdî aslahın dünyevî alanda hasen ve caiz görülmesi ile onun vacip görülmesinin aynı sonuçları doğurmayacağını ifade etmiştir. Çünkü vacibin aksine cevazda meydana getirmenin gerekliliği söz konusu olmadığı için sonsuz olanın gerçekleşmesi mümkün değildir.

Aynı şekilde İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslah anlayışının sınırsız olanı meydana getirmeyeceği iddiasını desteklemeye devam eder. Bu sefer konuyu motiv üzerinden açıklamaya çalışan İbnü'l-Melâhimî'ye göre failde fiile ilişkin motivin olması onun ortaya çıkması için yeterlidir. Basra Mu'tezilesi'nin bunu yeterli görmemesi ise, fiilin var olması için ilave bir şarta ihtiyaç duymalarını gerektirir. Ancak ilave bir şartın olması makul olmadığına göre, yalnızca motivin varlığı fiilin vuku bulması için yeterli olmaktadır. Dolayısıyla fiil için motiv yeterli olduğunda Allah'ın sonsuzu yaratması gerekir.⁴²²

Fakat Basra Mu'tezilesi, bu iddiayı reddetmekte ve motivin fiilin varlığının mümkün olan yönüne ilişkin olduğu ifade etmektedir. Sonsuz olanın ise varlığı mümkün değildir. Bundan dolayı motivin sonsuz olanı meydana getirmeye sevk etmesi imkânsızdır. İbnü'l-Melâhimî Bağdat Mu'tezilesi'nin de böyle düşündüğünü ifade eder. Çünkü onlara göre, fiil varlığa gelmesi mümkün olan yönüyle kadire vaciptir. Sonsuz olanın varlığı mümkün olmadığından kadirin onu meydana getirmesi imkânsızdır.⁴²³ Böylece İbnü'l-Melâhimî dünyevî aslahı Allah'a vacip görmenin esasında nihayeti olmayan bir şeyi yaratmaya sebep olmayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Zira kadire vacip olan fiiller yalnızca meydana

⁴²⁰ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 292.

⁴²¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 293.

⁴²² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s.293; Buradaki temel anlaşmazlık Behşemiler'in ve Hüseyinler'in irade konusundaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. İbnü'l Melâhimî'ye göre, Ebu Ali, Ebu Hâsim ve diğer Basra Mu'tezilesi iradenin fiili yapmaya yönelten motive (devâi) ilave bir husus olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l Melâhimî ise, onların bu görüşüne karşı çıkarak iradenin şahit ve gâib alemde bir fiile sevk eden halis bir motiv ya da fiilin yapılmasına engel olan tercih ettirici olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 42-43. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî irade ve motiv eşdeğer kabul ederken, Behşemiler iradeyi motivden ayrı bağımsız bi sıfat olarak kabul etmişlerdir. Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", **DiA**, c. Ek-1, s. 616. İbnü'l-Melâhimî düşüncesinde irade ve motivin aynılığı, onun dünyevî aslah görüşünü de büyük oranda etkilemekte ve şekillendirmektedir.

⁴²³ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 293.

gelmesi mümkün olan fiiller olduğunda sınırsız olanın varlığa gelmesi mümkün olmadığı için kadire vücûbiyeti de söz konusu değildir.⁴²⁴

Dünyevî aslahı Allah'a vacip görmenin sonsuzluğa sebep olacağı fikri Hüseyniyye içerisinde makul bulunmuş ki, İbnü'l-Melâhimî konuyla ilgili Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) görüşünü nakleder. Ona göre, fiile sevk eden motivlerin mevcudiyeti aslah fiilinin bazı durumlarda yapılmasını zorunlu kılar. Dirhem örneği üzerinden açıklamalarına devam eden Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, bin dirheme ilave edilen miktarın bir kimse için mefsedet olacağı bilindiğinde bin dirhem verilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira bu vermede onu engelleyen bir şey yoktur. Bin dirhemi aşan bir miktar verilmesinde herhangi bir mefsedet bulunmadığında ise, bu durum sonsuza kadar gidebilir. Çünkü mefsedet yokluğu, sadece bin dirhem verilmesine mani olan karşıt motiv/sarif konumundadır. Bundan dolayı bir kimse ister yalnızca bin dirhemi verir, isterse daha fazla verir.⁴²⁵ Bu bakımdan dünyevî aslahın vücûbiyeti noktasında Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin dikkate aldığı şey, bin dirheme ilave edilen miktarın kişi için mefsedet olup olmayacağıdır. Mefsedet olduğu varsayıldığında bin dirhem verilmesi gerekirken, mefsedet yokluğu durumunda kişi ilave miktarı verip vermeme hususunda muhayyer bırakılmıştır. Dolayısıyla Ebu'l-Hüseyin el-Basrî dünyevî aslahı mutlak olarak vacip görmemiştir.

İbnü'l-Melâhimî Basra Mu'tezilesi'nin motivle ilgili eleştirilerini sunmaya devam eder. Onlara göre, bir fiile sevk eden motivin varlığı ve o fiili yapmaktan engelleyen karşıt motivin olmaması fiilin zorunlu olarak meydana gelmesini gerektirmemektedir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi bu motiv ihsanda bulunma motividir. İhsana ilişkin motiv ise bir fiilin varlığını gerektirmez. Örneğin, ihsanda bulunmaya ilişkin motiv olan kimsenin bunu yapmaması ve bunu ihsanda bulunmanın kendisine vacip olmadığı şeklinde gerekçelendirmesi, motivin bir fiilin meydana gelmesi için yeterli olmadığına delalet etmektedir. İhsanda bulunması zorunlu olmadığından cimrilikle nitelenmesi de doğru değildir. Zira cimrilik vacibin engellenmesidir. Bundan dolayı Bağdat Mu'tezilesi'nin vacibin ihlalden dolayı zemmin hak edilmesini ispat edebilmeleri için ilk olarak bir fiilin vücûbiyetini ortaya koymaları gerekir.⁴²⁶

Bağdat Mu'tezilesi onların ihsanda bulunmaya dair benzetmelerinde kendilerinin de bir mani görmediklerini zikrederek cevap vermiştir. Yani bunu yapmak bir kimse için vacip

⁴²⁴ Koloğlu, a.g.m., s. 17.

⁴²⁵ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 293-294.

⁴²⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 294.

değildir. Zira susayan kimsenin nehirden su içmesi, bir kimsenin başkasının duvarında gölgelenmesi ya da duvarında asılı aynadan bakması ihsan kabilinden olduğu için Basra Mu'tezilesi'nin iddia ettiği şeyle benzer değildir. Çünkü bir kimsenin bu fiilleri engellemesinde kendisi için bir fayda yoktur. Bundan dolayı ihsan içeren fiillerin vücûbiyeti zaten söz konusu değildir. Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Basra Mu'tezilesi susuzların içmesi için su kanalının açılması, güneşte kalanların gölgelenmesi için gölgeliğin yapılmasının vücûbiyetini örnek olarak zikretmiş olsalardı, kendi kastettikleri şeyle alakalı olacaktı. Ancak bu fiillerin bir kimseye vacip olmadığı da malumdur.⁴²⁷

Tüm bu açıklamalardan sonra İbnü'l-Melâhimî Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasındaki ihtilafın asla dönük bir anlaşmazlık olmadığını aksine ifadelendirme düzeyinde kalan bir anlaşmazlık olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Basra Mu'tezilesi fiile sevk eden motivin kuvvetli olması ve o fiili yapmaktan engelleyen karşıt motivin olmaması durumunda fiilin meydana geleceğini söylemiştir. Örneğin ihsanda bulunmaya yönelik motiv bulunduğunda bu ihsanın muhakkak meydana gelmesi gerekse de bu fiilin vaciplik yönü yoktur. Esasında Bağdat Mu'tezilesi de böyle düşünmektedir. Çünkü onlar dünyevî aslahın Allah'a vacip olmasından değil, O'nun cömertliğinden ileri geldiğini iddia ederek, Allah'ın buna yönelik cömertlik motivini bulunduğunda fiilin (dünyevî aslah) zorunlu olarak vuku bulacağını söylemişlerdir.⁴²⁸ Dolayısıyla her iki ekolün ortak noktası, Allah'ın dünyevî aslaha yönelik motivini bulunduğunda fiilin gerçekleşeceğidir. Aralarındaki fark ise, Basra Mu'tezilesi'nin vücûb ifadesini kullanmayarak motiv sebebiyle fiilin gerçekleşeceğini zikretmesi iken, Bağdat Mu'tezilesi'nin fiilin meydana gelmesini sağlayan cömertlik motivinin vücûbiyeti oluşturduğunu zikretmesidir. Bu bakımdan iki ekol de dünyevî aslahın kendinden kaynaklanan bir vaciplik yönü olmadığını kabul etmişlerdir. Ancak onların meseleyi sunuş biçimi aralarındaki ayrılığın temel sebebi olmuştur. İbnü'l-Melâhimî'nin aralarındaki hilafın ibarede kalan bir tür anlaşmazlık olduğunu söylemesinin nedeni de budur.⁴²⁹

Bu açıklamadan sonra İbnü'l-Melâhimî Basra Mu'tezilesi'nin Bağdat Mu'tezilesi'ne yönelik eleştirilerinin geçersiz olduğuna yönelik eleştirileri cevaplandırmaya devam eder. Örneğin dünyevî aslahın vacip olması, fakir kimseler için iyi olacağından ötürü mallarımızdan onlara tasadduk etmemizi gerektirir.⁴³⁰ Eğer tasadduk etmenin fakir kimseler için fayda, bizler için zarar verme özelliğine sahip olduğunu ancak Allah için böyle bir durumun söz konusu

⁴²⁷ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 294.

⁴²⁸ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 294-295.

⁴²⁹ Koloğlu, a.g.m., s. 20.

⁴³⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Muğnî**, c. XIV, s. 72; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 295.

olmayacağını söylerlerse de bu geçerli bir cevap olmayacaktır. Zira bir fiilin zarar verici olması onun vücûbunu engellemez. Mesela teklif, içermiş olduğu meşakkate rağmen bizlere yönelik vücûbiyeti devam etmektedir. Bu bakımdan özellikle karşılığında sevabın bulunduğu zararlardaki meşakkat, bir fiili engellemeye yetecek düzeyde değildir. Bu şartlara bağlı olarak malı olan kimsenin kendisine zararı olsa da fakire fayda vereceği için malını tasadduk etmesi gerekir. Fakat İbnü'l-Melâhimî Basra Mu'tezilesi'nin Bağdat Mu'tezilesi'ni ilzam ettiği bu hususun onlar için geçerli olmadığı yönünde açıklamalar yapmıştır. Çünkü Bağdat Mu'tezilesi dünyevî aslahın yapılabilmesi için ona yönelik motivin bulunması ve karşıt motivin bulunmaması gerektiğini söylemişti. Ancak burada fakire tasadduk etmenin kişiye zarar vermesi olarak ifade edebileceğimiz bir karşıt motiv bulunmaktadır.⁴³¹ Bağdat Mu'tezilesi dünyevî aslahın vücûp yönünün kendinden olmadığını ve karşıt motivin bulunması durumunda bir fiilin yapılmaması gerektiğini söyleyerek Basra Mu'tezilesi'nin bu tenkidini bertaraf etmiş olmaktadır.

Basra Mu'tezilesi'nin dünyevî aslaha yönelik eleştirilerini aktarmaya devam eden İbnü'l-Melâhimî, teşekkür etme ve alemin yaratılmasının zorunluluğu arasındaki irtibat üzerinden meseleyi aktarır. Basra Mu'tezilesi'ne göre, alemin yaratılmasının Allah'a vacip olması, bundan dolayı O'na teşekkür edilmesini ortadan kaldırmaktadır. Zira alemin yaratılmasının zorunluluğu emanetin verilmesi ve borcun ödenmesi gibi olup, yapıldığında teşekkürü gerektirmez. Bağdat Mu'tezilesi ise, meseleyi yine motiv ile açıklamaya çalışmaktadır. Onlara göre motivin bulunmasıyla fiilin yapılmasının vacip olması, bu fiilin ihsan niteliği taşımasına engel değildir. Teşekkür ise, fiilin vacip olmasına rağmen devam eden ihsan niteliğinden dolayıdır. Peygambere vacip olsa da tebliğinden dolayı ona teşekkür etmek buna örnek olarak verilebilir. Fakat âlemin yaratılmasının zorunluluğu ile borcun ödenmesi ve emanetin iade edilmesi aynı şey değildir. Çünkü borcun ödenmesi ve emanetin iade edilmesinde malın sahibine ulaşması ve hatta ulaşmaması durumunda malın eksik olması gibi hususlar vardır. Bundan dolayı emaneti iade eden ve borcunu ödeyen kimse, ihsanda bulunma kendisine vacip olsa da ihsanda bulunan kimse gibi değildir.⁴³²

Basra Mu'tezilesi'nin yapmış olduğu bir diğer itiraz, dünyevî aslahın vacip olması pek çok faydayı temin etmesinden dolayı nafilelerin de vacip olmasını gerektireceği yönündedir.⁴³³ Bağdat Mu'tezilesi ise, nafilelerin vacip olmayışını, onlarda meşakkatin

⁴³¹ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 295.

⁴³² İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 295-296.

⁴³³ Kâdî Abdulcebâr, **Muğnî**, c. XIV, s. 78-79; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 296.

bulunmasıyla izah etmiştir. Bu meşakkatten dolayı nafilelere yönelik motiv yapıp yapmama konusunda sürekli tereddüt halinde olduğundan esasında nafiler motiv ve karşıt motivini kendinde barındırmaktadır. Bundan dolayı nafileler, vücûbiyet niteliğini elde edememektedir. Ancak Allah'ın ihsanda bulunmasına dair motivinde tereddüdünün olması imkânsız olduğundan dünyevî aslah Allah'a vacip olmaktadır.⁴³⁴

Sevap verme konusunda da Bağdat Mu'tezilesi'ni ilzam eden Basra Mu'tezilesi'ne göre, Allah'a dünyevî aslahın vacip olması teklifte bulunmaksızın sevap vermesini zorunlu kılar. Bundan dolayı Allah'ın özellikle de kâfir olacağını bildiği kimseye teklifte bulunması hasen değildir.⁴³⁵ Bağdat Mu'tezilesi bu itiraza sevabın Allah'tan tefaddulde bulunma, teklifin ise vermiş olduğu önceki nimetler için teşekkür etme fırsatı olduğu şeklinde cevap vermiştir. Hatta Bağdat Mu'tezilesi bu itirazı sevabın tefaddul olduğunu söylemeden doğrudan Basra Mu'tezilesi'nin istihkak olmaksızın tazimin hasen olmayacağı görüşünü zikrederek de cevaplandırabilir. Zira Basra Mu'tezilesi'ne göre hak etme olmaksızın sevap verme teklifin kabih yönüne işaret etmektedir.⁴³⁶ Dolayısıyla Allah'a dünyevî aslahın vacip görülmesi, teklif şartına bağlanmasından dolayı sevabın verilmesini zorunlu kılmaz. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi sevabın tefaddul olduğunu zikrederek onun vücûbiyetini bu açıdan da iptal etmiş olmaktadır. Fakat burada şöyle bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Mutlak olarak aslahın Allah'a vacip olduğu söylendiğinde Allah'ın fiilleri içerisinde tefaddul kategorisi doğal olarak ortadan kalkmaktadır.⁴³⁷ Bundan dolayı sevabın tefaddulde bulunma olarak Allah'tan sadır olması fikri pek makul gözükmemektedir. Ancak İbnü'l Melâhimî'nin bu sorunu motive ilişkin görüşlerine bağlı olarak izah etmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira fiili zorunlu olarak var edenin cömertlik motivini olduğunu söylemeleri tefaddulde bulunma kapısının sürekli açık bırakılması anlamına gelecektir. Çünkü zikrettiğimiz gibi Hüseyiniyye ekolüne göre, motiv sebebiyle meydana gelen fiilin vücûbiyeti, onu ihsan olmaktan çıkarmamaktadır.

İbnü'l-Melâhimî'nin tüm bu açıklamalarını değerlendirdiğimizde temel birkaç husus göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, dünyevî aslahın vücûbiyetini motivin fiili zorunlu kılması üzerinden gerekçelendirmesidir. Bundan dolayı Basra Mu'tezilesi'nin yapmış olduğu eleştirilerin büyük çoğunluğunu motive ilişkin açıklamaları üzerinden cevaplandırmıştır.⁴³⁸ Zira Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki en önemli ayrım, Basra Mu'tezilesi'nin fiile

⁴³⁴ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 296.

⁴³⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIV, s. 90; İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 296.

⁴³⁶ İbnü'l-Melâhimî, **Fâik**, s. 296.

⁴³⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Muğnî**, c. XIV, s. 70.

⁴³⁸ Koloğlu, a.g.m., s. 23.

yönelik motivi fiilin meydana gelmesi için yeterli görmezken Bağdat Mu‘tezilesi’nin bunu yeterli bulmasıdır.⁴³⁹

Problem olarak görülebilecek ikinci önemli nokta, İbnü’l-Melâhimî’nin mensup olduğu Hüseyniyye ekolünü Bağdat Mu‘tezilesi olarak ifade etmiş olmasıdır.⁴⁴⁰ Zira baktığımızda İbnü’l-Melâhimî açıklamalarının hiçbir yerinde görüşlerini ekolüne nispet etmemektedir. Vücûbiyet noktasında Bağdat Mu‘tezilesi ile aynı yerde durmalarına rağmen bunun problem teşkil eden yönü, esasında Bağdat Mu‘tezilesi’nin Hüseyniyye ekolünün kabul etmiş olduğu fiilin varlığı için motivin yeterli olduğu görüşüne sahip olmamasıdır. Bu anlamda bu tarz bir motiv anlayışı Mu‘tezîlî sisteme Hüseyniyye ile beraber dâhil olmuştur.⁴⁴¹ Bu bakımdan Bağdat Mu‘tezilesi’nin dünyevî aslahın vücûbiyet gerekçeleri ile Hüseyniyye ekolünün vücûbiyet gerekçeleri bütünüyle aynı zeminde bulunmamaktadır.

⁴³⁹ Koloğlu, a.g.m., s. 18.

⁴⁴⁰ Koloğlu, a.g.m., s. 10.

⁴⁴¹ Koloğlu, a.g.m., s. 23.

SONUÇ

Adalet ilkesinin içermiş olduğu birçok meseleyi izah etmeye çalışan lutuf, zamanla sistemin önemli bir parçası haline gelerek belli bir düzeyde açıklama gücüne sahip olmuştur. Bunun sebebi, lutfun Allah ve insan arasındaki irtibatın birçok bakımdan incelenmesine imkân veren bir teori olmasıdır. Bu irtibat Allah'ın tüm fiillerinin hasen olması neticesinde kula yönelik yapacağı eylemlerin tümünde onun maslahatını gözetmesiyle başlamaktadır. Zira bu durum beraberinde lutfu, lutuf da kendisiyle başka pek çok hususu zorunlu kılmıştır.

Bu özellikleri haiz olan lutuf, İbnü'l-Melâhimî'nin adalet anlayışı içerisinde de benzer konuma sahiptir. Nitekim o da lutfu Allah'ın kuluna yönelik yaptığı hasen fiillerden biri olarak kabul etmiş ve onu Allah'a zorunlu görmüştür. İbnü'l-Melâhimî'nin lutufla ilgili açıklamalarına baktığımızda onun lutufla anlatmaya çalıştığı temel üç husus vardır. Bunlardan birincisi Mu'tezilî düşünürlerin hepsinin üzerinde ittifak ettiği ilâhî adalet ve Allah'tan kötü hiçbir fiilin sadır olmadığı düşüncesinin somut bir örneğini ortaya koymaktır. Buna göre lutuf, Allah'ın tenzih edilmesiyle beraber gündeme gelen Allah'ın adaletinin kendisiyle de sağlandığı ve hatta pekiştiği bir nazariye olmaktadır. Lutfun vücûp 'alellah olarak kabul edilmesi de bu açıklamayı desteklemektedir.

İbnü'l-Melâhimî'nin lutufla anlatmaya çalıştığı ikinci husus, alemde var olan kötülüklerin Allah'ın adaletini zedelediğini ve ona zarar vermediğini ispat etmektir. Bu anlamda İbnü'l-Melâhimî kötülüklerle ve acılara Allah'ın adaleti içerisinde anlamlı bir yer aramış ve o bunu lutuf teorisi ile gerçekleştirmiştir. Zira Allah'ın hem dünyevî hem de dinî konularda kulları için en iyi olanı yaptığını savunmak, kulun yaşamış olduğu acıların, hüznlerin esasında iyi olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Bununla beraber Allah'ın, yaratmış olduğu acıları ivazla tazmin etmesi de ilâhî adalet ve kötülüğü telif etme çabasıdır. Bu şekilde düşünüldüğünde İbnü'l-Melâhimî'nin lutuf teorisine bağlı olarak ele aldığı konularda da bir iç tutarlılık söz konusu olmaktadır. Örneğin elemeler doğrudan kötülük problemiyle ilgili bir konuyken, ecel, rızık ve fiyatlar dolaylı olarak kötülük problemiyle ilgili konulardandır. İbnü'l-Melâhimî de tüm bunların lutuf olduğunu ifade ederek, onlarda mevcut kötülükleri izale etmeyi amaçlamıştır.

Üçüncü husus ise, lutfun tanımından hatırlanacağı üzere bu fiillerin kulu taate, iyiyi yapmaya sevk etmesi, kötülükten, masiyetten uzaklaştırmaya yöneltmesi ya da tüm bunlara kişiyi yakın kılmasıdır. Yani İbnü'l-Melâhimî'nin elemi, eceli, rızık, fiyatları ve aslahı lutuf olarak görmesi, bunların bir kimseyi Allah'a yaklaştıran fiiller olduğunu kabul ettiğine işaret

etmektedir. Fakat biz her ne kadar bu üç hususu birbirinden ayrı olarak ifade etmişsek de bunlar ilâhî adalete irca edilerek açıklanabilecek ayrımlar olmakla beraber Allah'ın adaletinin farklı açılardan izah edilmesidir.

İbnü'l-Melâhimî'nin son dönem Mu'tezilî alimlerinden biri olmakla beraber Basra Mu'tezile'sinin Hüseyniyye koluna mensup olması, lutuf teorisinin hem mezhebin bütününde nasıl bir serüven içerisinde ilerlediğini görmek hem de Basra ekolü içerisindeki iç dalgalanmaları görmek adına son derece önemlidir. Bu bakımdan öncelikle İbnü'l-Melâhimî de diğer Mu'tezilî alimler gibi lutfun bir kimsenin iradesini, tercih hakkını ortadan kaldırmadığını savunmuştur. Bu açıdan lutfun üzerine inşa edildiği temel argümanlar konusunda Mu'tezilî alimler arasında ittikak vardır.

Lutfun teorik yapısına yönelik açıklamalar içerisinde ele alınan lutfun tanımı, ilişkili olduğu kavramlar, çeşitleri gibi nazarî meseleleri Behşemî bakış açısını devam ettiren bir yöntemle aktaran İbnü'l-Melâhimî'nin lutfun vucubiyeti konusunda farklı düşündüğünü görmekteyiz. Basra Mu'tezilesinden olmasına rağmen Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşünü benimseyen İbnü'l-Melâhimî'ye göre lutfun illeti teklif değil, aslahtır. Çünkü İbnü'l-Melâhimî Allah'ın hem dinî hem de dünyevî aslahı yapmasını vacip görmüştür. Dolayısıyla İbnü'l-Melâhimî lutfun vucûbiyeti konusunda Behşemiyye'den kesin bir şekilde ayrılarak ekol içi görüş farklılıklarına sebep olmuştur.

Allah'ın hangi fiillerinin kullara yönelik lutuf olduğu konusunda İbnü'l-Melâhimî, öncelikle elemeler bahsinden başlamış ve elemelerin Allah'ın lutfu oluşunun keyfiyetini izah etmiştir. Elemeler bahsine bir bütün olarak baktığımızda İbnü'l-Melâhimî'nin bu konularda önceki Mu'tezilî alimlerle aynı görüşleri paylaştığını ancak konuyla ilgili bazı fikir ayrılıklarının olduğunu görürüz. Örneğin, İbnü'l-Melâhimî kâfir ve fasığa verilen hastalığın ceza olabileceğini düşünürken Kâdî, bu hastalığın bir imtihan olduğunu ifade etmiştir.

Bununla beraber İbnü'l-Melâhimî elemeler bahsinde kendinden önceki Mu'tezilî alimlerden farklı olarak filozofları muhatap almış ve onları gerek hayrın ve şerrin tanımı gerek filozofların Allah'a kötülük nispet ettiğine dair iddiası üzerinden eleştirmiştir. Elimize ulaşan kaynaklar üzerinden baktığımızda Mu'tezile düşüncesinde filozofları ilk defa ciddi ve yoğun bir eleştiriye tabi tutan kişi İbnü'l-Melâhimî'dir. Bundan dolayı filozofların görüşleri karşısında klasik Mu'tezilî düşüncenin konumunu tespit adına İbnü'l-Melâhimî iyi bir örnek olmaktadır. Bu karşılaştırmaya imkân veren konulardan biri de zikrettiğimiz gibi kötülük sorunudur.

İvaz bahsinde ise ivazın Allah'a vücûbiyeti ve hükümleri konusunda genel Mu'tezilî düşünceyi takip eden İbnü'l-Melâhimî hayvanlar gibi gayr-ı akîl kimselerden sadır olan elemeler sebebiyle zarar gören varlığa ivazın kim tarafından tazmin edilmesi gerektiği konusunda Kâdî ile fikir ayrılığına düşmüş ve bu konuda onu eleştirmiştir. Kâdî hayvanın meydana getirmiş olduğu acılara karşılık ivazın doğrudan kendisi tarafından tazmin edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. İbnü'l-Melâhimî ise, bu ivazın Allah'a intikal ettiğini, dolayısıyla bu bedelin Allah tarafından ödenmesi gerektiğini beyan etmiştir.

İvaz konusunda İbnü'l-Melâhimî ve Kâdî arasındaki önemli bir diğer ihtilaf, Allah'ın ivazı olmayan zalime tefaddulde bulunarak ivaz verip vermeyeceği hususudur. Kâdî Allah'ın zalimin mazluma tazmin etmesi için tefaddülde bulunarak ivazlar vermesini uygun görmemiştir. İbnü'l-Melâhimî ise, meseleyi fayda vermesi yönüyle değerlendirmiş, faydanın sağlanması durumunda, bunun failinin kim olduğunu dikkate almamıştır. İvazla ilgili Kâdî ve İbnü'l-Melâhimî arasındaki bu anlaşmazlık, onların mevzuları açıklarken dikkate aldıkları ilkelerden kaynaklanmaktadır.

Ecel, rızık ve fiyat konularında İbnü'l-Melâhimî detay olarak ifade edebileceğimiz bazı görüşler dışında Kâdî'ya tabi olmuş ve onun görüşleri yönünde açıklamalarda bulunmuştur.

Dünyevî aslah konusu ise, İbnü'l-Melâhimî'nin Behşemiyye'den kesin bir şekilde ayrıldığı konuların başında gelmektedir. Motiv kavramına yüklediği manadan ileri gelen bu hilaf, Basra ekolü içindeki önemli kırılma noktalarından biridir. Behşemiyye, aslahı dinî alanla sınırlayarak, Allah'ın yalnızca teklife taalluk eden meselelerde kulu için aslahı yapmasını vacip görürken, Hüseyiniyye'ye mensup olan İbnü'l-Melâhimî aslahı hem dünyevî hem de dinî alanda Allah'a vacip görerek Bağdat Mu'tezilesi'nin bu konudaki görüşünü devam ettirmiştir. Fakat İbnü'l-Melâhimî'nin konuyla ilgili açıklamalarına baktığımızda son kertede Bağdat Mu'tezilesi ile aynı yerde dursa da konuyu izah ederken kullandığı argümanlar Bağdat Mu'tezilesi'nin ilgili açıklamalarına bütünüyle uyuşmamaktadır. Ayrıca İbnü'l-Melâhimî lutfun illeti olarak aslahı kabul etmesine rağmen dünyevî aslahı lutfun çeşitlerinden biri olarak ele almıştır. Bu bakımdan İbnü'l-Melâhimî konuya çok farklı bir açıdan bakmaktadır. Zira Mu'tezilî sistem içerisinde dünyevî aslah lutfun bir çeşidi olarak zikredilmemekte yalnızca Allah'a vücûbiyeti bağlamında tartışılmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî'nin adalet ilkesinin bir tezahürü olarak ortaya koyduğu fayda teorisi dünyada mevcut kötülükleri anlamlı kılan bir izah olsa da bu teorinin meseleyi bütünüyle

çözmediği gözden kaçırılmamalıdır. Zira fayda teorisi içerisinde ele alınan ivazın ahirette tazmin edilebileceği, bu teorinin büyük oranda ahiret inancına sahip insanlar için geçerli olabileceğini ortaya koymaktadır. Ancak kötülüğün varlığının yaratıcının reddine kadar giden etkisi sebebiyle fayda teorisinin (elemlerin lutuf oluşu ve karşılığında ivazlar verilmesi) evvel emirde çözmesi gereken şey, kötülüklerin varlığı ile Allah'ın varlığı arasında bir çelişkinin olduğu problemidir. Her ne kadar onlar bu çelişkiyi Allah'ın yarattığı elemelerin ontolojisine dair açıklamalarında izah etmeye çalışarak, var olan kötülüklerin esasında kötülük olmadığını söylemişlerse de bu tamamıyla ikna edici bir açıklama değildir. Fakat Mu'tezilî düşüncede elemelerin esas ele alınış amacının Allah'ın varlığını ispat bağlamında olmaması İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarının bu problemin olası bütün itibarlarını düşünmeyi ve şüpheyi yer bırakmayacak bir biçimde bu problemleri çözmeyi amaçlamadığını göstermektedir. Bundan dolayı bu teorinin problemin bir kısmına yanıt verebilecek -ki bu önemli ölçüde Allah'tan kabih bir fiilin sadır olmadığını ortaya koymaktır -bir yetkinlikte olması kendi içinde gayet anlaşılabilir bir durumdur. Ayrıca şu unutulmamalıdır ki, bu elbette sadece Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışı için geçerli olan bir husus değildir. Nitekim insanlığın köklü problemlerinden olan kötülük probleminin tek bir teori ya da anlayışa bağlı olarak açıklanması gerçekçi olmamakla beraber mümkün de değildir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin: Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Ölüm Vakti (Ecel) ve el-Muğnî'nin Açıklamalı Çevirisi (XI, s. 3-26) **Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i**, der. Recep Alpyağıl, c. II, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.
- Alper, Hülya: "Mâturîdî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c. XI/1, 2013.
- Ammara, Muhammed: **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi: **Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh Problemi)**, 2. Baskı, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2021.
- "Mu'tezili Düşüncede İlahi Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", **Dini Araştırmalar Dergisi**, c. VI/16, 2003, ss. 55-73.
- Aytepe, Mahsum: **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lutuf Teorisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir: **Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbu Usulî'd-Dîn**, çev. Ömer Aydın, 1. Baskı, İstanbul, İşaret Yayınları, 2016.
- Başer, Hacı Bayram: **Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Cârullah, Zühdî Hüseyin: **el-Mu'tezile**, Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs, 2002.
- Cengiz, Yunus: **Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdulcebbâr Örneği**, 1. Baskı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd: **es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye**, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Kahire, Dâru'l Hadîs, 2009.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf: **Ta’rifat**, thk. Muhammed Abdurrahman Mer’aşlî, 4. Baskı, Beyrut, Dâru’n-Nefâis, 2018.
- Cüşemî, Hâkim: **Uyûnu’l-Mesâil fî’l-Usûl**, thk. Ramazan Yıldırım, Dâru’l-İhsân, 2018.
- Tahkîmu’l-‘Ukûl fî Tashîhi’l-Usûl**, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecih, 2. Baskı, Müessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2008.
- Cüveynî, İmâmu’l-Hameyn: **Kitâbu’l İrşâd**, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmun‘im Abdulhamid Mısır, Mektebetü’l-Hâncî, 1950.
- Çelebi, İlyas: **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr**, 1.Baskı, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002.
- Demir, Osman: **Kâdî Abdulcebbâr’da İnsan Psikolojisi**, 1. Baskı, Bursa, Emin Yayınları, 2013.
- Duğaym, Semih: **Mustalahâtü ‘İlmi’l-Kelâmi’l-İslâmiyye**, c. II, 1. Baskı, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1998.
- Duveyhî, Ali b. Said b. Salih: **Arâu’l-Mu‘tezileti’l-Usûliyyeti**, 1.Baskı, Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, 1995.
- El-Askerî, Ebu Hilâl: **Arap Dilinde ve Kur’an’da Farklar Sözlüğü**, çev. Veysel Akdoğan, 1. Baskı, İstanbul, İşaret Yayınları, 2009.
- En-Nisâbü’rî, Kutbeddin: **el-Hûdûd Mu‘cemu’l-Mevzûiyyu li’l Mustalahâtî’l-Kelâmiyye**, thk. Muhammed Yezdi Fadıl, Kum, Müessesetü İmâmi’s-Sâdık,
- El-Belhî, Ebû’l-Kâsım: **Kitâbu’l-Makâlât**, Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile içinde, 1. Baskı, Beyrut, Dâru’l-Fârâbî, 2017.

- Kitâbu'l-Makâlât ve Me'ahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdulhamid Kürdi, 1. Baskı, İstanbul, Kuramer, 2018.
- El-İsfahânî, Râğîb: **Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, Beyrut, Darû'l-Ma'rife.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musâllîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulmecid, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, c. I, 1990.
- Falih, Amir Abdullah: **Mu'cemu'l-Elfâzi'l-'Akîde**, 1. Baskı, Riyâd, Mektebetü'l-'Abîkân, 1997.
- Gazzâlî: **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Güneş, Kadir: **Arapça-Türkçe Sözlük**, İstanbul, Mektep Yayınları, 2014.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin: **el-İntisâr**, thk. Dr. Niberj, Kahire, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1925.
- Hayyun, Reşid: **Mu'teziletü'l Basra ve Bağdât**, 1. Baskı, Londra, Daru'l-Hikme, 1997.
- İbn Hazm: **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. İbrahim Halil Bulut, c.II, 1. Baskı, İstanbul, TYEKBY, 2017.
- İbn Manzûr: **Lisânu'l-'Arab**, c. I, III, IV, 1.Baskı Beyrut, Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbû'ât, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî: **Kitâbu'l-Fâik fî Usûli'd-Din**, thk. WilfrdMadelung, Martin McDermott, Tahran, 1386.
- el-Mu'temed fî Usûli'd-Din**, thk. Wilferd Madelung, Tahran, 2012.
- Tuhfetü'l-Mütekellimîn fî'r-Redd 'ale'l-Felâsife**, thk. Hasan Ensari, Wilferd Madelung, Tahran, Müesseset-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İrân ve Müesseset-i

Mutâla‘at-ı İslâmi Dânişgâh-i Azâde Berlin/Alman, 1387.

İbn Metteveyh:

el-Mecmû‘ fî’ Muhît bi’t-Teklîf, thk. J.J. Houben, c. I, Beyrut, Matba‘atu’l-Kâtolikiyye, 1962.

el-Mecmû‘ fî’ Muhît bi’t-Teklîf, thk. Daniel Gimaret, c. II, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, 1986.

el-Mecmû‘ fî’ Muhît bi’t-Teklîf, thk. Jan Peters, c.III, Beyrut, Darû’l-Meşrik, 1986.

İbnü’l Murtazâ:

Kitâbu’l-Kalâid fî Tashîhi’l-‘Akâ’id, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, 1985.

İbn Sînâ:

Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı, çev. Murat Demirkol, 1. Baskı, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

En-Necât: Felsefenin Temel Konuları, çev. Kübra Şenel, 1. Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.

“Kaderin Sırrına Dair Risale”, çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı.7, 2003, ss. 173-178.

Kitâbu’ş Şifâ: Metâfizik, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.

et-Ta‘likât, çev. İsmail Hanoğlu, 1. Baskı, Ankara, Elis Yayınları, 2019.

Kâdî Abdulcebbâr:

Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, thk. Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Mektebetü Vehbe, 1996.

el-Muğnî fî Ebvâbî’t-Tevhîd ve’l-Adl, thk. Mahmud Muhammed Kasım, c. VI/2.

el-Muğnî, thk. Tevfik et-Tavîl, Sa‘îd Zâyed, c. VIII.

el-Muğnî, thk. Ebu Â'lâ 'Affî, c. XIII, 1963.

el-Muhtasar fî Usûli'd-Din, Resâil fi't-Tevhid ve'l-'Adl, thk. Muhammed Ammara, 2. Baskı, Dârû's-Şükûk, 1988.

Kaya, Sibel:

İlahi Fiillerde Zorunluluk: Vücûb Alellah, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Kazanç, Fethi Kerim:

“Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, **Kelam Araştırmaları**, c. VI/1, 2008, ss. 77-106.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ:

Külliyât, 2. Baskı, Beyrut, Müessetü'r-Risâle, 1993.

Kılaç, Fatıma Sümeyye:

Kâdî Abdulcebâr'a Göre Vücûb Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlahi Fiiller, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener:

Cübbâiler'in Kelam Sistemi, İstanbul, İsam Yayınları, 2011.

“İbnü'l-Melâhimî,” **DİA**, c. Ek-1, İstanbul, TDV Yayınları, 2016, ss. 615-618.

Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi, Bursa, Emin Yayınları, 2010.

“Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı. 39, 2018, ss. 7-27.

Kutluer, İlhan:

İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Maraz, Hüseyin:

“Mu'tezile Kelamında Bir Hak Ediş Olarak İvazın ilâhî ve İnsanî Yönü”, **DEÜİFD**, sayı. XLVII, 2018, ss. 101-138.

- Mu'tezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendime Yöntemi: İstihkak Teorisi**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâtüridî, Ebu Mansûr: **Kitâbu't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, 14. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2019.
- Mena'î, Aîşe Yusuf: **Usulu'l-'Akide beyne'l-Mu'tezile ve Şi'atî'l-İmâmiyye**, 1.Baskı, Darû's-Sekâfe, 1996.
- Mert, Muhit: "Kelam İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkılânî ve Kâdî Abdulcebbâr Örneği," **Ekev Akademik Dergisi**, c. I/2, 1998, ss. 161-171.
- Muhâsibî, Haris: **Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması**, çev. Muhammed Çoşkun, 1. Baskı, İstanbul, İlk Harf Yayınları, 2012.
- Mutahhari, Murtaza: **Adl-i İlâhî**, çev. Hüseyin Hatemi, 2. Baskı, İstanbul, Kevser Yayınları, 2014.
- Nesefî, Ebu Mu'în: **et-Temhîd li Kavâ'id-i-t Tevhîd**, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.
- Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsa, c. II, 1.Baskı, Kahire, 2011.
- Nisâbü'rî, Ebu Reşîd: **el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid, 1.Baskı, Beyrut, Ma'hedü'l İn mâi'l-'Arabî, 1979.
- Ormsby, Eric Lee: **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu**, çev. Metin Özdemir, 1. Baskı, Ankara, Kitâbiyât, 2001.
- Osman, Abdulkerîm: **Nazariyetü't-Teklîf: Arâî Kâdî Abdulcebbâru'l-Kelâmiye**, Müessetü'r-Risâle.
- Özdemir, Metin: **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, 1.basım, İstanbul, Furkan Yayınları, 2001.

- Öz, Mustafa: “Neccâriyye”, **DİA**, c. XXXII, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, ss. 482-483.
- Râzî, Fahreddin: **Levâmi‘ul-Beyyinât**, thk. Taha Abdurraûf Said, Kahire, Mektebetü‘l-Külliyyâti‘l-Ezheriyye, 1976.
- Riyâzû‘l-Mûnika fî Arâi‘l-Ehli‘l-ilm**, thk. Es‘ad Cum‘a, , Tunus, Merkezü‘n-Neşri‘l-Câmi‘î Külliyyetü‘l-Âdâb ve‘l-‘Ulûmi‘l-İnsâniyye bi‘l-Kayrevân, 2004.
- Sobieroj, Florian: “Mutezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. X/1, 2001, ss. 273-296.
- Suphi, Ahmet Mahmûd: **Fî ‘İlmi‘l-Kelâm: Mu‘tezile**, c. I, 5. Baskı, Beyrut, Daru‘n-Nehdetü‘l-‘Arabiyye, 1985.
- Süt, Abdunnasır: **Mu‘tezile ve Ahlak: Kâdî Abdulcebâr Örneği**, 2. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî, Abdulkerîm: **Milel ve‘n-Nihal**, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Fa‘ûr, 3. Baskı, c. I, Beyrut, Dâru‘l-Marife, 1993.
- Nihâyetü‘l-İkdâm fî ‘İlmi‘l-Kelâm**, 1. Baskı, Kahire, Mektebetü‘l-Sekâfetü‘d-Diniyye, 2009.
- Şerîf Murtazâ: **ez-Zahîra fî ‘İlmi‘l-Kelâm**, thk. Seyyîd Ahmet Hüseyinî, Müessetü Neşri‘l-İslâmî.
- Şerhu Cumeli‘l ‘İlm ve‘l ‘Amel**, thk. Şeyh Yakup el-Caferî el-Merâğî, 2. Baskı, Tahran, Dâru‘l-Usve.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan: **Kitâbu‘l-Kesb**, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, 1. Baskı, Beyrut, Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyyeti, 1997.
- Taşer, Berna: Kâdî Abdülcebâr‘da İvaz Teorisi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Tehânevî: **Keşşâfu Istilahâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, c. II, 1. Baskı, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas: **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 5. Baskı, Ankara, İSAM Yayınları, 2017.
- Tunç, Cihat: “Bısr b. Mu‘temir”, **DİA**, c. VI, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, ss. 223-224.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan: **el-İktisâd fîmâ Yete‘allaku bi'l-İ‘tikâd**, 2. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1986.
- Ünverdi, Mustafa: “Mutezile’de Kötülük”, **Bildiri Tam Metinleri Kitabı**, Ed. Durmuş Ali Arslan, c. I, ss. 379-392, Mersin, Mer Ak Yayınları, 2018.
- Yaran, Cafer Sadık: **Kötülük Ve Teodise**, 2. Baskı, İstanbul, Vadi Yayınları, 2016.
- Yasa, Metin: **Tanrı ve Kötülük**, 3. Baskı, Ankara, Elis Yayınları, 2016.
- Yavuz, Salih Sabri: “Vücûb”, **DİA**, c. XLIII, İstanbul, TDV Yayınları, 2013, ss. 134-135.
- Yüksel, Emrullah: “Cafer b. Mübeşşir”, **DİA**, c. VI, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, ss. 553-554.
- Zemahşerî: **Kitâbü'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Mu‘tezile Akaidi)**, çev. U. Murat Kılavuz, A. İskender Sarıca, 1. Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.
- Watt, M. Montgomery: **İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, çev. Arif Aytekin, İstanbul, Bereket Yayınları, 2011.