

MU'TEZİLE'NİN ASLAH TEORİSİ VE BASRA MU'TEZİLE'SİNİN ASLAH ANLAYIŞININ TAHLİLİ

Mahsum AYTEPE*

Makale Geliş: 11.03.2019

Makale Kabul: 16.04.2019

ÖZET

Aslah teorisi, Mu'tezile düşüncesinin anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Mu'tezile, bu teoriyle Allah, tabiat ve insan arasındaki ilişkiye rasyonel bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Aslah teorisi, İslam düşüncesinde etkisi şimdiye kadar devam eden pek çok tartışmaya zemin hazırlamıştır. Aslah teorisini tartışanlar sadece Ehl-i sünnet gibi Mu'tezile'ye muhalif akımlar olmamıştır. Bizatihi Mu'tezile içinde de tartışmaya katılan ve teoriyi sorgulayanlar olmuştur. Bu çalışmada, aslah teorisi ana hatlarıyla izah edildikten sonra tartışmanın Mu'tezile içindeki seyrine bakılacaktır. Çalışmada son olarak Basra Mu'tezilesinin aslahı temellendirmek için giriştiği çabadan hareketle, "koşullar"a dayalı bir lütuf düşüncesi geliştirebilmenin imkânı sorgulanacaktır. Bu bağlamda çalışmanın temel savı, Allah'a zorunluluk yükleyen bir aslah düşüncesi yerine, temeli Kur'an'da bulunan ve bizim "koşullar" olarak somutlaştırdığımız lütuf düşüncesinin daha uygun bir çerçeve oluşturabileceği yönündedir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Aslah, Lütuf, Basra, Vücûbiyet

MU'TEZİLA'S ASLAH THEORY AND THE ANALYSIS OF BASRA MU'TAZİLA'S OPINION ABOUT ASLAH

ABSTRACT

Aslah theory has a central importance in understanding the Mu'tazila thought. The Mu'tazila tried to give a rational explanation for the relationship among Allah and nature and man. The Aslah theory has laid the groundwork for many debates affecting Islamic thought so far. Those who argue and criticize the Aslah theory are not only the ones opposed to the Mu'tazila like Ahl al-Sunnah. The very ones with Matazila thought have also participated in the discussion and questioned the theory. In this study, after the aslah theory is explained in detail, the course of the discussion in Mu'tazila will be analyzed. Finally, in the study, based on the efforts of Basra Mu'tazila to ground the aslah, the possibility of developing an idea of grace based on the circumstances will be questioned. In this context, the main argument of the study is that instead of

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, e-mail: maytepe33@hotmail.com ORCID ID: 0000-0003-4471-3646

the idea of an aslah that obliges Allah, the idea of grace which is based on the Qur'an and concretized as conditions can form a more appropriate framework.

Keywords: Kelam, Mu'tazila, Aslah, Grace, Basra, Obligation

GİRİŞ

Aslah teorisi Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan adalet ilkesi kapsamına girmektedir. Aslah teorisinin anlaşılması, adalet ilkesinin anlaşılmasına bağlıdır. Mu'tezile'nin adalet ilkesi, konumuz bağlamında üç cümlede özetlenebilir: Allah'ın bütün fiilleri iyidir; Allah kötülük yapmaz ve kendisi için zorunlu (*vacip*) olan bir şeyi yapmaktan geri durmaz.¹ Buna göre Mu'tezile, bir taraftan Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğuna inanmakta, diğer taraftan insanlar gibi yapmak zorunda olduğu fiilleri bulunan bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Her iki düşüncenin teolojik pek çok sonuçları olduğunu öngörmek zor değildir.

Allah'ın bütün fiillerinin iyi olduğu ilkesinin aslah teorisine ilişkisini anlamak için, Mu'tezile'nin fiil taksimine göz atmak yerinde olacaktır. Mu'tezile'ye göre iyi olan fiiller yapıldığında, övgüyü gerektirmekle birlikte, yapılmaması durumunda iki ihtimalden söz edilebilir. Birincisi, yapılmadığında yergiyi gerektirmeyen fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması (*ibtidâü'l-halk*) ve teklifin başlamasıdır (*ibtidâü't-teklîf*). İkincisi, yapılmadığında yergiyi gerektiren fiillerdir. Bunun örneği vacip fiillerdir.² Birinci durum açısından bakıldığında Allah âlemi yaratmayabilir, insanları mükellef kılmayabilirdi. Bunu yapmadığında da herhangi bir yergiye muhatap olmazdı. O halde yaratmak ve mükellef tutmak, Allah'ın lütfunun bir göstergesidir. İkinci durumda ise yapmadığı takdirde yergi söz konusu olacağı için Allah'ın böyle bir fiilden uzak durması düşünülemez. Başka bir ifadeyle Allah'ı yapmadığı bazı fiillerden dolayı kınanacak duruma düşürmemek için o fiili yapması zorunlu görülmelidir. İşte aslah düşüncesi, bu zorunluluk fikrinin doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre Allah'ın bütün fiilleri iyi olduğuna ve kendisi için zorunlu olan fiilleri yapmaktan geri durmadığına göre, fiillerinin tabiata ve insana yansımaları

1 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*. thk: Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu Vehbe,1996), 301;Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi-t-tevhîd ve'l- adl*, thk: Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, 2012), XI, 81; İbn Metteveyh, *el-Mecmû fî'l-muhîr bi't-teklîf*, nşr: J.J. Houben (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1963), 1: 11; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 301; Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî usûli'd-dîn", *Resâil fî't-Tevhid ve'l-Adl*, thk: Muhammed Ammare, 2. Baskı (Kahire: Dârü's-Şürûk, 1988), 198; Ahmed Emin, *Düha'l-İslâm*, 7. baskı (Kahire: Mektebetü'n-Nahda 2001), 3: 44-45.

2 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 65; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 326. Fiillerin bu şekildeki takimi Basra Mu'tezilesine aittir, Bağdat Mu'tezilesi bu taksimi kabul etmez.

aslah şeklinde olur. Allah'ın insana salah dışında bir fiille muamelede bulunması düşünülemez. Aksi halde O'nun adaletine halel gelir.

Aslah teorisinin bu haliyle çözmek zorunda olduğu iki temel problem bulunmaktadır: Aslahın sınırı nedir ve Allah'ın aslahı yapmak zorunda olmasının anlamı nedir? Bu aşamada, önce Mu'tezilî ekollerin aslah teorisini nasıl anladığına ve bu konuda birbirlerini nasıl tenkit ettiklerine bakacağız.

1. Mu'tezile'nin Aslah Anlayışı

Salah, "iyi", "fayda", "doğru", "uygun" anlamlarına; aslah ise, "en iyi", "en faydalı", "en uygun" anlamlarına gelmektedir ki bu yönüyle ifsad/fesat kelimesinin zıddıdır.³ Aslah ıstılahi olarak da, kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey demektir.⁴ Allah'ın en iyi olanı yapmasını ifade eder. Aslahı insanla ilişkilendirdiğimizde ise Allah'ın teklife muhatap olan insana dönük bütün fiillerinin iyi, doğru (salah) ve en yararlı olanı (aslah) içerdiği anlamı çıkar.⁵ Mu'tezile, insan için salah olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunda birleşmekte, aslah olanı yaratma konusunda ise ihtilaf etmektedir.⁶

Bu nedenle Mu'tezile içinde aslah düşüncesi bağlamında ortaya çıkan en temel tartışmalardan birisi, aslahın kapsamıyla ilgilidir. Her ne kadar aslahın kapsamına dair tartışmalara Ehl-i sünnet de müdahil olmuşsa da biz konuyu daha çok Mu'tezile içindeki eleştiriler çerçevesinde ele alacağız. Bunun için Mu'tezile'nin Bağdat ve Basra kollarına bakmak gerekir.

1.1. Bağdat Mu'tezilesi ve Aslah Görüşü

Bağdat Mu'tezilesine göre Allah'ın hem insanla hem de tabiatla ilişkili bütün fiilleri, aslaha uygun olarak gerçekleşir.⁷ Allah'ın bütün fiilleri vaciptir ve yukarıdaki fiil taksiminde gösterildiği şekliyle ayrıca bir tafaddul kategorisine gerek yoktur. Dolayısıyla âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi hususlar, insanlara dönük yarar içermesi sebebiyle vaciptir.⁸

3 İbn Manzur, *Lisanü'l-arab*, (Kahire: Darü'l-Mearif), 27: 2479; Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, thk: Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Tûrâsü'l-Arabî, 1987), 6: 547; Fîrûzâbâdi, Muhammed Ya'kûb, *Kâmûsü'l-Muhît*, 8.Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 229.

4 Avni İlhan, "Aslah", *DîÂ* (İstanbul, TDV yayınları, s. 1991), 3: 495-496.

5 Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, thk. İsamüddin Muhammed Ali, (1985), 117; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 301.

6 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 294.

7 Yahya bin el-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid*, thk: A. Nasrî Nadir, (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 105; Ebü'l-Muîn en-Neseff, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidit-Tevhîd*, thk: Hasan Ahmed, (Bederşin: 1986), 339. 11. Dipnot; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk: Muhammed Yusuf, Abdu'l-mun'im Abdulhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 288.

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

Buna göre Bağdat Mu'tezilesi, Basra Mu'tezilesine ait yukarıdaki fiil taksimini kabul etmemekte ve Allah'ın bütün fiillerinin vacip kategorisinde olduğunu düşünmektedir. Bu görüşleriyle onlar adalet tanımında içkin olan anlamlardan katı bir zorunluluk ilkesi (*vücûp alallah*) çıkarmış ve Allah'ın kendisi için zorunlu olan fiilleri yapmaktan uzak durmayacağını kabul etmiş olmaktadır.⁹

Dolayısıyla Bağdat Mu'tezilesi Allah'ın yapmak zorunda olduğu fiilleri, sadece insanla sınırlandırmamış, bütün âlemi kuşatan bir çerçeveye taşımıştır.¹⁰ Bu konuda onların hareket noktası, kulun faydasına olan bir şeyin ister dini konularla alakası olsun, isterse sadece dünyevi konulara taalluk etsin nihayetinde insan için bir ihsan olmasıdır. İhsan olan bir şeyin fiiliyata gelmesinin nedeni ise failinin bunu yapmaya yönelik motiv olan cömertliğe sahip olmasıdır. Allah da her daim cömert olduğuna göre ihsan olan şey hangi alanla alakalı olursa olsun bunu yapması vaciptir.¹¹ Bağdat Mu'tezilesinin aslah görüşünü en katı şekilde ilk defa ortaya atan Basra Mu'tezile'sinden olan İbrahim Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf'tır.¹² Nazzâm'ı Allah'ın dine ya da dünyaya taalluk eden bütün fiillerinin aslah uymak zorunda olduğu düşüncesine sevk eden temel önermeler şöyle izah edilebilir.

- Daha iyi ve yararlı bir şey (aslah) yapma imkânı olduğu halde bunu yapmamak cimrilik alametidir.
- Allah'ın bundan daha iyi bir âlem yaratabileceği halde yaratmadığını kabul etmek O'nu cimrilikle suçlamak demektir.¹³
- O halde bu âlem, Allah'ın yarattığı en iyi âlemdir.
- Düşük veya yararı az olan bir fiilde bulunmak eksiklik alametidir.
- Allah'ın düşük ve az yararlı bir fiilde bulunduğunu kabul etmek O'nu eksiklikle suçlamak demektir.¹⁴
- O halde bu âlem, Allah'ın yarattığı en iyi âlemdir.

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

10 Ahmed Emin, *Dühâ'l-İslâm*, 7. Baskı (Kahire: Mektebetü'n- Nahda, 2001), 3: 45.

11 Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslami İlimler Dergisi*, 12/2 (Güz-2017): 43-80, 66.

12 Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, (Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 102.

13 Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Thk. Helmut Ritter, (Beyrut: 2005), 576; Semih Duğaym, *Felsefetü'l-kuder fi fikri'l-Mu'tezile*, 3.Baskı (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 324.

14 Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 576; Kemal İbnü'l-Hümâm, *Kitabü'l-Müsâmere*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1979), 139.

Görüldüğü gibi Nazzâm'ı, bu âlemin en iyi (aslah) âlem olduğu görüşüne sevk eden temel saik, onun tenzih anlayışıdır. Ona göre Allah'ı cimrilikle ya da eksiklikle nitelendirmekten kaçınmanın vazgeçilmez koşulu, bütün fiillerini ve bu arada mevcut âlemi aslah ilkesine göre yarattığını kabul etmektir. Zira Allah'ın bütün fiillerinin temel niteliği, kemâl vasfına sahip olmasıdır. Başka bir ifadeyle ilahi fiillerin takip ettiği kanunun çerçevesini, kemal niteliği belirler.¹⁵

Ebu'l-Hüzeyl, Allah'ın malumat ve makduratının bir sınırı olduğunu kabul etmiştir. Nitekim İbn Râvendî'ye karşı Allaf'ı savunan Hayyât da, onun Allah'ın güç yetirdiği şeylerin bilgi, kudret ve sayıca bir sınırı ve sonu olduğunu düşündüğünü kabul etmektedir.¹⁶ Allaf'a göre Allah'ın kul için yaptıkları zaten en iyisidir (aslah), bundan ötesini yapması düşünülemez. Ancak Allaf, Allah'ın acziyet ile nitelendirilmemesi için yarattığından daha düşüğünü veya benzerini yapmaya kadir olmakla vasıflandırılabilirliğini düşünmüştür.¹⁷ Âlemin mükemmelliği düşüncesi daha sonra İslam filozoflarını etkilemiş¹⁸, Gazzâlî'ye gelindiğinde ise dünyamızın yaratılması muhtemel dünyalar içindeki "mümkün en iyi dünya" olduğu ifadesinde karşılık bulmuştur.¹⁹

Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışına ilk karşı çıkanlar Basra Mu'tezilileri olmuştur. Basra Mu'tezilesi ise aslah düşüncesini sadece insanla ve insanın en temel gerçeği olan teklifle sınırlandırmıştır. Teklif, tabiatı itibariyle neyi gerekli kılıyorsa, sadece onun vacip olduğu söylenebilir.²⁰ Basra Mu'tezilesi buradan hareketle Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışını eleştirmiştir. Eleştiriler aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Şayet Allah'ın aslah olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul edersek, o zaman gücü sonsuz olan Allah'ın sonsuz olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul etmiş oluruz. Sonsuz olanın gerçekleşmesini istemek ise

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

16 Abdurrahîm bin. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, thk, Dr.Nîberg, 2.Baskı (Beyrut: Dârü'l-Arabîyyeli'l-Küttâb, 1993), 7-9.

17 Bununla birlikte Allaf'ın, Allah Teâlâ'nın, sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğu konusunda farklı bir düşüncesi bulunmamaktadır. Ona göre Allah parça ve bütün gibi hudus alametlerinden beridir. Nitekim Hayyât, Allaf'ın ilahi kudreti vurgulamak için el-Bakara 2/29; el-Nahl 16/77; el-Fussilet 41/52; el-Cin 72/28 ayetlerini delil olarak getirdiğini ifade eder. Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 249, 577.

18 Gazalî'nin âlemin mükemmelliği düşüncesini felsefecilere özellikle İbn Sina'ya dayandıranlar da vardır. Bunu temellendirmek için yapılan bir çalışma için bkz. Cüneyt Kaya, "Gazzâlî ve Âlemin Mükemmelliği: *Leyse fi'l-İmkân*'ın İbn Sînâci Kökleri Üzerine", 900. Vefat Yılında İmam Gazalî (7-9 Ekim 2011 İstanbul, İstanbul 2012), 561-601.

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

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

mümkün olmayan bir şeyi istemek demektir.²¹ Çünkü her aslahın bir aslahı, her iyinin daha iyisi vardır. Bu düşünceye göre Allah'tan makul olmayan bir şeyi istemek doğru değildir.²²

Bir şeyi zorunlu olarak yapmak, herhangi bir övgü ya da teşekkürün beklenmediği anlamına gelir. Çünkü şükür, yapması gerekmediği halde birinin yaptığı fiilin karşılığı olabilir. Şayet Allah'ın insanlar için en iyi olanı zaten yapmak zorunda olduğunu kabul edersek, bu durumda insanların kendilerine yaptığı iyilikler sebebiyle Allah'a teşekkür etmesinin bir anlamı kalmazdı.²³

Allah'ın her şeyi zorunlu olarak yaptığını kabul etmek, vacip, haram, mübah ve lütuf gibi fiil kategorilerinden lütuf/tafaddul kategorisini yok saymamızı gerektirir. Makul olan, Allah'ın aslah dışında bazı fiillerinin de olduğunu kabul etmektir.²⁴

Allah'ın her durumda iyilik yapmak zorunda olduğunu kabul edersek, bunun iyilik yapmaya gücü olan bizler için de geçerli bir illet olduğunu ikrar etmiş oluruz. Bizler nasıl ki Allah'ın bize yaptığı iyiliklere muhtaç isek, pek çok insanın da bizim iyilik türünden fiillerimize muhtaç olduğunu bilmekteyiz.²⁵ Bu durumda başkasına yaptığımız iyilik bizim için de zorunlu (vacip) olur ki böyle bir durumda da başkasına yaptığımız şey iyilik değil, bir borcun ifasından başka bir şey olmaz.

Aslahı vacip saymak, övgü ya da teşekkürü hak etmeyen birine durmadan methiye düzmeyi gerektirir. Çünkü övgü ya da teşekkürün pek çok insan için iyi olduğu bilinmektedir. Ancak hak etmediği halde birini övmenin kötü olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu örnekte aslah, kötü olan bir şeyi vacip görmek demektir.²⁶

Allah'ın her zaman en iyiyi yapmasını zorunlu görmek, O'nun her durumda sevap vermesini zaruri görmek demektir. Çünkü sevap, insanlar için iyi bir şeydir. Sevabın verilmesini zorunlu kılmak ise, Allah'ın insanları imtihandan geçirmesini anlamsız kılar.²⁷ Aslahta direktmek, imtihanın sonunda verilmesi gereken sevabın daha baştan verilmesini gerektirir ki bunun abes olduğu açıktır.

Allah için aslahı zorunlu görmek, benzer bir durumda olan biz insanlar için şöyle bir problem ortaya çıkarırdı. İnsanların belli zamanlarda hedi-

21 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 68.

22 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 69.

23 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 77.

24 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 80.

25 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 81-82.

26 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 95.

27 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 97-98.

yeleştiği; hediyenin, alan kişi için iyi olduğu bilinmektedir. Aslah anlayışına göre hediye sırf iyi olduğu için, alan kişinin hakkı olmalıdır. Şayet hediye almak o kişinin hakkı ise, o zaman kişi hakkını hiç kimseye sormadan da alabilir. Böyle bir şey ise insanların kendisi için haram ve yasak olan bir malı almasını meşru görmektir.²⁸

Yine aslahı Allah için zorunlu görmek, cezayı hak edenin affedilmesini, ebedi azaba müstahak olan birinin de cennete gönderilmesini gerektirir.²⁹ Çünkü affetmenin cezalandırmaktan, cennetin cehennemden daha iyi olduğu bilinmektedir. Ancak böyle bir şeye tevessül etmek, hem dini hem de dünyevi bütün muamelelerin bozulmasına neden olur.

Görüldüğü gibi Basra Mu'tezilesi, aslahı bütün konularda Allah için zorunlu görmeyi yanlışı olduğunu göstermek için pek çok alandan örnekler getirmiştir. Dikkate değer husus, itirazları gerekçelendirmek için *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib* yönteminin yoğun bir şekilde kullanılmasıdır.

Aslah düşüncesi, Mâtürîdîler³⁰ ve Eş'arîler tarafından da şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Özellikle Neseî ve Sabunî'nin eleştirileri, daha sistematik bir şekle sahiptir.³¹ Genel olarak "ulûhiyet, vücubiyeti kabul etmez" ilkesinden hareket eden Ehl-i sünnet ekolleri, ilahi kudrete vurgu yaparak, başta Allaf'ın şahsında öne çıkan aslah düşüncesini reddetmeye çalışmışlar, ayrıca Basra Mu'tezilesinin dini konudaki aslah anlayışını da tenkit etmişlerdir.

Bağdat Mu'tezilesi, özellikle de Basra Mu'tezilesinden olan Nazzâm her ne kadar aslah görüşünü adalet ilkesine ve tevhid ilkesinin özü olan tenzih doktrinine dayandırıyor olsa da, bizatihi vardıkları görüşün hem adalet hem de tenzih açısından yeni problemlere neden olduğu görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'nin adalet ilkesi, herkesin fiillerinde özgür olduğunu ve hak ettiği şekilde hesaba çekileceğini öngörür. Oysa aslah düşüncesine bağlı kalarak ne kişinin özgür olmasının ne de fiillerinin sonucuna müstahak olacağı bir sonla buluşmasının imkânı vardır. Yine aslah düşüncesi,

28 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 102.

29 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 112.

30 Mu'tezile'nin aslah anlayışına Mâtürîdî'nin eleştirisi için bkz., Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyi Yaratmak Zorunda mıdır?", *Kelâm Araştırmaları*, 11/1 (2013): 17-36.

31 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd), 192; Ebû'l-Mü'n en-Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (DİBY: Ankara, 2003), 2. 330-331; Neseî, *Kitâbü't-temhîd*, 339; Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, 8.Baskı, (Ankara: DİB Yay, 2005), 149-150; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 295; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Thk. İ. Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 184; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Tash: Ferid Cuyûm, ts., 406-407; Abdurrahman İbn Haldun, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 167; Giritli, Sırrı Paşa, *Şerhü'l-akâid Tercümesi*, (Rusçuk: 1292), 2. 220.

tenzih açısından da büyük bir problem teşkil etmektedir. Çünkü Nazzâm, Allah'ın cimri ya da kusurlu olduğu sonucuna ulaşılmaması için O'nun kul için yaptıklarının yapabildiğinin en iyisi olduğunu söyleyerek bir nevi kudretini sınırlandırmıştır.³²

Aslah düşüncesinde, bu dünyanın mükemmel bir dünya olduğu fikri savunulmaktadır. Ancak bu dünyada meydana gelen metafizik kötülükler, mükemmellik düşüncesini çürüten pek çok örneği barındırmaktadır. Depremler, sel felaketleri, vahşi hayvan saldırıları, hastalıklar, sakat doğumlar gibi insanların iradesi dışında gerçekleşen pek çok hadise, bu dünyanın anlatıldığı gibi mükemmel olmadığını göstermektedir. Kötülük problemi bağlamında ortaya atılan bu ve benzeri eleştiriler, bu dünyanın en iyi dünya olduğunu savunan kelimacıları ve felsefecileri yoğun bir şekilde teodise yapmaya sevk etmiştir.

Bağdat Mu'tezilesinin aslah düşüncesinin en temel problemlerinden birisi, Allah'ın gücünün test edildiği bir çerçeve içinde gelişmesidir. Bu dünyanın Allah'ın yaratabileceği en iyi dünya olduğunu söylemek, zımnen Allah'ın bütün gücünü bu dünyada tükettiğini ve bundan daha iyisine vasıl olmadığını gösterir. Ancak bu düşüncüyü Kur'an tarafından doğrulamak mümkün değildir.

Hiç şüphesiz Kur'an'da göklerin ve yerin,³³ insanın³⁴ ve bütün kâinatın³⁵ mükemmel bir düzene ve kusursuz bir işleyişe göre yaratıldığını ifade eden pek çok ayet bulunmaktadır. Ancak bu ayetler genellikle, insana, çevresine ve tabiata baktığında hiçbir şeyin tesadüfen meydana gelmediğini, bütün olup bitenlerin Allah'ın varlığına ve birliğine birer delil (*ayet*) olduğunu göstermeye yöneliktir. Kur'an'da bundan daha iyi bir dünya yaratılmadığına dair açık bir ifade olmadığı gibi detaylı bir şekilde verilen cennet tasvirleri³⁶, bu dünyadan daha iyisini yaratmanın Allah için pekâlâ mümkün olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın cennet tasvirleri, bu dünyadaki düzenin yadsınmasını gerektirmemiştir.

O halde Bağdat Mu'tezilesinin bütün konularda aslahı yapmanın Allah için vacip olduğunu benimseyen yaklaşımını, hem Mu'tezile'nin adalet ilkesi hem de Kur'an'ın genel hükümleri içinde kalarak savunabilmek mümkün görünmemektedir. Bağdat Mu'tezilesi, bu görüşleri sebebiyle *ashâb-ı aslah* olarak anılmışlardır.³⁷

32 Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 576.

33 el-En'âm, 6/101.

34 el-Bakara, 2/28.

35 el-Secde, 32/4.

36 el-R'ad, 13/35; el-Nahl, 16/31; el-Kehf, 18/31.

37 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 198.

1.2. Basra Mu'tezilesi ve Aslah

Daha önce de ifade edildiği gibi Basra Mu'tezilesi aslahı sadece dini konularla (*teklif*) sınırlandırmıştır.³⁸ Yani eğer bir şeyin teklif müessesisiyle alakası varsa o şeyin yapılması artık Allah üzerine vaciptir. Bir şeyin teklif müessesisiyle alakası olması ise mükellefin yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmeye yakınlaştıran şey olmasıdır.³⁹ Bunun kavramsal karşılığı da lütuftur.⁴⁰ Dolayısıyla dini alana, diğer bir ifadeyle teklife ilişkin hususlarda aslahı yapmak dışında bir şey Allah için vacip görülemez. Buna göre vücubiyetin illeti, teklifin bulunduğu konuda kişi için lütuftur.⁴¹

Basra Mu'tezilesine göre dini konularda aslahın anlamı, Allah'ın mükellefi, görevlerini yapmasını sağlayacak şekilde yönlendirmesidir.⁴² Buna göre dini konularda Allah'a vacip olan şey, mükellefe lütufta bulunmaktadır. Ancak bu lütuftur, insanların özgür iradelerini etkilememelidir. Daha açık bir ifadeyle, Allah, hem dini konularda insanlar için aslah olanı yapmalı, hem de bunu insanların irade ve tercih özgürlüklerine bir hanel getirmeyecek şekilde icra etmelidir. İşte bu konu Mu'tezilî düşüncenin temel problemlerinden birisidir. Ancak bizi doğrudan ilgilendirmediği için bu konuya değinilmeyecektir.

Basra Mu'tezilesinin teklifle sınırlı aslah anlayışının anlaşılması için Ebu Haşim'in verdiği örneğe bakmak yeterli olacaktır. Başta insanlara yemek daveti vermek zorunda olmadığı halde davette bulunan ve amacı insanların icabet etmesi olan biri, icabetin gerçekleşmesi için bir şeyler yapma bağlayıcılığına girmiştir. Bu aşamadan sonra kapısını açık tutmak, gelenleri nezaketle karşılamak ve ikramda bulunmakla mükelleftir.⁴³ Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ da başta âlemi ve insanları yaratmayabilirdi. Ancak insanları yarattıktan ve mükellef kıldıktan sonra, teklifle amaçlanan şeyin hâsıl olması için onları akıl, nübüvvet, şeriat gibi lütuflarla destekleme, sevap ya da cezaya istihkakı tahakkuk ettirme, çekilen elemlere bir bedel (*ivaz*) verme bağlayıcılığına girmiştir.⁴⁴ Kadı Abdülcebbar da yemek metaforunu, *Şerhu Usuli Hamse'*de dini konudaki aslahı tekit etmek üze-

38 İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, 2: 360.

39 Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 65.

40 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 35; Kırş., Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 288; Abdülcebbar, *el-Muğni*, XV, 70; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, thk. Emir Ali Mehna, Hasan Ali Faûr, 3. baskı (Beirut: Dârü'l Ma'rife, 1993), 1: 95.

41 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 30; Lütuft cildinin muhakkakının da ifade ettiği gibi, lütuft aslaha mukabil olarak kullanılmıştır. Zira Allah'ın fiilleri salah-aslaha değil, lütufta uygun olarak gerçekleşir. Bk. Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 22.

42 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 72.

43 İbn Metteveyh, *el-Mecmu'*, 1: 70.

44 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 54.

re, gaye bağlamında kullanılmaktadır. Buna göre amacı, arkadaşının yemek davetine icabet etmesi olan biri, şayet arkadaşının icabetinin ancak ona çocuğunu ya da daha önemli birini davette bulunmak üzere göndermekle mümkün olacağını anlarsa, bunları göndermesi vacip olur. Aksi halde yemek davetinde bulunan kişi kendi amacıyla çelişmiş olur.⁴⁵ Ebu Haşim'in ve sonrasında Kadı Abdülcebbar'ın verdiği örnekler, dini konularda Allah'a zorunluluk yüklemenin ahlaki gerekçelere dayandırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla Basra Mu'tezilesine göre vücubiyeti yükleyen insan değildir; bizatihi Allah kendi kendisini bir yükümlülük altına almıştır.

Basra Mu'tezilesi, her ne kadar aslahtan kastının lütuf olduğunu, Allah'ın lütufta bulunarak insanlara yardım ettiğini düşünüyorsa da, sonuçta onlar da lütfun vacip olduğunu kabul ederek Bağdat Mu'tezilesine yaklaşmaktadırlar. Dolayısıyla her iki Mu'tezilî ekolü, dini konudaki aslahı Allah'a zorunlu gördükleri için eşit bir konumda görebiliriz.⁴⁶ Bununla birlikte Basra Mu'tezilesi, Allah'ın, mutlak manadaki bir lütuf ile değil, rahmet ve ihsanı olarak tezahür eden bir lütufla yükümlü olduğunu düşünmektedir.⁴⁷

Basra Mu'tezilesinin teklifle ilişkili de olsa Allah'a vücubiyet yüklemesi, vücubiyet karşıtlarının eleştirilerine zemin hazırlamıştır. Bu eleştiriler, Basra Mu'tezilesinin Bağdat Mu'tezilesine yaptıkları eleştirilere benzerdir. Eleştirilerin daha çok Allah'ın kudretini sınırlandırma problemine dayandırıldığı söylenebilir. Bağdat Mu'tezilesinden olduğu halde aslahın vacipliğine karşı çıkanların başında Bişr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr gelmektedir. Nazzâm ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştiren Bişr, en iyiyi yaratmanın Allah için vacip olamayacağını, en iyi ve yararlı olanı (aslah) yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Çünkü onlara göre Allah'ın kadir olduğu en iyinin (aslah) bir sınırı olamaz. Sınırı olmayan bir şeyin vacip sayılması da düşünülemez. Zira ilahi kudret açısından daima faydalının daha faydalısı, iyinin daha iyisi bulunabilir.⁴⁹ Bişr ve onun gibi düşünenler, aslahın vücubiyetini reddettikleri için *ashâbü'l-lütuf* olarak anılmışlardır.⁵⁰ Onları *vücûb 'alel-*

45 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*, 521.

46 Nitekim Koloğlu'na göre Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında aslah konusunda yaşanan bu farklılık, Basra Mu'tezilesinin son dönemlerinde ortaya çıkan Hüseyniyye ekolü tarafından kapatılmış ve aslahın dini konular yanında dünyevi konularda da geçerli olduğuna dair bir düşünce oluşmuştur. Bkz., Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevi Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018): 7-27.

47 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 300.

48 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 520.

49 Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezilenin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/ 2, (2016): 343-360, 356.

50 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 191.

lah düşüncesine kaşı çıktıkları için Mu'tezile içinde Ehl-i Sünnete en yakın kesim olarak görebiliriz.⁵¹

Aslah konusundaki farklılaşma ilginç bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Aslah görüşünü mutlak anlamda savunanlar Bağdat Mu'tezilîleri olduğu halde, bunu en ciddi savunanlar Basra Mu'tezilesinden Nazzâm ve Allâf'tır. Yine Bağdat Mu'tezile'sinin savunduğu aslah düşüncesine en radikal muhalefeti yapan da bu ekolden olan Bısr'dır. Sonraki dönemde Basra Mu'tezilesinden olan İbnü'l-Melâhimî de aslah konusunda Bağdat Mu'tezile'sinin görüşünü benimsemiştir. İşte bu sonuç, Mu'tezilî düşüncesi Bağdat ve Basra ayırımı üzerinden okuyan klasik yaklaşımın her zaman doğru sonuçlar vermediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Dini konularda aslahı vacip görmek, Basra Mu'tezilesini meşakkatli bir teolojik çabaya sevk etmiştir. Çünkü onlar bu düşünceyle, her insanın yaşadığı hayatın ve sonuçta ulaştığı makamın teklif açısından en iyi olduğunu ikrar etmiş olmaktadır.⁵² Başka bir ifadeyle, insanların başına gelen ve sonuçta hak ettikleri şey, teklif bakımından onlar için en iyi olandır. Bu sonuç, onları çoğu detay olan pek çok konuyu tartışmaya sevk etmiştir. Bu tartışmalar, bazen tikel örnekler üzerinden yürütülmektedir.⁵³ Has-talıklar, iman ya da inkâr ederek ölen birine ek süre verilmesi, elemeler, elemelere verilen bedelin (*ivaz*) miktarı gibi konularda sonu gelmeyen ve neredeyse ittifakla sonuçlanmayan münakaşalar yapılmaktadır.⁵⁴ Bu münakaşalar, başta verilen bir hükmün örneklerle doğrulanmasından başka bir gayeye matuf görünmemektedir. Tikel örnekler sayısız çeşitlilikte örnekler çıkarınca her birinin durumuna uygun bir açıklama yapmak zorlaşmaktadır. Bazen de aslah ilkesi bu münakaşalarda tikel örneklerden ziyade, bu örneklerin tabii olduğu ilkeler ve koşullardan hareketle savunulmaktadır. Bu yöntemin anlaşılması için inkâr edeceği bilinen kişiye yapılan teklif ile ilgili soruya bakmakta yarar vardır. Soru şu şekildedir: İnkâr edeceği bilinen birine yapılan teklif kötü değil midir?

Kadı Abdülcebbar bu soruyu yanıtlamak üzere iyi ve kötü fiillerin biçimlerine değil, aldıkları hükme taalluk eden illetlere bakmak gerektiğine dikkat çeker. Kadı'nın referans aldığı hüküm şudur: "*Mü'mine yapılan teklif iyidir (hasen).*"⁵⁵ Mümine yapılan teklifi hasen saymaya imkân veren şartlar belirlenip, onun herkes için geçerli olduğu tespit edildiği za-

51 Bk., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 573.

52 Abdülcebbar, *el-Muğni*, 14: 52.

53 Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 296.

54 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIII, 81; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512; Heemskerck, *Suffering in The Mu'tazilite Theology*, (Brill-Leiden-Boston, 2000), 152.

55 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512.

man, problemin çözümüne yönelik teorik bazda bir aşama kaydedilmiş olacaktır. Kadı Abdülcebbar'a göre Allah'ın herhangi birine yaptığı teklif için üç koşul aranabilir: 1- Allah'ın mükellef tuttuğu kişiye güç vermesi, 2- onu iyi şeyler yapmaya motive etmesi ve 3- önündeki engelleri kaldırması gerekir. Bu şartlar hem mümin hem de kâfir için değişmeyen sabit şartlardır. Herkes eşit şartlarda teklife muhatap olduğu halde teklifin sonunda oluşan farklılık şöyle izah edilmektedir: "*Aralarındaki fark, mümin (koşulları değerlendirmiş), özgürlüğünü kendisi için en iyi olacak şekilde ve aklını kullanarak iman etmiştir. Kâfir, (koşulları değerlendirmemiş) özgürlüğünü kendisi için bedbahtlık yönünde kullanarak iyi olanı yapmamış ve iman etmemiştir. Buna göre Allah, her ikisine de ikramda bulunmuştur.*"⁵⁶ Kadı Abdülcebbar, bu örneğin vuzuha kavuşması için şöyle bir örnek daha vermektedir: Boğulmak üzere olan iki kişiden biri, uzatılan ipe tutunarak kurtulurken diğeri tutunmayarak boğulur. Veya açlıktan ölmek üzere olan iki kişiden biri getirilen yemeği yiyerek kurtulurken diğeri tersini yaparak helak olur.⁵⁷ Örneklerde de gösterildiği gibi ipi uzatanın veya yemeği temin eden kişinin yaptığı iyilik, herkes içindir. Ancak biri buna olumlu yanıt vererek kurtulmuş, diğeri de olumsuz yanıt vererek kendi sonunu hazırlamıştır. Tıpkı bunun gibi Allah, kâfire de mümine yaptığı gibi lütuf ve ikramda bulunmuş, ancak kâfir buna olumsuz yanıt vermiştir.⁵⁸

Kadı Abdülcebbar'da görüldüğü şekliyle aslahın koşullar bağlamında değerlendirilmesi, insanları objektif bir şekilde değerlendirmek için uygun bir yöntem olarak görülebilir. Fakat Basra Mu'tezilesinin vücubiyet düşüncesindeki ısrarı önemli bir problem olmaya devam etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Bağdat Mu'tezilesinin aslah gerekçesiyle, Basra Mu'tezilesinin de lütuf gerekçesiyle Allah'a vücubiyet yükleyen yaklaşımları, teolojik açıklamasını nasıl yaparlarsa yapsınlar, muhalifleri için önemli bir tenkit sebebi olmaya devam edecektir. Kaldı ki Bısr b. Mu'temir, Dirâr b. Amr ve Ehl-i Sünnetin bu yöndeki eleştirilerinin göz ardı edilir tarafı da bulunmamaktadır. Bununla birlikte, vücubiyet merkezli aslah savunusu, özellikle Basra Mu'tezilesinin bu yönde ortaya koyduğu kayda değer pek çok yaklaşımın da gölgede kalmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin aslah anlayışı, vücubiyet kaydında ısrar etmemek kaydıyla, teklifin anlaşılmasına katkı sunabilecek şekilde yorumlanabilir. Aslah teorisinin koşullar bağlamında bize nasıl bir çerçeve sunabileceğini görebilmek için bu konuya yakından bakmak gerekir.

56 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512.

57 Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 512; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, 100.

58 Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 232; Yahya bin Murtazâ, *Kalâid*, 101; Krş., İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 117; Eş'arî, *el-İbâne an usulî'd-diyâne* (Beyrut: Daru İbni Zeydün, ts.), 53; Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 523.

2. Aslah Teorisini Koşullar Bağlamında Anlamak

Kadı Abdülcebbar'ın yukarıda boğulmak üzere olan kişiye dair verdiği analogi esas alındığında, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin hangi yönüyle ele alınması gerektiğine dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Buna göre Allah, teklif bağlamında kimseye farklı ve özel bir muamele yapmamıştır. Herkes, Allah tarafından oluşturulan eşit koşullar çerçevesinde mükellef tutulur. Elbette eşit koşullar, herkesin aynı fiziksel ya da maddi imkânlar sahip olması anlamında görülemez. Herkes, sahip olduğu bireysel imkânlar dikkate alınarak muhatap alınır ve bunu değerlendirip değerlendirmedeği esasına göre hesaba çekilir.⁵⁹ Dolayısıyla bu kural bütün insanlara uygulandığı için bu yönüyle eşit bir muameleye tabi olurlar.⁶⁰

Koşulların aslah açısından anlaşılması için dünya ve din bakımından nasıl yorumlanabileceğine bakabiliriz.

Hiç şüphesiz insanın en temel gerçeği mükellef bir varlık olmasıdır. İnsan, akıl baliğ olduktan sonra bilgi, irade ve güç gibi yetenekler sayesinde sorumluluklar üstlenir. Allah'ın insandan beklediği en temel şey, sorumluluklarını teklifin beklentileri yönünde yerine getirmesidir. Bu durumda insanın Allah'tan iki şey bekleyebileceği düşünülebilir: 1. Teşriî koşullar, 2. Tekvînî koşullar.

2.1. Teşriî Koşullar

Teşriî koşullar, insanların Allah'ı bulmasına ve teklifi başarmasına yardımcı olan harici koşullardır. Nübüvvet, ilahi kitaplar, şariat gibi harici destekler teşriî koşulların somut örnekleridir ki bunların özünde vahiy bulunmaktadır. Vahiy bu anlamda, insanın içinde bulunduğu bilişsel yetersizliği ve bunun yol açtığı-açacağı problemleri aşmak için sunulan harici bir epistemolojik düzeyi ifade eder. Buna göre vahiy, insanın bilişsel yeteneklerini takviye ettiği gibi ancak o sayede aşılması mümkün olan problemlerin çözülebilmesini sağlayan tek bilgi kaynağıdır.

Bununla birlikte teklifin başarılmasına koşullanmış teşriî koşullar her zaman oluşmayabilir, insanların bundan mahrum kaldığı dönemler olabilir. Nitekim fetret dönemleri bunun örneğidir. Fetret dönemleri, insanların haklı beklentilerine fırsat verir.

Kur'an, insanların, peygamberlerin gönderilmemesi durumunda Allah'a karşı mazeret ileri süreceklerini beyan etmektedir.

59 el-Ali İmrân, 3/30; el-İbrahim, 14/51; el-İsrâ, 17/13.

60 el-Enbiyâ, 21/47.

“Eğer biz onları o Kur’an’dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık” derlerdi.”(el-Tâhâ, 20/134).

Dikkate değer husus şudur ki, Kur’an insanların bu türlü mazeretlerini makul bulmuş olacak ki peygamberlerin gelişini bu illete dayandırmaktadır.

“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”(el-Nisâ, 4/165).

“Kendi yaptıkları sebebiyle başlarına bir musibet gelip de, “Ey Rabbimiz! Bize bir Peygamber gönderseydin de âyetlerine uysaydık ve mü’minlerden olsaydık” diyecek olmasalardı, seni peygamber olarak göndermezdik.”(el-Kasas, 28/47).

Yine peygamberlerin gönderilmediği koşullarda insanların azap edilmeyeceklerini ifade eden ayet de⁶¹, bu kuralın pratik bir sonucu olarak görülebilir. O halde insanların birinci türden beklentileri, peygamber gönderilmekle karşılanmaktadır. Peygamberlerin gönderilmediği durumda insanlar bir azaba uğratılmamaktadırlar.

Buna göre Kur’an, teklifin başarılmasını sağlayan teşriî koşulları Allah’a bir zorunluluk olarak yüklememiştir. Ya da konumuz bağlamında söyleyecek olursak, her insanın vahiyle tanışmasını aslah olarak görmemiştir. Vahyin veya bir elçinin gelmediği koşullar da olabilir. Ancak Allah adaleti gereği her iki durumda da, insanı sahip olduğu imkânları değerlendirme çabasına göre muhatap almaktadır.⁶² Kur’an’ın yaklaşımında, vücubiyet olmadığı gibi, ilahi adaletin yadsındığını gösteren bir tutum da yoktur. Dolayısıyla Mu’tezile’nin yaptığı gibi adalet ilkesinden zorunlu olarak vücubiyet düşüncesi çıkarılamaz.

2.2. Tekvînî Koşullar

Tekvînî koşullar, insanların, Allah’ı bulma ve teklifi başarma amaçlarına uygun koşullar içinde yaşam sürmesi şeklinde anlaşılabilir. Tekvînî koşullar, 1- insanın yaratıcısını bulmaya yatkın bir fitri yapıda yaratılmasını, 2- yaşadığı tabiatın ondaki bu fitri eğilimi pekiştiren bir düzen içinde sergilenmiş olmasını ifade eder.

Teşriî koşullar bulunduğu halde, insan bunu anlayacak yetilere sahip değilse, o zaman teklifle amaçlanan şey hâsıl olmaz. İnsanın akıl, irade, güç, vicdan gibi yetileri, onu hem vahyin hazır olduğu koşullarda hem

61 el-İsrâ, 17/15.

62 el-Şuarâ, 26/208-209; el-Kasas, 28/58-59.

de vahiyden bihaber olduğu koşullarda Allah'ı bulmaya ve teklifin asgari beklentilerini karşılamaya yardımcı olur.⁶³ Akıl baliğ olmayan birinin sorumlu tutulmaması, insandaki fitri yeteneklerle teklif arasındaki doğrusal ilişkiyi gösterir. O halde Allah'ın insanla ilgili olarak sağlaması beklenen koşullar, onu teklifi başarmaya yetecek derecede bilişsel, duygusal ve fiziksel becerilerle donatmaktır.⁶⁴ Ancak Kur'an'da Allah'ın insana bu nitelikleri vermek zorunda olduğunu ifade eden bir ayet olmadığı gibi, bu niteliklere sahip olmadığı halde sorumlu tuttuğunu gösteren bir ifade de yoktur. Buna göre Kur'an, insanla ilgili olarak Allah'ı bir vücbiyet ile yükümlü tutmadığı gibi insanın Allah'ın lütuf, rahmet ve adalet gibi sıfatlarının tecellilerinden başka türlü bir muameleye tabi tutulacağını da kabul etmemektedir.⁶⁵ Buradan hareketle denebilir ki, insan kendisiyle ilgili olarak, ancak hiçbir akli ya da iradi melekeye sahip olmadığı halde sorumlu tutulduğunu görürse Allah'a mazeret beyan etme hakkına sahip olabilir. Oysa böyle bir durum Kur'an'ın Allah tasavvuruyla hiçbir şekilde örtüşmez.

İnsan, Allah'ı bulabilmeye ya da teklifi başarmaya yetecek donanımlara sahip olduğu halde bütün bu donanımlarını test edeceği tabii çevre ve koşullardan yoksun olabilir. Ancak bu ihtimal de bir faraziyeden öte bir anlam taşımaz. Zira insanlar, tabiatın taşıdığı düzen ve ihtişama bizzat şahitlik etmektedirler. Kâinat ve varlıklar âlemi, insanın yeteneklerini, ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilecek bir düzen ve tasarıma sahiptir. Daha açık bir ifadeyle kâinat, insanın fiziksel ihtiyaçlarından bilişsel ve manevi ihtiyaçlarına kadar donanımlarını geliştirmesine engel teşkil edecek bir ontik yapıda değildir. Bunun için Kur'an'ın ilgili ayetlerine bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Kur'an'da dünya, insanların fiziksel ihtiyaçlarını gidermeleri için uygun bir yer olarak tasvir edilmiştir.

“(O öyle lütfkâr) Allah'tır ki, gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkardı; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize verdi; nehirleri de sizin (yararlanmanız) için akıttı.”(el-İbrahim 14/32; el-Nahl 16/14, 81; el-İsrâ 17/70).

Aşağıdaki ayette dünyanın insanın bilişsel arayış ve ihtiyaçlarına münasip bir yer olduğu ifade edilmektedir.

“O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.”(el-Câsiye 45/13).

63 el-Beled, 90/8.

64 el-İnsân, 76/3.

65 el-Enfâl, 8/31; el-İsrâ, 17/66; el-Hac, 22/65; el-Rûm, 30/46; el-Zümer, 39/53; el-Mü'min, 40/61.

Kâinatın insanın manevi arayışına ve Allah'ı bulmasına imkân verecek işaretlerle donatıldığını göstermesi bakımından aşağıdaki ayetler dikkat çekicidir.

“Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten indirmiş olduğu rızıkta (yağmurda) ve ölümünden sonra yeri onunla diriltmesinde, rüzgârları değişik yönlerden estirmesinde, aklını kullanan toplum için dersler vardır.”(el-Câsiye 45/5).

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”(el-Ali İmrân 3/191).

Görüldüğü gibi insan ile kâinat arasında karşılıklı bir uyum söz konusudur. İnsanın tabii yetenekleri, vahyin sunduğu harici epistemolojik çerçeve ve kâinatın mahiyeti ve işleyişi arasında birbirini açan ve anlamlı kılan bir ilişki vardır. Sonuçta hepsini, Allah'ın varlık âlemine düştüğü dipnotlar olarak görmek mümkündür.

Tekvîni koşullar bağlamında insanın Allah'a karşı mazeret beyan etmesine fırsat verecek şey, insanın, fitri yeteneğine kapalı bir tabiat ortamına mahkûm olmasıdır. Oysa yukarıdaki ayetlerde görüldüğü üzere, insanın tabiatla kurduğu her ilişki, onun ahlaki çıkarımlarda bulunmasına ve mükellefiyetlerini anlamasına kolaylık sağlayacak pozitif ortam oluşturmaktadır. İnsan fitratı, kâinat ve vahiy ya da yukarıdaki kavramsallaştırmadan hareketle söyleyecek olursak teşriî koşullar ve tekvîni/tabii koşullar insanın teklifi başarmasına yardım etmek üzere programlanmıştır. Ancak Allah Teâlâ, insanı bu yetenekle donatmak zorunda değildir. Nitekim yukarıda örnekleri verildiği üzere bu vasıfların birinden mahrum olan insanlar da bulunmaktadır. Ancak bu durumda ilahi adalet, böyle birini, mahrum bıraktığı hususla ilgili sorumlu tutmayarak tecelli eder. Akıl yetisinden mahrum birinden akli bir çaba, şeriaten bihaber birisinden şer'î mükellefiyet beklenmemektedir. Merkezde, teklife muhatap olan bir varlık olan insan ve onun sahip olduğu koşullar bulunmaktadır.

O halde aslah bağlamında Allah'tan beklenebilecek şey, teşriî ve tekvîni koşulları insanın teklifi başarmasına yardımcı olacak tarzda dizayn etmesidir. Daha açık bir ifadeyle insanı içten ve dıştan saran bütün unsurları, onun imtihanında olduğu gerçeğini dikkate alarak oluşturmuş olmasıdır.

Sonuç olarak; Bağdat Mu'tezilesinin, bu dünya Allah'ın yarattığı en iyi dünyadır ve Allah buna mecburdur anlayışına; Basra Mu'tezilesinin, herkesin teklifi onun için en iyi olandır ve Allah buna mecburdur anlayışına karşı şunu söyleyebiliriz: bu dünya, teklif/imtihan koşulları düşünülerek

hazırlanmış bir dünyadır ve Allah herhangi bir şekilde vucubiyet altına alınamaz.

SONUÇ

Mu'tezile aslah teorisini, adalet ilkesine dayandırmıştır. Adalet ilkesine göre Allah'ın bütün fiilleri iyidir ve O, kendisi için vacip olan bir şeyi yapmaktan geri durmaz. Allah'ın fiilleri, insana taalluk ettiğinde salah ve aslah olarak karşılık bulur. Mu'tezile'ye göre bütün fiilleri iyi olan Allah'ın insan için yararlı olduğunu bildiği bir şeyi ondan esirgemesi düşünülemez. Bu nedenle aslahı yapmak Allah için vaciptir. Mu'tezile ekolleri, vucubiyetin kapsamı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bağdat Mu'tezilesi hem dini hem de dünyevi konularda vucubiyeti zorunlu görürken, Basra Mu'tezilesi sadece dini konularda vucubiyeti savunmuştur. Basra Mu'tezilesi, Bağdat Mu'tezilesinin vucubiyeti bütün alanlara teşmil etmesini eleştirmiştir. Eleştirilerde genellikle *istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib* yöntemi kullanılmıştır. Ancak Basra Mu'tezilesi de, *vucûb 'alellah* düşüncesini reddeden Mu'tezilîler tarafından, teklif konusunda vucubiyete kail oldukları için eleştirilmiştir. Bişr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr gibi şahsiyetlerin yaptıkları eleştiriler, onların bu konuda, vucubiyet düşüncesini reddeden Ehl-i Sünnete yakın durduklarını göstermektedir.

Basra Mu'tezilesinin teklifle sınırlandırdıkları aslah anlayışının kavramsal karşılığı lütuftur. Onlara göre Allah insanlara dini konularda lütufta bulunur. İnsanlar için lütfun olduğu fiiller yaratmak Allah için vucubiyet arz eder. Basra Mu'tezilesinin insanı merkeze alması, Kur'an'ın konuya yaklaşımı esas alındığında isabet kesb etmekle birlikte, vucubiyet düşüncesinde ısrar etmeleri, aslah anlayışlarını, sonu gelmeyen ve çoğu ihtilafı biten tikel örnekler üzerinden ispatlamaya çalışmaları tartışmalara zemin hazırlamıştır. Nitekim Basra Mu'tezilesi, Allah'a bir şeyi vacip sayma düşüncesine makul bir dini açıklama yapamamıştır.

Çalışmada Basra Mu'tezilesinin insanı merkeze alarak giriştiği çabanın, vucubiyet düşüncesi hariç tutulmak kaydıyla, prensip olarak devam ettirilmesi gerektiği inancı paylaşılmıştır. Bununla birlikte, insanı merkeze alan bu düşüncenin, "koşullar" bağlamında ele alınmasının Kur'an'ın bu yöndeki beyanlarıyla daha çok örtüşeceği düşüncesine varılmıştır. Bu düşünceye göre vahyin sunduğu teşriî koşullar ve insan fitratının ve tabiatın sağladığı tekvînî koşullar, insanın teklifi başarması için birer motiv oluşturacak şekilde programlanmıştır. İnsanın teklif bağlamında beklentisi, Allah'ın adalet ve lütf sıfatlarının gereği olarak karşılanmıştır. Allah, herkesi sahip olduğu yetiler çerçevesinde sorumlu tutmaktadır; dolayısıyla O'na hiçbir konuda vucubiyet yüklenemez.

KAYNAKÇA

- ABDÜLCEBBAR, Kadı. *el-Muğnî fî ebvâbi-t-tevhîd ve'l- adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha, Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiye, 2012.
- Kadı. *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kadı. *“el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, Resâil fî't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ammare. Dârü'ş-Şürûk. 2. Baskı. Kahire: 1988.
- ALPER, Hülya, “Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?”. *Kelâm Araştırmaları*. 11/1 (2013): 17-36.
- ARSLAN, Hulusi. “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016): 343-360, 356.
- CÂRULLAH, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- CÜVEYNÎ, *Kitâbu'l-İrşâd*. Thk. Muhammed Yusuf- Abdu'l-Mun'im Abdulhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- ÇELEBİ, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- DUĞAYM, Semih. *Felsefetü'l-kuder fî fikri'l-Mu'tezile*, 3.Baskı. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- EBÛ RÎDE, Abdu'l-Hadî. *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim bin Seyyâr en-Nazzâm*. 2.baskı. Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989.
- EMİN, Ahmed. *Düha'l-İslâm*, 7.baskı. 3.Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 2001.
- EŞARÎ, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Thk. Helmut Ritter. Beyrut: 2005.
- el-İbâne an usuli'd-diyâne*, Beyrut: Daru İbni Zeydün, ts.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed Ya'kûb. *Kâmûsü'l-Muhît*. 8.baskı. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 2005.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Thk. İ. Agâh Çubukçu-Hüseyn Atay. Ankara: Nur Matbaası,1962.
- GİRİTLİ, Sırrı Paşa. *Şerhü'l-akâid tercümesi*, Rusçuk: 1292.
- HAYYÂT, Abdurrahîm bin. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr*. thk. Dr.Nîberg. 2.Baskı. Beyrut: Dârü'l-Arabiyyeli'l-Küttâb, 1993.
- HEEMSKERK, Margaretha T. *Suffering in The Mu'tazilite Theology*. Brill-Leiden-Boston: 2000.
- İBN HALDUN, Abdurrahman, *Lübâbü'l-muhassal fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemal. *Kitabü'l-Müsâmere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İBN METTEVEYH. *el-Mecmû fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. nşr. J.J. Houben. Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1963.
- İBN MANZUR, Ebü'l-Fadl. *Lisanü'l-arab*. 36.Cilt. Kahire: Darü'l Mearif.
- İLHAN, Avni. “Aslah”. 3. Cilt İstanbul: TDV yayınları.
- KAYA, Cüneyt. “Gazzalî ve Âlemin Mükemmelliği: *Leyse fî'l-İmkân*’ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine”, 900. Vefat Yılında İmam Gazali. (7-9 Ekim 2011 İstanbul, İstanbul, 2012).

- KOLOĞLU, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslami İlimler Dergisi*, 12/2 (Güz-2017): 43-80, 66.
- "Mu'tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevi Aslah Konusuna Yaklaşımı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39 (2018): 7-27.
- MURTAZÂ, Yahya bin. *Kitabü'l-Kalâid fî Tashihi'l-Akâid*, thk. A. Nasrî Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1985.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn. *Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Hasan Ahmed, Bed-erşin. 1986.
- Tabsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- ORMSBY, Eric Lee. *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- SÂBÛNÎ, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu. 8.Baskı. Ankara: DİB Yay, 2005.
- YUSUF, Hanim İbrahim. *Aslü'l-adl inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1993.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza Hüseyin. *Tâcü'l-Ârûs*. thk. Mustafa Hicâzî. Cilt.6. Kuveyt: Tûrâsü'l-Arabî, 1987.

