T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ASLAH KAVRAMI VE MÂTÜRÎDÎ BAKIŞ AÇISINDAN ELEŞTİRİSİ (İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBÜ'L MUÎN EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatıma Zehra ERDOĞAN

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğrt. Üyesi Ayşe Betül TEKİN

Aralık-2018

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ASLAH KAVRAMI VE MÂTÜRÎDÎ BAKIŞ AÇISINDAN ELEŞTİRİSİ
(İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatıma Zehra ERDOĞAN (157213021)

Enstitü Ana Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 28/12/18 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı *(Danışman)*	Dr.Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof.Dr. Orhan Şener KOLOĞLU	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç.Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU	☒ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Aslah Kavramı ve Mâtürîdî Bakış Açısından Eleştirisi (İmam Mâtürîdî ve Ebü'l Muîn en-Nesefî Örneği)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 110 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 17 / 12 / 2018 tarihinde aşağıda ismi yazılı öğretim görevlisi tarafından şahsıma iletilen Turnitin intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 13'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI	:Fatıma Zehra Erdoğan
Öğrenci Numarası	:157213021
Ana Bilim Dalı	:Temel İslam Bilimleri
Programı	:Tezli Yüksek Lisans
Türü	: ( ) Proje (X) Yüksek Lisans Tezi ( ) Doktora Tezi

Taramayı Yapan

Dr.Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

Danışman

Dr.Öğr. Üyesi Ayşe Betül TEKİN

ÖNSÖZ

Allah'ın âdil-i mutlak olduğunda Müslümanlar arasında ittifak olduğu malumdur. Bununla birlikte ilâhî fiiller ve insanın bu yüce kudret karşısındaki konumu tarih boyunca sorgulanmıştır. Âlemin mükemmelliği ya da düzensizliği tartışmaları bu kabilde işlenmektedir. Öte yandan hakîm ve rahîm olduğu bilinen Rabbin, kullarına kötü muamelede bulunmayacağı da aşikârdır. Bütün bu zikredilenler bir araya geldiğinde âlemde kötü ve kötülüğün olmaması gerekmektedir. Kötülüğün varlığının Tanrı'nın yokluğunu gerektireceği varsayımı günümüzde güncelliğini korumaya devam etmektedir. İşte tüm bu sorunların kendisinde buluştuğu kavram aslahtır. Zira aslah Allah'ın âdil olduğunun, kullarına zulmetmeyeceğinin, dahası yaptığı fiillerin tamamının kullar hakkında iyi ve faydalı olana tekâbül ettiğinin izahıdır.

Bir giriş, iki ana bölüm ve bir sonuç kısmından müteşekkil bu çalışma aslah fikrinin Mâtürîdî ve Nesefî üzerinden tenkitlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kaynakları ve literatür değerlendirmesi açıklanmıştır. Bir fikri eleştirebilmek, onun künhüne vâkıf olmayı gerektirir. Dolayısıyla tezin birinci bölümü Mu'tezile'nin aslahı nasıl anlayıp yorumladığına ayrılmıştır. Aslah fikri özelinde ittifak olmamakla birlikte Allah'ın kullarına yönelik bazı fiilleri yerine getirmesi vâcib görülmüştür. Bu bağlamda ikinci bölümde zikredilen eleştirilerin çoğunluğunun vâcib kavramı ile alakası üzerinde durulmuştur. Nihâî olarak çalışma neticesinde edindiğimiz mâlûmat özet bir şekilde sonuç bölümünde zikredilmiştir.

Elbette bu çalışma sadece yazarının gayretlerinden ibaret değildir. Bu meyanda hayatımın çok zor bir döneminde bana yardım eli uzatan, çalışmaya başladığımız ilk andan tezimi teslim edeceğim ana kadar da tevfik ve önerileriyle bana destek olan kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Tekin Hocama müteşekkirim. Ayrıca resmî hiçbir yükümlülüğü bulunmadığı halde, değerli vaktini ayırıp tüm sorularıma ziyadesiyle cevaplar veren ve yazılarımı okuyarak eleştirileriyle beni geliştiren Arş. Gör. Muhammet Ali Koca Hocama teşekkürü bir borç bilirim. Yine resmî hiçbir yükümlülüğü bulunmadığı halde, çok kıymetli vaktini bana ve bu çalışmaya ayıran, sorularımla mesafeleri yakın ettiğim, kendisine lâyık olmayı ümîd ettiğim Hocam Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na minnettârım. Ve yine resmî yükümlülüğü bulunmadığı halde çalışmamın kaynak kitaplarından birisini okumam hususunda yardımcı olan, bugün Kelâm alanında isem güzel örnekliği sayesinde bunu kendisine borçlu olduğum Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz Hocama çok teşekkür ederim. Jüri üyeliğimi kabul edip değerli

eleştirilerini benden esirgemeyen Doç. Dr. Hasan Gümüşoğlu'na da ayrıca teşekkür ederim.

Bununla birlikte ismini tek tek sayamadığım ama kendilerinin kast ettiğimi anlayacaklarını düşündüğüm kıymetli dostlarıma da yardımları için teşekkür ediyorum. Her zaman olduğu gibi bu süreçtede yanımda olan, desteklerini esirgemeyen âileme müteşekkirim.

Hiçbir teşekkürün karşılığı olamayacak fedakârlıklarda bulunan, desteğini her dâim üzerimde hissettiğim, varlığıyla güç bulduğum, ve iki cihanda kendisiyle bahtiyâr olmayı umduğum eşime en kalbî şükranlarımı sunuyorum.

Ve Nihâî Hamd, Ahmedimi bahşeden, sonsuz lutuf ve kerem sahibi, adâletinde şek olmayan Rabbime…

Fatıma Zehra Erdoğan

ARALIK / 2018

YALOVA

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ i

ÖNSÖZ ii

İÇİNDEKİLER iv

KISALTMALAR LİSTESİ vi

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti vii

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary viii

GİRİŞ 1

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı 3

2. Çalışmanın Yöntemi, Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi 4

1.BÖLÜM 9

ASLAH KAVRAMI VE MU'TEZİLE'DE ASLAH 9

1.Giriş 11

2. Aslah Kavramı 12

2.1. Aslah ve Fiil İlişkisi 13

2.2. Aslah ve Hüsün-Kubuh İlişkisi 17

2.3. Aslah ve Lutuf İlişkisi 18

3. Mu'tezile Mezhebinde Aslah 20

3.1. Ashâbü'l-Aslah: Nazzâm Örneği 20

3.2. Ashâbü'l-Aslahın Eleştirisi: Behşemiyye Örneği 25

3.3. Ashâbü'l- Lutuf: Bişr Örneği 33

2.BÖLÜM **39**

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBÜ'L MUÎN en- NESEFÎ'DE ASLAH ELEŞTİRİSİ..... **39**

1. Giriş **41**

2. Aslah Düşüncesininin Temellerine Yönelik Eleştiriler **49**

2.1. Şâhidin Gâibe Kıyasında Düşülen Hata **49**

2.2. Ulûhiyetin Vücûbiyet Kabul Etmemesi **53**

3. Aslah'ın Hikmet Kavramı Üzerinden Eleştirisi **55**

4. Mutlak İrade Ve Kudretin Sınırlandırılması **60**

5. Aslah Düşüncesinin Sonuçlarının Geçersizliği **66**

5.1. Âlemdeki Küfrün Aslah İle Çelişmesi **66**

5.2. Aslah Düşüncesinin Lutfu Ortadan Kaldırması **75**

5.3. İvaz Teorisinin Yetersizliği **85**

SONUÇ **89**

KAYNAKÇA **94**

ÖZGEÇMİŞ **100**

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf : Aynı müellif

a.g.e : Adı geçen eser

b. : Bin, ibn

b.s : Basım

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

krş. : Karşılaştırınız

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

s.a.s : Sallallâhu aleyhi ve sellem

thk. : Tahkik eden

t.y : Tarih yok

v. : Vefat Tarihi

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Aslah Kavramı ve Mâtürîdî Bakış Açısından Eleştirisi (İmam Mâtürîdî ve Ebü'l Muîn en-Nesefî Örneği)

Tezin Yazarı: Fatıma Zehra Erdoğan **Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Betül Tekin

Kabul Tarihi: 28.12.2018 **Sayfa Sayısı:** xiii (ön kısım) + 100 (tez)

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri **Bilim Dalı:** Temel İslam Bilimleri

Bu çalışma Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî üzerinden aslah teorisinin nasıl eleştirildiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Aslah eleştirilerinin odak noktası zorunluluk anlamına gelen vâcib kavramıdır. Zira Mu'tezile'nin kâhir ekseri kullarına yönelik bazı fiillerde bulunmayı Allah'a vâcib görmüştür. Bu görüşlerinin temel gerekçeleri ise Allah'ın âdil ve hakîm olmasıdır. Mu'tezile Allah'ın adaletli olmasını, kötü fiil işlemeyeceği, yaptıklarının ancak hasen olduğu ve üzerine düşen vâcibi ihlâl etmeyeceği şeklinde açıklamıştır. Vücûb 'alellah şeklinde terimleşen bu ilkeye göre aslah Allah'ın vermesi gerektiği şeylerden biridir. Ancak Mu'tezile içerisinde aslah hakkında ittifak yoktur. Bağdat Mu'tezilesi din ve dünya ile alakalı meselelerin tamamında aslaha riâyeti Allah'a vâcib görmüştür. Basra Mu'tezilesi ise Allah'ın teklifin yeterli olacağı miktarda lutfu vermesini dinde aslah şeklinde tanımlamıştır. Ashâbü'l-lutuf ise aslah ya da lutfu vermeyi Allah'a vâcib görmemiştir. Dolayısıyla aslah fikrini Mu'tezile'nin tamamına atfetmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın fiillerinde zorunlu olması, ihtiyar ve irade sahibi bir ilah fikri ile çelişir. Hâlbuki ulûhiyet vücûbiyet kabul etmez. Zira üzerine vâcib olan bir şeyi yerine getiren kimse, vazifesini yerine getirmiş olur ve yaptığı fiil lutuf olmaz. Dolayısıyla aslah yada lutfu vermek Allah'a vâcib olduğunda O'nun lutufkârlığından bahsedilemez. Öte yandan, Allah üzerine düşen vâcibi yerine getirdiğinde borcunu ödeyen kimsenin teşekkürü hak etmemesi gibi şükrü hak etmez. Vâcibi terk eden kimse ise yergiyi hak eder. Allah hakkında böyle bir nitelendirmede bulunmak muhaldir. Allahın fiillerinde vücûbiyet bulunduğunu iddia eden Mu'tezile şâhit âlemde geçerli olan bir hükmü gâibe uygulayarak hataya düşmüştür. Zikredilen nedenlerin yanı sıra âlemde var olan küfür ve günahların dinde aslahın yapılmadığına delil olduğunu iddia eden İmam Mâtürîdî ve Nesefî, özelde aslah kavramı olmak üzere Mu'tezile'nin benimsediği vücûb 'alellah görüşünü farklı vecihlerle eleştirilere tâbi tutmuştur.

Tezimizin ilk bölümünde öncelikle aslah kavramının hüsün-kubuh ve lutuf kavramlarıyla ilişkisi değerlendirilmiş, daha sonra Mu'tezile mezhebi içerisinde aslah kavramına yönelik zikri geçen üç farklı perspektife yer verilmiştir. İkinci bölümde ise aslah teorisinin kendi içindeki çelişkilere işaret edilerek Mâtürîdî ve Nesefî'nin eleştirileri tasvirî bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Nesefî, Mu'tezile, Aslah, Lutuf

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: The Consept of Aslah and Its Critique from Maturidi Perspective (The Cace of Imam Maturidi and Abu al-Muin al-Nasafi)

Thesis Author: Fatıma Zehra Erdoğan **Advisor:** Asst.Prof. Ayşe Betül Tekin

Date of Acceptance: 28.12.2018 **Total Number of Pages:** xiii (pre text) + 100 (thesis)

Department: Basic Islamic Sciences **Field of Study:** Basic Islamıc Sciences

This study aims to reveal how the aslah theory is criticized by Abû Mansûr al-Mâturîdî and Abu al-Mu'în al-Nasafî. The core of the aslah criticism is the concept of "wajib" which means obligatory since the vast majority of the Mu'tazila considers some actions regarding his servants to be obligatory for God. The main reason underlying their thoughts is that God is fair and supreme. Mu'tazila explained the God's being fair in a way that He will not commit any evil action, what he does is only good and he will not infringe what is obligatory for him. Aslah is one of the things that God must observe according to this principle which is conceptualized as "al-wujûb 'alâ Allah". Be that as it may, there is no agreement in Mu'tazila in terms of aslah. The Baghdad Mu'tazila deemed the consideration to aslah in all of the issues about religion and the world as obligatory for God. On the other hand, the Basran- Mu'tazila identified aslah concept with regard to religion as the God's blessing to the extent that offer is enough. But Ashâb al-lutuf did not consider giving aslah or blessing as obligatory for Allah. Therefore, we believe that it is not accurate to attribute the idea of aslah to the whole of Mu'tazila.

According to Ahl al-Sunnah, God's being obliged in his actions contradicts with the idea of God who has volition and freewill. However, divinity does not accept obligation since a person who performed what is obligatory for him would be fulfilling his duty and his actions would not be estimated as blessing. Therefore, if giving aslah or blessings is obligatory to God, we cannot mention his graciousness. On the other hand, when God fulfills what is obligatory to him, he does not deserve to be praised like a person who is paying his/her debt does not deserve a thank-you. Those who abandon obligatory acts deserve condemnation. It is impossible to attribute such a feature to God. Mu'tazila claiming that there is obligation in the actions of God was mistaken by implementing a judgment which is valid for material world to the immaterial world. Along with the mentioned reasons, Imam al-Mâturîdî and al-Nasafî, claiming that curses and sins existing in the world are the evidence for the fact that there is not aslah in the religion, criticized the idea of al-wujûb'alâ Allah, especially the concept of aslah, adopted by Mu'tazila from different aspects
In the first chapter of our thesis, firstly, the relation of aslah concept with the notions of husn-qubh and blessing was evaluated, then three different points of view were mentioned regarding the aslah concept in the Mu'tazila sect. In the second chapter, critiques of al- Mâturîdî and al- Nasafî were dealt with in a descriptive way by addressing the contradictions within the theory of aslah.

Keywords: Mâturîdî, Nasafî, Mu'tazila, aslah, lutuf

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Tarihî seyri dikkate aldığımızda kelâm ilminin müessisleri olan Mu‘tezile erken dönemlerden itibaren âlemin yaratılması, var olan bu âlemin mükemmelliği, Allah'ın zâtı ve sıfatları, O'nun âlemle ilişkisini mümkün kılan fiilleri ile insan fiilleri üzerinden kader meselesi hakkında fikirler geliştirmiştir. Fikirlerin temelinde Allah'ın fiillerinin nasıl meydana geldiği ve kulların fiillerinin mutlak irade karşısındaki konumunun sorgulanması olduğu söylenebilir. Zamanla birleşerek sistematik bir yapı arz eden bu fikirler belli başlı öncüllere dayanmakta ve her bir fikir diğeri ile irtibatlı bir şekilde ele alınmaktadır.

Çalışmanın konusunu teşkil eden *aslah* teorisinin de kelâm sistemi içerisindeki birçok mesele ile irtibatlı olduğu bilinmelidir. Bu meyanda *Allah'ın kulu için en uygun olanı yaratmasının vücûbiyetini* ifade eden aslah fikrinin Allah-âlem ilişkisini adâlet bağlamında açıklama gayreti olduğu söylenebilir.

Bir fikri hakkıyla eleştirebilmek, onun ne olduğu ve olmadığı sorularının cevap bulmasıyla mümkün olabilir. Mu‘tezile mezhebinde aslah fikrinde görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Dolayısıyla tek düze bir aslah ilkesinden ve onun gerekliliklerinden bahsetmek uygun değildir. Bu nedenle çalışmada evvelâ Mu‘tezile'de aslahın neye tekâbül ettiği açıklanmış, mezhep içerisinde neş'et eden farklı görüşler ele alınmıştır.

Bağdat ekolüne mensup Mu‘tezilîler dini ve dünyevî aslahı vermeyi Allah'a vâcib görmüştür. Öte yandan Basra ekolü dini konularda aslahı vermeyi vâcib görmüş, lakin Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte bu aslah *din hususunda lutuf* hüviyetine bürünmüştür. Kâdî Abdülcebbâr sonrası büyük bir kırılma yaşayan Basra ekolü'nün ikinci bir kolu olan Hüseyniyye ekolü ise Bağdat ekolünün kabul ettiği mutlak aslah anlayışına dönüş yapmıştır. Bununla birlikte Bağdat ve Basra ekolleri Allah'ın bazı şeyleri yapmasını vâcib kabul etmiştir. Mezhep içerisinde aslah başta olmak üzere herhangi bir şeyi yapmanın Allah hakkında vâcib olamayacağını iddia eden bir grup daha bulunmaktadır. Ancak bu grubun üyelerinin daha sonra aslah fikrini kabul ettikleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Mu‘tezile'nin aslah fikri ile vücûb ‘alellah teorileri bu bağlamda şu soruları beraberinde getirmektedir: Allah ve fiilleri hakkında herhangi bir zorunluluktan bahsedilebilir mi? Allah ve fiilerinde vücûbiyetin varlığı ihtiyar ve irâdesi ile çelişmez mi? Allah zulme, yalan söylemeye ve aslahı terke kâdir midir? Allah'ın aslahı terki zulümle vasıflanmasını gerektirir mi? Aslah olanı yapmakla kayıtlanan Allah'ın lutufkârlığından bahsedilebilir mi?

Çalışma bu gibi sorular üzerinden aslah eleştirilerini göstermeyi amaçlamaktadır. Zira fâil-i muhtâr olduğunda ihtilâf bulunmayan Allah'a bir şeyi yapma zorunluluğu ifade eden bu düşünce ilâhî irade ve kudretin sınırlandırıldığı eleştirisini beraberinde getirmektedir. Bu noktada çalışmanın esas konusu olan Mâtürîdî ve Nesefî'nin aslah eleştirileri devreye girmektedir. Nitekim literatürde bu konuda önemli bir boşluk olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla çalışma, bu boşluğu doldurma amacı taşımaktadır.

2. Çalışmanın Yöntemi, Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

İmam Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin aslah eleştirilerini esas alarak hazırlanan bu çalışma her ne kadar spesifik bir konuya tekâbül etse de sistemleşmiş bir mezhebin fikri olması hasebiyle doktrindeki bağlantılı konularla birlikte ele alınmıştır. *Vücûb alellah* kavramı içerisinde yerini bulan bu düşünce Mu'tezile'nin adâlet ilkesinin bir uzantısıdır. Allah'ın âlemle ilişkisini açıklama gayreti olarak da görülebilecek olan aslah fikri tevhîd esasına bağlı olan Allah'ın sıfatları ve taallukları meselesi ile de yakın alakalıdır. Bir fikri eleştirmek evvela o kavramın tebellür ettiği ilmî tevârüsün de bilinme zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda dakîk ayrıntılarına muttalî olunamasa da konuyla ilişkisi bulunan kavram ve görüşler dikkatli bir şekilde okunup kritik edilmiştir.

Eleştirisi yapılan konu Mu'tezile mezhebinin görüşü olması hasebiyle, meseleyi ihâta edebilmek için mümkün olduğu kadarıyla mezhebin kendi eserlerinden ve temel kaynaklarından yararlanmaya gayret edilmiştir. Bu bağlamda mezhep içerisindeki önemi tartışmasız olan ve Mu'tezilî görüşlerin sayesinde bizlere ulaştığı Kâdî Abdülcebbâr'ın ansiklopedik eseri *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* isimli eserinden ziyadesiyle istifâde edildi. Zikredilen eserin mutavvel, her bir konunun ayrıntılı, detaylı ve birbiriyle bağlantılı oluşu meselenin künhüne vâkıf olmayı zor kılan sebeplerden yalnızca birkaçına tekâbül etmektedir. Buna binâen sistem ve mezhebi kavrama hususunda aynı müellifin *el-Muhtasâr fî usûli'd-dîn* isimli eserine başvuruldu. Mânkdîm Şeşdîv'e âit olduğu kanaati taşıdığımız *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* isimli eserde ihtilaf bulunmakla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhi'l-Usûli'l-hamse* ile ilişkisi, ve kendisine de nispet edilmesi bakımından *Ta'lik* kitabından da ziyadesiyle yararlanıldığını burada zikretmek gerekecektir. Özellikle konuyla ilgisi bağlamında Nazzâm'ın görüşlerini açıklama gayreti içerisinde olması hasebiyle, Ebü'l Hüseyin el-Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr'ı* da yararlanılan Mu'tezilî kaynaklar arasındadır.

Erken dönemde yazılmış olmasına rağmen, mezheplerin görüşlerini tarafsız bir şekilde aktarması açısından önemli bir kaynak teşkil eden Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eseri çalışmanın başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eseri ile Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* isimli eserleri de bu meyanda zikredilmeye değerdir. Bu eserlerde verilen bilgiler karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmış, aynı argümanı destekleyen bilgiler esas alınmıştır. Tezin amacını aşacağı için eserler arasındaki kelime ya da gramer farklılıklarına değinilmemiştir. Bununla birlikte nadiren de olsa yazarın konu hakkındaki uslubuna dikkat çekilmiş lakin bu hususta herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.

Çalışmanın esasını teşkil eden aslah eleştirilerinin asıl kaynakları da, elbette mezkûr iki âlimin eserleridir. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l Kur'ân* isimli eseri tezin kaynaklarının başında gelmektedir. 18 ciltlik mutavvel bir tefsir olan bu eser, yalnızca aslah eleştirileri bağlamında incelemeye konu olmamış, Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil yöntemini anlamak lakin konudan da kopmamak için özellikle aslahla alakası olan konular bağlamında araştırma ve incelemeye tâbî tutulmuştur. Buna göre Mâtürîdî'nin tefsirinde ismen zikrettiği Mu'tezilî âlimlerin Basra ekolünden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû İshak en-Nazzâm, Ebû Bekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî ve Bağdat ekolünden Bişr

b. Mu‘temir, Ebü’l Kâsım el- Kâbî, Ca’fer b. Harb olduğu görülmüştür. Bişr b. Ğıyas el-Merîsî ve Dırar b. Amr’da Mâtürîdî’nin ismen eleştiride bulunduğu erken dönem Mu‘tezilîleri olarak görülebilir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî tefsirinde Mu‘tezile’nin görüşlerine de yer vermiş, onların âyetleri nasıl anlayıp yorumladıklarını aktarmıştır. Bu gibi durumlarda Mu‘tezilî kaynaklara başvurulmuş, zikredilen görüşün Mu‘tezile tarafından ne şekilde aktarıldığı incelendikten sonra her iki yorumun tutarlılığı karşılaştırılmıştır. Ayrıca Bekir Topaloğlu Hoca önderliğinde eserin ciltleri tedrîcen Türkçe’ye çevrilmiştir. Bu bağlamda *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi* isimli eserin yayımlanan ciltleri temin edilmiştir. Böylelikle mezkûr eser, yapmış olduğumuz tercüme ile yorumların doğruluğunu teyid etmek imkânı sağlamıştır.

İmam Mâtürîdî’nin bir diğer önemli eseri olan *Kitâbü’t- Tevhîd* bu bağlamda çalışmanın temel kaynaklarındandır. Eser her ne kadar Mu‘tezile ve görüşlerini konu edinse de özellikle düalist akımlara karşı bir reddiye niteliğine bürünmesi hasebiyle aslah fikri *Te‘vîlât*’ta olduğu şekliyle yoğun işlenmemiştir. Ancak Mâtürîdî’nin kelâm sistemini aktarması bakımından oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Eserin Türkçe’ye kazandırılmış olması, arapça metinde bulunan muğlak ibâreleri anlamada bir rehber teşkil ettiği ve bütüncül bir okuma yapabilme imkânı sağladığı için ayrıca önemlidir. Bir diğer husus Mâtürîdî Te‘vîlât’da aslah fikrinin tamamını isim belirtmeksizin eleştirmiştir. Ancak Kitâbü’t Tevhîd’de aslah görüşlerini âlimler üzerinden eleştirmiştir. Dolayısıyla en azından bizim için Mâtürîdî’nin aslah eleştirilerini Mu‘tezile’nin hangi ekolüne yönelttiği, Mu‘tezile’yi bir bütün olarak mı değerlendirdiği sorusu ileride açıklanacağı üzere cevabını bulmuştur.

Mâtürîdî gelenek içerisinde en hacimli eser olarak bilinen ve *Kitâbü’t-Tevhîd*’e bir şerh mâhiyeti arz ettiği ifade edilen *Tebsıratü’l-Edille* kuşkusuz çalışmanın ikinci önemli kaynağını teşkil eder. Mâtürîdî kelâmı için gerek kadîm gerekse modern çalışmalara kaynaklık eden eserde Nesefî’nin sistematik tarzda ele aldığı konulardan bir tanesi de aslahtır. Nitekim O aslah bahsine 40 sayfa ayırmıştır. Lakin konuya sadece bu sayfalarda bahsetmekle yetinmemiş, yeri geldikçe okuyucuyu, meselenin bağlantılı olduğu konulara yönlendirmek suretiyle, siteminin bütüncül bir yapı arz ettiğini göstermiştir. Eleştirileri serdederken Mu‘tezile içerisinde aslah bahsi hakkında üç ayrı görüşün bulunduğunun farkında olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte O, eleştirilerini Mu‘tezile’nin geneline yapmakla birlikte, yer yer âlimlerin isimlerini zikrederek onlarla diyalektik bir tartışma içerisine girmiştir. Bir eleştiriyi temellendirmek, eleştiriye muhatap olan düşüncenin temellerini bilmekle mümkün olur. Bu bağlamda Nesefî’nin Tebsıra isimli kitabı, çalışmanın konusu olan aslah eleştirilerinin konular bağlamında sistemleştirilmesinde örneklik teşkil etmiştir.

Tebsıra’nın özeti mâhiyetinde olan *Temhîd* kitabı da çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda müellifin iki eseri arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. *Tebsıra* Nesefî’nin görüşlerini edinmede çalışmanın asıl kaynağını oluştururken, *Temhîd* daha çok yardımcı kaynak olarak kullanılmış, yeri geldiğinde atıf yapmak suretiyle iktifâ edilmiştir. Nesefî’nin nisbeten erken dönemde yazmış olduğu *Bahru’l-Kelâm* isimli eserinde aslah ile alakalı bir veri olmadığı gibi, alakalı olduğu konular hakkında da

doyurucu bilgiler bulunmamaktadır. Dolayısıyla mezkûr kitap müellifin telifleri arasında bulunsa da, muhtasar olması ve konuya katkı sağlamaması bakımından çalışmaya kaynak teşkil etmemiştir.

Çalışmanın salt bir tercüme faaliyeti olmaktan uzak tutulması için gayret sarf edildi. Bununla birlikte belli bir görüş zikredildiğinde, görüş sahibi mutlak surette dipnotta gösterildi. Çalışmaya konu olan âlimlerin eleştirileri, bütünlük arz edecek şekilde başlıklandırılarak yeri geldiğinde peş peşe yeri geldiğinde ise aynı pasajlarda verilerek karşılaştırma için gerekli zemin oluşturuldu. Bunu yaparken sadece iki âlimin görüşleri zikredilmekle yetinilmedi ve Mu'tezile'nin konuya hangi zâviyeden yaklaştığı hususu açıklanmaya gayret edildi.

Çalışma her ne kadar iki âlimin görüşleri etrafında şekillense de, Mâtürîdî geleneğin farklı kaynaklarında geçen aslah eleştirileri de incelenip, araştırıldı. Eleştirilerin ortak zeminde buluştuğu tespit edildi. En kapsamlı eleştirinin Nesefî'nin *Tebsıra*'sında olduğu görüldü. Bir diğer husus, çalışmanın konusu bir fikrin eleştirisi olduğu için, evvelâ muhalif görüşün düşüncesi takdim edildi. Bunu yaparken tekrara düşmemeye hassasiyetle gayret edildi. Ancak eleştirinin Mu'tezile'nin hangi argürmanını nakz ettiği meselesinin netleşmesi adına, çalışma içerisinde bazı yerlerde aynı düşünce yahut ilkenin zikredilmesine ihtiyaç hissedildi.

Çalışma mezkûr iki âlim özelinde aslah eleştirilerini ihtivâ etmesi hasebiyle Eş'arî Kelâmında aslah eleştirilerine değinilmedi. Ancak özellikle üzerinde ittifak edilen eleştirilerde Ehl-i sünnet terkibi kullanılarak Eş'arî görüşle Mâtürîdî görüşün aynı zeminde bulunduğuna vurgu yapıldı. Bu bağlamda Eş'arî Kelâmında Aslah eleştirisi'ne dâir çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu da hatırlatmakta fayda olduğunu belirtmeliyiz.

Öte yandan bir konu çalışılırken kaynak eserlere başvurmak kadar modern dönemde yapılan çalışmalardan haberdar olarak onlardan istifade etmek de önem arz eder. Bu bağlamda Dündar Akıcı tarafından hazırlanan *Kâdı Abdülcebbar'da Aslah Teorisi* isimli yüksek lisans tez çalışması bulunmaktadır. Tez, isminden de anlaşılacağı üzere Kâdî özelinde bir konu çalışmasını ihtivâ etmektedir. Dolayısıyla tezin amacı Kâdî'nin kelâm sisteminde aslahın neye tekâbül ettiğini ortaya koymaktır. Bu meyanda üç bölümden müteşekkil olan tezin birinci bölümünde aslahın kelâmî ekollerdeki farklı yorumlamaları da ele alınmıştır. Bunlardan bir tanesi olan Mâtürîdî yorum tezin asıl konusunu oluşturmaması sebebiyle Mâtürîdî ve Nesefî'nin görüşleri bu kısımda özetle dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmayı mevcut tezden ayıran en temel fark, bu iki âlimin aslah yorumunu aktarmaktan ziyâde, Mâtürîdî ve Nesefî'nin aslaha yönelttiği eleştirileri bütüncül ve sistematik bir yapıda takdim etmesidir.

Bu çalışmanın konusu aslah olmakla birlikte, aslah-lutuf irtibatı gereği islâm kelâmında ve özelde Mu'tezile'de lutuf kavramının neye tekâbül ettiğini anlamaya da ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda Mahsum Aytepe tarafından hazırlanan *Kâdî Abdülcebbâr'da Lutuf Teorisi* isimli doktora tezi çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Tez, lutuf problemini Kâdî özelinde ele alsa da kavramın terminolojik ve problematik çerçevesini belirleyerek konunun rahat ve özlü bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Tez içerisinde lutfu delillendirme ilkesi başlığında aslah ilkesine de yer verilmiştir. Tezin konusuna

sâdık kalınarak Mu‘tezile’nin aslah görüşlerine önem ve öncelik verilmiş, Mâtürîdîlerin eleştirileri Sâbûnî özelinde kısa bir biçimde aktarılmıştır.

Çalışmanın bir diğer önemli kaynağı ise Orhan Şener Koloğlu tarafından hazırlanan *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* isimli doktora tezidir. Tez, özellikle Basra ekolünün görüşlerini tafsilatlı bir şekilde aktarması bakımından, Mu‘tezile hakkında yapılan tüm çalışmalara bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte tez elbette Bağdat Mu‘tezilesi hakkında da mâlumat içermektedir. Kelâmın konularını bütüncül bir biçimde mezkûr iki âlim özelinde ele alan çalışmada lutuf ve aslah meselelerine de yer verilmiştir. Özellikle Behşemiyye ekolünün aslah eleştirilerinin anlaşılmasında mezkûr tez önemli katkılar sağlamıştır. Bütün bunların yanında mezhep özelinde yapılan bir tez olması hasebiyle bilinçli bir şekilde Ehl-i sünnetin görüş ve eleştirilerine tezde yer verilmemiştir.

Orhan Şener Koloğlu tarafından kaleme alınan bir diğer önemli çalışma “Mu‘tezile’nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı” isimli makalesidir. Makale son dönem Basra Ekolü Mu‘tezilîlerinin aslah anlayışında bir kırılma yaşadığını konu almaktadır. Bu meyanda Mu‘tezile kelâmı için önemli bir boşluğu doldurduğuna inanılan makalede zikredilen ihtilaflar dikkatle incelenmiş ve gerekli ölçüde istifade edilmiştir.

Hülya Alper tarafından hazırlanan “Mâtürîdî’nin Mu‘tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?” isimli makalesi, Mâtürîdî’nin *Te‘vîlât* bağlamındaki eleştirilerini mücmelen göstermesi bakımından önemlidir. Ancak çalışma bir makale olması hasebiyle eleştiriler öz ve özet bir biçimde aktarılmış Mu‘tezile’nin âyetleri nasıl anlayıp yorumladığına dair herhangi bir karşılaştırma imkânı sağlamamıştır. Bununla birlikte makalenin konu ve sınırlarını aştığı için Nesefî’nin eleştirilerine yer verilmemiştir. Son olarak yazar Mâtürîdî’nin din hususundaki aslah eleştirilerini Basra Mu‘tezilîlerine yönelttiği kanaatindedir. Hâlbuki biz Mâtürîdî’nin aslah eleştirilerini Bağdat ekolünün temsil ettiği mutlak aslah anlayışına yönelttiğini düşünmekteyiz. Zira O *Te‘vîlât*’a nispetle çok az bahsetmiş olsa da *Kitâbü’t Tevhîd*’inde aslah görüşünü Bağdat Ekolüne mensup iki âlim üzerinden eleştirmektedir. Tercihimize sebep teşkil eden bir diğer husus Basra Mu‘tezilîlerinin de mutlak aslahı eleştirdiğine yönelik mâlumâtımızdır. Dahası onlar bu eleştirilerinde zaman zaman Mâtürîdî ve Nesefî ile örtüşen ifade ve argümanlar kullanmaktadır. Her ne kadar aslah eleştirilerinde genel bir dil kullansa da iki ekol arasındaki ayrıma vâkıf olduğunu düşündüğümüz Mâtürîdî bu sebepler dolayısıyla kanaatimizce, eleştirilerini Bağdat Mu‘tezilesine yöneltmiştir.[1]

Metin Özdemir tarafından hazırlanan ve *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* ismiyle yayımlanan doktora tezi de bu meyanda zikredilmelidir. Tezin bir bölümünde metafizîki ve tabiî kötülük salah-aslah teorisi, elemler, ilâhî irade ve kudret açısından değerlendirilmiştir. Genel hatlarıyla İslâm düşünürlerinin kötülüğe dâir yorumlarının tartışıldığı tez Nesefî’nin görüşlerine de yer vermesi bakımından önemlidir.

---

[1] Bu hususta bizimle aynı düşünceyi paylaşan başka çalışmalar mevcuttur. Karşılaştırma için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş‘arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017, s. 278; Muhammed Eşref Aytaç, *İmam Mâtürîdî’nin Te‘vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Mu‘tezile’yi Tenkit Ettiği Âyetler*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek LisansTezi, 2015.

Sinan Öge tarafından kaleme alınan *İslâm Kelâmcılarında Lutuf Teorisi* isimli kitabı da yararlanılan kaynaklar arasındadır. Kitap lutfun islâm düşüncesindeki gelişim ve değişimini konu edinmiştir. Kavram aslah ile de ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda Nesefî'nin lutuf hakkındaki görüşlerine de yer verilmiştir. Dolayısıyla kitap lutfun genel çerçevesini çizmesi ve aslahla ilişkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Muhammed Eşref Aytaç tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Âyetler* isimli yüksek lisans tezi konuyla alakası bakımından incelenmiştir. Genel çerçevede Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye eleştirilerini *Te'vîlât* eksenli konu edinen tez, aslah bahsine özel bir konum ayırmıştır. Ancak bunu yaparken yazarın kendi ifadesiyle de belirttiği üzere Mâtürîdî'nin tespit ve eleştirileri yalnızca aktarmakla yetinilmiş, kelâmî tartışmalara değinilmemiştir. Aynı yazara âit "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile'yi Tenkit Metodu(Aslah Görüşü Bağlamında Bir Çalışma)" isimli makalesi de bu meyanda zikredilmelidir.

Murat Akın tarafından hazırlanan "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması" ve Fatma Pınar tarafından hazırlanan "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l Kur'ân İsimli Özelinde Bazı Kelâmî Problemlere Bakışı" isimli makaleler yapılan güncel çalışmalar arasında yerini almaktadır.

Robert Brunschving'in kaleme aldığı *Mu'tazılısme Et Optımum* isimli çalışması ise Hulusi Arslan tarafından "Mu'tezile ve Aslah" başlığıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. Makale her ne kadar 2002 yılında çevrilse de, aslının 1974 yılında yazılması sebebiyle erken sayılabilecek bir kaynak olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

1.BÖLÜM

ASLAH KAVRAMI VE MU‘TEZİLE’DE ASLAH

1.Giriş

Zıtlıklardan müteşekkil âlemi anlama, anlamlandırma ve zâtını merkeze almak suretiyle yorumlama çabası insanlık tarihinin müşterek gayretini ifade eder. Bu meyanda âlemin nasıl oluştuğu, birbiriyle bağlantılı bir şekilde sorulmaya zemin teşkil eden soruların başında gelmektedir. Âlemde meydana gelen kötülükler ve âlemin mükemmelliği meselesi ise güncelliğini halen koruyan iki probleme tekâbül eder.

Âlemde meydana gelen kötülüklerin Tanrı'nın kudreti ile ilişkisi erken dönemlerden itibaren düşünce dünyasında kendine yer edinmiştir.[2] Âlemin mükemmelliği meselesi de ilk çağ felsefesinden bu yana düşünce tarihinde önemli tartışma ve ayrışmalara sebebiyet vermiştir.[3] Bu bağlamda filozoflar meseleyi varlık özelinde ele alırken, Müslüman düşünürler konuyu Allah'ın sıfat ve fiilleri bağlamında tartışmıştır.[4]

Kul için en uygun ve en faydalı olanı yaratmayı Allah'a zorunlu kılan *aslah* fikri, bu bağlamda Mu'tezile'nin ilâhi sıfat ve fiilleri anlayış tarzının doğal bir sonucudur. Âlemde meydana gelen kötülükler ile Allah'ın varlığı arasındaki ilişkiyi izah etmek de bu anlayışın önemli bir basamağını teşkil eder. Allah'ın kötülüklerden nefyi için, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezile, kötülük ve ilahi kudret ilişkisini açıklama tarzında ihtilaf etmiştir. Bütün bunların yanı sıra, Allah'ın bir fiili yerine getirmesinin vâcib olması O'nun kudret ve iradesini sınırlandırmaya sebep teşkil etmez mi? sorusu aslah fikrinin en bâriz problemine tekâbül eder.

Ehl-i sünnet aslah fikrinin Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırlandırdığı hususunda ittifak etmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin (v.505/1111) "leyse fi'l imkân ebde'a min-mâ kân"[5] ifadesi de Mu'tezile'nin aslah fikri ile bağdaştırılmış, Gazzâlî bu sebeple kendi takipçileri tarafından dahî sert eleştirilere mâruz kalmış, dahası mezkûr düşüncesi sebebiyle tekfir edilmiştir.[6] Bu örnek aslah fikrinin Ehl-i sünnet âlimlerince tavizsiz bir şekilde kabul edilemeyeceğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan aslah fikri Leibniz'in(1716) *theodise* kavramında yankı bulmuş ve Batı felsefesinde de farklı anlayışlarda kendini izhar etmiştir.[7]

---

[2] Kant'ın kötülük düşüncesi özelinde ele alınan problemin, düşünce tarihinde uğradığı değişimler, ve beraberinde getirdiği sorunlar için bkz.: Metin Topuz, "Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c.6, s. 2, 2016, s. 245- 271.

[3] İbn Sîna özelinde işlenen problemin, tarih boyunca süregelen örnekleri için bkz.; Mehmet Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 12-51.

[4] Dündar Akıcı*, Kâdî Abdülcebbâr'da Aslah Teorisi,* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018, s. 16.

[5] "Vâr olandan daha iyisi imkân dahilinde değildir" anlamına gelen bu cümle âlemin mükemmelliğinin ispatı için söylenmiş olup, Allah'ın fiillerinde bir sınır olduğu yargısını taşıdığı gerekçesiyle aslah fikrine benzetilmiştir.

[6] Gazzâlî'nin mezkûr cümlesi üzerine İslâm düşüncesi tarihindeki tartışmaların yetkin ve özgün bir tarzda açıklaması için bkz.; Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamıc Thought The Dispute Over Al-Ghazâlî's "Best of All Possible Words"*, New Jersey: Princenton Unıversity Press 1984; a.mlf.; *İslâm Düşüncesinde İlâhi Adâlet (Teodise) Sorunu* (çev.: Metin Özdemir), Ankara: Kitâbiyât, 2001.

[7] Robert Bruncshving, "Mu'tezile ve Aslah" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (çev.: Hulusi Arslan), II/4, 2002 s. 235-249.

Bu çalışma aslah fikrinin İmam Mâtürîdî (v.333/944) ve Ebü'l Muîn en- Nesefî (v.508/1115) tarafından hangi nedenlerle eleştirildiğini konu edindiği için zikredilen özet bilgilendirme ile iktifâ edilecek ve Mu'tezile'nin aslah fikriyle neyi kastettiği sorusuna yanıt bulmaya çalışılacaktır.

2. Aslah Kavramı

Lugatte fesadın zıddı[8]nı ifade eden, "Kişi için iyi, faydalı, haz ve sevinç verici olmak" şeklinde tanımlanan salah kökünden türeyen *aslah* kavramı, terminolojide "kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey" anlamına gelir.[9] Fayda ise "lezzet ve sevinç sağlayan ya da ikisinden birine ulaştıran şey"[10] manasındadır. Tanımlamalardan anlaşılacağı üzere salah, aslah ve fayda kavramları birbiri ile yakın ilişki arz eder. Buna bağlı olarak kelâm literatüründe ve dolayısıyla tezde aslah ifadesi ile "en iyi ve en faydalı" anlamlarının kastedileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

Aslah fikri Mu'tezile'nin usûl-ü hamse[11]'sinin ikinci esası olarak kabul edilen ve adalet ilkesinin bir gereği olan *vücûb 'alellah*[12] fikrinin sonuçlarından biridir. Bununla birlikte aslahın ne olduğu ve Allah üzerine salahın mı yoksa aslahın mı vâcib olduğu hususu ihtilaflıdır.

Mu'tezile'nin aslah kavramını nasıl anlayıp yorumladıkları ve hangi hususta ihtilafa düştüklerine değinmeden önce aslah fikrini bağlantılı olduğu kavramlarla birlikte değerlendirmeye tâbi tutmak konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Bu bağlamda konuya giriş açısından ele alınması gereken hususlardan ilki *adl* kavramıdır. Nitekim Mu'tezile sistematiğinde, Allah'ın adaletli olduğu yargısı O'nun fiillerinin hepsinin iyi olduğu, kötülük işlemeyeceği ile kendisine vâcib olanı ihlal etmeyeceği öncüllerine dayanmaktadır.[13] Söz konusu öncüllerde yer alan hasen ve kabih fiil gibi terimlerle ne kastedildiğini bilmeden bu hususlarda yorum ve değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda öncelikle hasen veya kabih olmaya konu olan fiil kavramının ele alınması gerekmektedir.

---

8 İbn Manzûr, Ebü'l Fazl el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab,* Dârü'l-ma'ârif, s. 2479.

9 Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 30.

10 Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l Hasen el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl,* (Nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire, 1965, XIV, 34.

11 "Beş esas" manasına gelen bu terim Mu'tezile'nin inanç esaslarını oluşturmakta olup "tevhîd, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emr bi'l-ma'rûf ve'n nehy ani'l-münker" ilkelerinden oluşmaktadır. Nitekim Hayyât bir kimsenin Mu'tezile olabilmesi için bu beş esası kabul etmesi gerektiğini ifade eder. Bkz.: Ebü'l Hüseyin el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisar ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendi el-Mülhid* (nşr.: H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1993/1413, s. 126-127; Mânkdîm ise Kâdî'nin bu esaslara karşı çıkanların, durumlarına göre kâfir, fâsık ve hatalı olacağını söylediğini kaydeder. Krş.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk,* s. 125.

12 Mu'tezile'nin beş temel esası içinde yer alan adâlet ilkesi gereğince, Allah'ın yükümlü kıldığı insanlara ilişkin yapması gereken fiilleri ifade eder. Salih Sabri Yavuz, "Vücûb", *DİA*, 2013, c. XXXXIII, s.135-136.

13 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Nşr. A.Fuad el-Ehvânî), Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tıbâa ve'n-neşr, 1962, VI/I, 3; Kıvâmüddin Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-*Usûli'l-hamse (Şerhu'l-Usûli'l-hamse adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü vehbe, 1965, s. 133- 301.

2.1. Aslah ve Fiil İlişkisi

Fiil "kâdir olan kimsenin vücuda getirdiği şey"dir.[14] Bu tanımdaki şekliyle bir fiil varlığı üzerine zâid bir sıfatı olmayan ve varlığı üzerine zâid bir sıfatı olan şeklinde ikiye ayrılır[15]. Akabinde ise vâcib, kabih gibi ifadeler varlığı üzerine zâid sıfatı olan fillerin alt başlığı kılınır. Birinci kısım fiiller hasen yahut kabih şeklinde vasıflandırılamayan fiillerdir. Uyuyan yahut unutan kimsenin fiili bu tür fiillere örnek verilebilir.[16] İkinci kısım fiiller ise yine ikiye ayrılır: Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayanlar ve hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olanlar.

Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan fiiller, yapıldığında övgüyü hak ettirmeyen yapılmadığında da yergiyi gerektirmeyen fiillerdir. Bu tür fiillere mübah denilir.[17] Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olan fiiller ise ikiye ayrılır: Birincisi yapılmakla övgüyü gerektiren, ancak yapılmadığında yergiyi gerektirmeyen fiillerdir ki bunlara mendub fiiller denir; İkincisi ise yapıldığında övgüyü, yapılmadığında ise yergiyi gerektiren fiillerdir. Bu kısım *vâcib* fiillerdir.[18]

Hasen fiil ve tanımı terminolojide kabih ve vâcib kadar önemli bir yer teşkil etmemekle birlikte fiillerin tasnifi bağlamında üzerine zâid bir sıfat bulundurmasının ve bunların da zemmi hak edip etmemesine bağlı bir şekilde sınıflandırmaya tabi tutulmasının aslah fikrine önemli bir basamak teşkil ettiğini söylemek uygun düşecektir. Bu bağlamda hasen fiil "fâilin fiilini bilinçli olarak yapması karşılığında herhangi bir yönden zemmi hak etmeyecek şekilde gerçekleşen fiildir". Buna nefes almak örnek olarak gösterilebilir.[19]

Mu'tezile içerisinde Basra Ekolü[20] fiillerin belli şekillerde gerçekleştiğinde hasen yahut kabih olduğunu kabul etmekte, yani fillerin bazı vecihler sebebiyle ahlâki değer taşıdıklarını ifade etmektedir. Özellikle *vücûh* olarak adlandırılan ve fiilleri tanımlarken üzerinde ısrarla durulan bu 'yönler' ekolün hüsün-kubuh anlayışının sacayağını oluşturmaktadır. Aslah fikri ise bilindiği üzere ekollerin hüsün-kubuh hakkındaki görüşlerinin bir uzantısıdır. Mamafih bir fiili kabih yapan yönler yalan, zulüm, küfrân-ı ni'met, teklîf-i mâ lâ yutâk, kabihi irade etme, cehl, kabihi emretme ve abes olmak üzere

---

14 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni,* VI/I, 5.

15 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VI/I, 7.

16 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 7.

17 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 7. Nitekim Mânkdîm, Ta'lîk'te mübah fiil hakkında "Fâili, onun hüsnünü veya hüsnüne delâlet cihetini bilmez. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın fiilleri içinde cezâ gibi şeklen mübâha benzeyenler bulunsa bile, O'nun fiilleri mübâh olarak nitelendirilemez" der. Krş.: *Ta'lîk*, s.327; Daha ayrıntılı bir izah için bkz.: Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi*: Kavramsal Bir İnceleme, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 62.

18 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 8.

19 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 31.

20 Giriş bölümünde işaret edildiği üzere Mu'tezile'nin Basra ekolü, Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra büyük bir kırılma yaşamış ve Hüseynniyye ekolü de Basra Mu'tezile'si içerisinde anılmıştır. Ancak tarihî seyir dikkate alındığında o dönem Mu'tezile'yi Behşemiyye ekolünün temsil ettiği görüldüğü gibi Nesefî'nin de Ebû Hâşim el Cübbâiyi eleştirdiği bilindiği için, tezde Basra Mu'tezile'sinden kastın Behşemiyye ekolü olduğu zikredilmelidir. Bu bağlamda tezde Behşemiyye ekolü Bağdat ekolünün karşısında konumlandırılan Basra Mu'tezile'sine karşılık gelmektedir. Nesefî'nin eleştirileri için ayrıca bkz.: Nesefî, *Tebsıra,*II, 731,732.

sekiz tanedir.[21] Elbette bunun karşısında fiili hasen yapan yönler bulunmalıdır, ancak bunu net bir şekilde ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Zira Basra Ekolü gibi Bağdat Ekolünün görüşlerini de aktaran Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (v.415/1025) dahi bu yönlerden bahsetmemektedir. Bunun neticesi olarak bir taraftan Kâdî'nin "kabih fiil dışında kalan fiillerin tümünü hasen kabul ettiği, mübah fiilleri de hüsün içinde saydığı" şeklinde bir görüş ileri sürülmüş[22], diğer taraftan kabih ve hasen arasında bir simetri olduğu ve bu sayede bir fiili hasen yapan yönlerin de belirlenebileceği, bunların ise adalet, fayda yahut maslahat, doğruluk ve haseni irade etme olduğu yönünde başka bir görüş nakledilmiştir.[23] İkinci görüşe binaen söz gelimi haber verme fiili, şayet haber veren kişi o şeyi olduğu şekliyle aktarıyorsa fiil doğruluk üzere gerçekleşmekte ve dolayısıyla hasen olmaktadır.

Adalet tanımlamasında geçen *Allah ancak hasen fiil işler* ifadesi Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerine bakış açısını özet bir şekilde yansıtmaktadır. Nitekim bu ifade Mu'tezilî eserlerin çoğunda *Allah kabihi işlemez*[24] şeklinde zikredilmekte ve bu hususta Basra ve Bağdat ekollerinde ittifak olduğu bilinmektedir.[25] Binaenaleyh kabih "kâdirin yaptığı takdirde bazı yönlerden zemmi hak etmesini gerektiren şey" dir[26] ve bu noktada *vâcibin zıddı*[27]na tekâbül etmektedir.

Allah'ın kabih işlemeyeceğine dair bu ön kabul, ilâhi kudretin kötülüklerle ilişkisini açıklama mecburiyetini beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak İlahi kudretin kötülük ile ilişkisi Mu'tezile içerisinde iki şekilde yorumlanmıştır. Birincisi Allah'ı kötülüklerden tenzih etme çabası içinde olan Ebû İshak en-Nazzâm'ın(v. 231/846) yorumudur. O'na göre adaletin fâili zulme kâdir olmakla vasıflandırılamaz, dahası Allah'ın hakkında kabihi

---

21 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, 61. Örneğin bir kimsenin konuşması abes yahut yalan olursa onun kelâmı kabih olur.

22 İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Hüsün-Kubuh" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* s. 16-17; 1998-1999, s. 55-121.

23 Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr,* s. 104'ten naklen. Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayıncılık, 2011. s. 333.

24 Örneğin *Ta'lîk*'te "Biz de Allah Teâlâ'yı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun "asla kabih fiil işlemediğini, kabih işleri tercih etmediğini, kendisine vâcib olan şeyleri ihlâl etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederiz" şeklinde geçmektedir. Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s.301. Aynı ifade için krş.: Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar fî usûli'd-dîn* (nşr. M. İmâre, Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde), Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971, I, s. 232.

25 Nitekim Kâdî *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* eserinde "Mutezilenin ittifak ettiği görüşlerden olan adl hakkında fasıl" şeklinde başlıklandırdıktan hemen sonra adl görüşü hakkında aralarında ihtilaf olmadığını, Allah'ın bütün kabihlerden münezzeh olduğunu ve Allahın fiillerinde kabih bulunmasının mümkün olmadığını" zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. Fuâd Seyyid, Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1974, s. 348.

26 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 9. Tanımda geçen "bazı yönlerden" kaydı, küçük günahlar ile çocuk, deli ve hayvanlardan sâdır olan kötülükleri dışarıda bırakmak içindir. Zira küçük günahlar da kötü oldukları halde kişinin her yönden değil sadece bazı yönlerden yerilmesine neden olmaktadır. Bu da küçük günah işleyen kimsenin söz konusu günahın cezasını giderecek miktarda sevabının olmaması demektir. Çocuk deli ve hayvanlardan sâdır olan fiillere gelince bunlar da kötü olmasına rağmen her yönden değil bazı yönlerden yerilmeyi gerektirir. Bu da söz konusu fiillerin, onların kötü olduklarını bilen veya bilmeye muktedir olan kişilerden sâdır olmasıdır. Krş.; Kıvâmüddîn Mânkdîm *Ta'lîk*, s. 41.

27 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7;185.

caiz görmek dahi kabihtir.[28] İkincisi ise daha sonra Basra Mu'tezilîleri tarafından kabul görecek olan Ebü'l Hüzeyl el-Allâf'ın(v.235/849-50?) yorumudur. Bu yoruma göre "Allah'ın kabihe kudreti vardır, lakin hikmet ve rahmeti gereği onu irade dahi etmemektedir. Zira zulüm işlemek eksikliktir ve Allah eksikliklerden münezzehtir"[29].

Basra ekolünün bu görüşünün sebebi onların "hakikatte kâdir olmanın, bir şeyin kendisine ve zıddına güç yetirmek"[30] manasına geldiğini kabul etmeleridir. Dolayısıyla iyilik ve güzelliklere kudretle vasıflanabilen Allah kötülüğe kudretle de vasıflanabilir. Bunun yanı sıra Basra Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın kabihi işlemeyeceğinin en net delili kabihin kötü olduğunu bilmesi, zâtının kabihten müstağnî olması ve kabihten müstağni olduğunu da bilmesidir. Nitekim Basra Mûtezilesi için bu durumda olan hiç kimse asla kabihi tercih etmez ve onu yapmaz.[31] Elbette bu düşüncelerinin temel sebebi *kabihin ancak cehalet ve ihtiyaç durumunda işlendiği* [32] şeklindeki görüşlerine dayanır. Bu olgu şahit ve gâib âlemde farklılık arz etmez. Nitekim Mu'tezile bu görüşünde kıyâsü-l gâib ale-ş-şâhidi[33] tam manasıyla uygular ve onu örneklerle destekler.[34]

Allah'ın kabihi işlemesine kudretinin olmadığı düşüncesinin yanlışlığının delili böyle bir durumda Allah'ın insanlar arasından en zayıf kudrete sahip olanlardan dahi daha az kudrete sahip olacağıdır.[35] Örneklerini çoğaltmanın mümkün olduğu bu tartışma ve

---

[28] Şehristânî, Ebü'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut: Dârü Sa'b, 1986/1406. I, 54. Mânkdîm, *Ta'lîk* isimli eserinde Esvârî ve Câhız'ında Nazzâm'a katılarak "Allah'ın kabihe kudreti olmadığı görüşünü savunduklarını, çünkü böyle bir şeyin O'nun zâtında bir eksiklik ve ihtiyaç fikrini imâ ettiklerini" söyler ve onlara karşı kendi görüş ve delillerini sıralar. Krş.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s. 313-316.

[29] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/1, 128; Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I-II (tek cilt hâlinde) (nşr. Helmutt Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400. s. 200.

[30] Mânkdîm "Allah'ın bizde zarûrî bilgiyi yaratmaya kâdir olduğu gibi bunun bedeli olarak (karşılığında, tam zıttında yer alan) cehli de yaratmaya kâdir olması gerektiğini" örnek olarak verir. Bkz.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s. 313-314.

[31] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I 177,128; Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk,* s. 302, 317.

[32] İmam Mâtürîdî'nin de bu bağlamda benzer bir görüş benimsediği hususu aşikârdır. Nitekim o *Kitâbü't-Tevhîd'* inde "zulüm, sefeh ve yalan fiillerini işlemeye sevk eden şey ihtiyaç ve bilgisizliktir" der. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, s. 299 (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İstanbul: Türkiye İrşad Yayınevi Dâr Sâder Beyrut, 2001; a.mlf. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: İsam Yayınları, 2014, 337. (Müteâkip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içerisinde verilecektir)

[33] "Duyular ötesine ait bir şey hakkında duyular dâhilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yapmak sûretiyle hüküm verme yöntemi" demektir. Söz gelimi, Kur'an'da cennet ve cehennemden, onlardaki nimet ve azaptan söz edilmekte ise de bunların hiçbirinin mahiyeti bizce bilinmemektedir. Ancak dünyada gönlün istediği yiyecek ve içecek gibi şeyler nimet, acı ve sıkıntı veren şeyler ise azap olarak nitelendirilir. Cennetteki nimetlerin ve cehennemdeki azabın da benzer şey olduğunu düşünmeye başladığımızda kıyâsü'l gâib ale'ş-şâhid yöntemini uygulamış oluruz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

[34] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 177. Kâdî "Allah'ın kabih fiilin çirkinliğini ve ona ihtiyacı olmadığını(ki Allah hakkında ihtiyaç caiz değildir) bilmesi sebebiyle kabihi işlemeyip irade de etmeyeceğini" söyledikten sonra örnek olarak şahid âleme geçiş yapar ve şunları zikreder : "Allah'ın kabihi işlemeyeceğinin delili bizden birisi zulüm ve yalandan müstağni olduğunda, ve bu ikisinden müstağni olduğunu bildiği gibi fiilin çirkinliğini de bildiği takdirde kişinin bu fiili tercih etmesi câiz olmaz" der. Bu örneğin devamında verilen başka bir delilin uzun ve anlaşılır versiyonu için bkz.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s. 302.

[35] Mânkdîm, hocalarının "İyiliğe kudreti olmayan bir çocuk düşünelim, bu çocuk bir mağaranın kenarında durup başkalarına ezâ veriyor ve hak etmedikleri halde bazı kişileri oraya atıyor. Onlara göre Allah

delillerden yola çıkarak Mu‘tezile içerisinde özellikle Basra ekolünün Allah’ın kudretinde herhangi bir sınırlandırmaya gitmekten son derece kaçındığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Allah’a bazı fiilleri vâcib görmeleri sebebiyle Ehl-i sünnetin aslah prensibi hakkında Allah’ın mutlak kudretini sınırlandırdıkları şeklindeki eleştirilerine maruz kalmaktan kaçamadıkları da bir gerçektir.

Sayılan ihtilafların yanı sıra *Allah’ın kötülüğü işlemeyeceği* hususunda icma-i ümmet bulunmaktadır.[36] Bu önemli bir ayrıntıdır, zira her ne kadar ekollerin Allah- kötülük ilişkisini açıklayış tarzları birbirinden tamamen ayrı ve aykırı olsa da İslam âlimleri Allah’ın kötülüğü işlemekten münezzeh olduğu hususunda görüş birliği içindedir.

Kabihin tam karşısında konumlanan vâcibe gelince o “kâdir olan fâilin yapmadığında bazı yönlerden zemmi hak ettiği fiildir”.[37] Mu‘tezile’nin, diğer kelam ekolleri ile aslah düşüncesi hususundaki ihtilafları bu noktada şekillenmektedir. Zira Ehl-i sünnet âlimleri Allah’ın herhangi bir fiili yapmaması sebebiyle kınanmaya konu olacağı şeklindeki bir görüşü baştan reddetmektedir. Nitekim Allah’ın fiilleri ile insan fiilleri mutlak bağlamda birbirinden ayrı kategorilerde değerlendirmeye tabi tutulması gereken alanlara taalluk etmektedir. Bu, şahidin gâibe kıyas edilebileceği bir durum değildir. İmam Mâtürîdî’ye göre “O yaptıklarından sorulmaz, oysa onlar sorguya çekilirler”[38] âyeti bunun en açık delilidir.[39]

Mu‘tezile nezdinde hakikatler şâhid ve gâib âlemde farklılık arz etmemesi sebebiyle insan için mevzu bahis olan vâcib aynı şekilde Allah içinde geçerli olmaktadır. Bunun nedeni her iki âlemde de bilinenin durumunda bir değişiklik söz konusu olmamasıdır. Kâdî’ya göre Allah peygamberlere ve müminlere sevap vermeseydi, insanlardan bazılarının insaf ölçülerini aşarak vermesi gerekli olan emaneti vermediği zaman düştüğü duruma düşmesi söz konusu olabilirdi.[40] Örnekten anlaşılacağı üzere Mu‘tezile vücûb ‘alellah ilkesi gereği Allah’ın zemme müstehak olabileceğini ifade etmekte bir beis görmemektedir.

Mu‘tezile indinde vâcib mutlak surette kendisini zorunlu kılan bir mucibi gerektirmemekte ve faillere göre farklılık arz etmemektedir.[41] Bu bağlamdaki bir vâcib şekli her ne kadar Allah’ın ulûhiyetine zarar getirmeme manasını tazammun etmekte ise de vücûb kavramının kendisini zorunlu kılan bir mucibini gerektirdiği hususu malumdur. Zira bir varlığın onu mecbur eden bir şey bulunmadan, bir işi yapmaya mecbur olduğu

---

Teâlâ söz konusu çocuğun sahip olduğu bu kudrete kâdir değildir. Çünkü söz konusu fiil kabihtir.” örneğiyle muhaliflerini ilzam ettiğini ifade eder. Bkz.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, Ta‘lîk, s. 314.

36 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerh’ul-Mevâkıf* , (Çev.: Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, c. III, 338.

37 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 7; a.mlf. *Muhtasar fî usûli’d-dîn*, c. I, 234. Mânkdîm’in rivayet ettiği üzere Kâdî’ya göre mûteber tanım “bir şeyi diğerlerinden ayıran özelliklerinin belirtildiği” tanım olması hasebiyle burada da sevabı hak ettiren değil de “zemmi hak ettiren” tabirini esas almış ve cümlenin devamında “vâcib ve diğerleri arasındaki fark anlaşılsın diye” kaydını düşmüş daha sonra da “ bu lafızla amaçladığımız şey yapılmaması durumunda fiilde zemmi hak etmeye bir medhal bulunmasıdır ki yine yapılmaması durumunda zemmi hak etmeye bir medhal bulunmayan fiillerden vâcib ayrılmış olsun” şeklinde düşüncesini izaha çalışır. Bkz.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta‘lîk*, s. 40.

38 لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ Enbiyâ 21/23.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 300 (338)

40 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 13.

41 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 13.

görüşü muhal olmakla birlikte mecbur kılan varlık da Allah'tan başkası değildir. Nitekim bir başka varlığın Allah üzerine hüküm ve otorite kurması mümkün değildir. Öte yandan Allah'ın bizzat kendisini mecbur tutması ihtimâli de söz konusu değildir. Çünkü kişi bizzat kendisini mecbur tutmaz. Bir fert üzerine bir şeyin zorunlu olmasında akla uygun gelen, o şeyin terki halinde ferde gelebilecek bir zarar veya zemmin bulunması ihtimalidir ki Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey muhaldir.[42] Dolayısıyla Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere Allah'ın herhangi bir fiili yapmasının vücûbiyetinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Paragraftan anlaşılacağı üzere vücûbiyet lafzının Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığı fikri tenzih ilkesinin bir gerekliliğidir. Zira vâcib kavramı bir mecburiyet ifadesidir. Bununla birlikte Mu'tezile her ne kadar Allah'ın bazı şeyleri yapmasını vâcib kabul etse de, buradaki zorunluluğun ontolojik bir mâna taşımadığı bilâkis ahlâkî bir zorunluluğa tekâbül ettiği aşikârdır. Dahası Allah'ın âdil oluşunun bütün yapıp etmelerine şâmil olması aslah fikrinin önemli bir basamağını teşkil eder. Dolayısıyla Allah hakkında aslah gibi hususların vâcib oluşuyla kastedilen şey Allah'ın ahlâkî olarak ve mükemmel sıfatları sebebiyle bunları yerine getirdiğidir. "Allah aslah olanı yapar ya da yapmalıdır" şeklindeki Mu'tezilî iddia O'nun insanlara emrettiği tüm erdemlere aşkın bir tarzda sahip olduğu ve bunları uygulamaya koyduğu manasındadır.[43] Burada meydana gelen ihtilafın sebeplerinde önemli bir husus dikkate şayandır. O da arapçada vâcib kavramının ahlâkî yahut ontolojik şeklinde herhangi bir ayrıma gitmeksizin *zorunluluk* manasını tazammun etmesidir.[44] Bu noktada Ehl-i sünnet âlimlerinin Mu'tezile'nin kast ettiği manadan ziyâde, vâcib kavramının ihtivâ ettiği anlamı esas alarak eleştiri serdettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan fiillerin iyi ve kötü şeklindeki bu aklî tasnifi, ahlâkî değerlerin objektif bir geçerliliğe sahip olduğu görüşünün bir yansımasıdır. Bu bağlamda aslah fikri, ekollerin hüsün-kubuha bakış açılarıyla yakından alakalıdır. Dolayısıyla aslahın hüsün-kubuhla münasebetine geçilebilir.

2.2. Aslah ve Hüsün-Kubuh İlişkisi

Aslah fikrinin bağlantılı olduğu konulardan bir tanesi de zikri geçtiği üzere hüsün-kubuh meselesidir. Genel itibariyle iyilik ve kötülük anlamına gelen bu kavramlarla estetik yargılar (güzel-çirkin) değil, ahlâkîlik vasfı taşımaya konu olan fiiller kastedilmektedir. Fiillerin ahlâkî değerlerinin kaynağının ne olduğu ve bunu akılla bilmenin imkânı ise problemin sac ayağını oluşturmaktadır. Ekollerin akla verdikleri rol, onların ilahi ve insani filler ile hüsün kubuh konusundaki görüşlerinde farklılaşmalarına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda eşyanın mahiyeti ve niteliği gibi konularda akla hükmetme yetisi veren Mu'tezile fiillerin değerlerinin zâti olduğunu ve güzelin güzelliğine, çirkinin ise çirkinliğine hükmedenin akıl olduğunu söylemiştir. Bunun bir sonucu olarak da Allah'tan sâdır olacak bazı fiillerin çirkinliğine ve bazı fiillerin de kendisine vâcib olacağına

---

[42] M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015 s.76.

[43] Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet (Teodise) Sorunu*, s. 228.

[44] Ormsby, a.g.e, s. 216.

hükmetmiştir. Allah'ın yapmasının vâcib olduğu hususlardan bir tanesi de aslaha tekâbül etmektedir.

Hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu ve aklın bu yetiden yoksun olduğu Eş'arî sistemde kulun filler hakkında bilgi sahibi olmasının yegâne vâsıtası şeriattir. Eşya, konumuz özelinde ise fiiller Allah tarafından emredildiğinde iyi, nehyedildiğinde ise kötü olmaktadır. Allah'ın fiilleri hakkında çirkin yahut vâcib şeklinde konuşmak ise insanlar için mümkün değildir.[45] Bu bağlamda Eş'arîlere göre bir şeyi yaratmanın Allah'ın üzerine vâcib olmasının imkânından bahsetmek bir yana, O'nun fiilleri hakkında görüş beyan etmek kulun ve bittabî aklın tasarrufunda olabilecek bir eylem değildir.

Mâtüridî ekolü hüsün-kubuh meselesinde eklektik bir tavır sergilemiştir. Buna göre akla eşyanın güzellik ve çirkinliğini bilebilme yetisini vererek Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmıştır. Bununla birlikte aklın her şeyi bilemeyeceğini, insanların bazı şeylerin hikmetine muttali olamayacağını kabul ederek Eş'arî görüşe yaklaşmıştır. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri hakkında bir vücûbiyetten bahsedilemese de, mutlak surette bir hikmetin bulunduğuna vurgu yapmıştır. Bu bağlamda aslah eleştirilerinde Mâtürîdî ve Nesefî Allah'ın aslahı yapmak zorunda oluşunun karşısına hikmet kavramını yerleştirmektedir.

Öte yandan aslah fikrinin ilişkili olduğu bir diğer kavram lutuftur. Basra ekolüne göre *dinde aslah* olanı ifade eden bu kavram mezhep içerisinde derin tartışmalara neden olmuştur. Bu meyanda aslahın lutuf ile ilişkisine geçilebilir.

2.3. Aslah ve Lutuf İlişkisi

Sözlükte iyilik, yüceltme, zenginleştirme, süsleme[46] anlamlarına gelen lutuf kelimesi, Allah'a izafe edildiğinde "başarı ve yardım (tevfik ve ismet)"[47] manalarını tazammun etmektedir. Mu'tezile'de "mükellefin sayesinde taati seçtiği yahut taati seçmeye daha yakın olduğu fiildir.[48] Kelam ekolleri *İlâhî yardım* olarak özetlenen bu kavram hakkında insan fiilleri, Allah'ın fiilleri ve sıfatları ile özellikle tâdil ve tecvir bahislerindeki görüş ayrılıkları sebebiyle farklı tanımlamalara girmiştir. Tanımlamalarda farklılık olmasıyla birlikte lutfun varlığı hususunda tüm ekollerde görüş birliği mevcuttur.[49]

Lutfun varlığı hususunda ittifak bulunmakla birlikte, bunun müminler ve kâfirler hakkında tecelli edişi, bu noktada ilahi kudretin rolü ve alanı ile bu tarz bir lutfu vermenin Allah'a vâcib olup olmadığı gibi hususlarda ihtilaf edilmiştir. Bu meyanda Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kimseye bahşettiğinde iman etmesine sebep olacağı bir lutfa kudretle vasıflanıp vasıflanamayacağı mevzusu tartışılmakta, bu ise aslah meselesinin temel sorunlarından birine tekâbül etmektedir. Bu soruya verilen cevaplar ekollerin aslah fikrine bakış açılarını da ortaya koymakla birlikte lutuf ile aslah meselesinin iç içeliğini yansıtmaktadır.

---

45 Cürcânî, *Şerh'ul-Mevâkıf,* (Çev.: Ömer Türker) c. III, s. 318.
46 İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab* s. 4036.
47 İbn Manzûr, *Lisanü'l-arab* s. 4036.
48 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 11. Nesefî Mu'tezile'nin lutfu "mükellefin yükümlü tutulduğu şeyleri sayesinde seçtiği yada seçmeye yaklaştırdığı şeydir" şeklinde anladığını kaydeder. Bkz.: Nesefî, *Tebsıra*, II, 731.
49 İlyas Çelebi, "Lutuf", *DİA,* 2003, c. XXVII, s. 239-241.

Lutuf meselesinde önemli ayrışma noktalarından bir tanesi Allah üzerine *vücûbiyet* atfedilip atfedilemeyeceği diğer bir deyişle bu tarz bir lutfu vermenin Allah üzerine vâcib olup olmadığıdır. Bu tartışmanın nirengi noktasını Allah'ın fiillerindeki *hikmet* algısı oluşturmakta ve ihtilâf hikmetin nasıl tanımlandığı hususunda meydana gelmektedir. Mamafih Kelâm ekollerinde Allah'ın Hakîm ve fiillerinin hikmetli olduğu hususu ittifakla kabul edilmekle birlikte fiillerinin bir hikmet, amaç yahut gayeye mebnî olup olmadığı bunun da Allah'a bir zorunluluk yükleyip yüklemediği ve buna bağlı olarak ulûhiyetine sınırlandırma getirip getirmediği hususunda ihtilafa düşülmüştür.[50]

Mu'tezile'nin hikmet telakkisinin sacayağını *fayda* teorisi oluşturmaktadır.[51] Kâdî'ya göre "Allah Teâlâ'nın kullarının zararına olacak fiilleri işlemekten münezzeh, yaptıklarının tamamının da hasen olduğu anlaşılınca ve zatının ihtiyaç ile faydadan berî olduğu da bilindiğinde, O'nun ancak kullarının faydasına olanı yaptığı sonucu doğmaktadır."[52] Bu bağlamda lutfun mahza iyi olana tekâbül etmesi hasebiyle vücûbiyeti müsellemdir.

Mu'tezile mezhebi içerisinde lutuf hakkında üç ayrı görüş olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda Bağdat ekolü lutfun tıpkı aslah meselesinde olduğu gibi tüm alanlarda geçerli olduğunu, yani kişiye hem dünya hayatında hem ahiret hayatında lutfu vermenin Allah'a vâcib olduğunu iddia etmiştir. Böyle düşünmelerinin sebebi lutfu da bizatihi aslah olarak görmeleridir. Basra ekolü ise lutfun ancak dini hususlarda vâcib olduğunu kabul etmektedir. Basra ekolünün böyle düşünmesinin nedeni lutfu vermenin vücûbiyetinin sebebini *teklif* olarak görmeleridir.[53] Mu'tezile içerisinde ashâbü'l-lutuf olarak isimlendirilen Bişr b. Mu'temir(v. 210/825) ve tâbîleri ise aslah ve lutfu vermeyi Allah'a vâcib görmemiş bu bağlamda mezhebin genel kanaatinden ayrılmıştır. Ancak Allah'ın kullarının faydasına yönelik fiillde bulunduğu hususunda diğer iki ekole katılmıştır.

Mu'tezile, Allah'ın bütün fiillerinde bir maksat ve gayenin bulunduğunu söyleyerek diğer konularda olduğu gibi lutuf meselesinde de aklî bir temellendirmeye gitmiştir. İlahî iradenin amaçsız iş yapmasının abes anlamına geleceğini, kulları ile ilgili olarak yaptıklarının onların yararına olması gerektiğini, onlara adaletle muamele ettiğini, adaleti gereği kullarına farklı fırsatlar vermediğini, herkes için geçerli olan bir lutufta bulunduğunu ve bunun Allah'a vâcib olduğunu iddia etmiştir.

Bağdat ve Basra ekolü ittifakla Allah'ın kudretinin, kâfirleri imana erdirecek bir lutfa taalluk etmediğini; çünkü O'nda böyle bir kudret olduğu halde bunu kullarından esirgeyecek olsa cimri, câhil ve zâlim olacağını, hâlbuki O'nun yaptıklarının tümünün bir hikmete dayandığını ve hikmetin olduğu yerde amaçsızlığın olamayacağını iddia

---

50 İlyas Çelebi, "Lutuf", *DİA*, 2003, c. XXVII, s. 239-241.

51 Mâtürîdî Mu'tezile'nin aslah prensibini Allah'ın kullarına fayda sağladığı ilkesine dayandırdıklarını aktarır. Bkz.; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295 (331).

52 Nitekim Kâdî "İhtiyaç ve faydanın yalnızca arzu ve nefret sahibi varlıklar için mümkün olduğunu ve Allah hakkında bu iki husus sahih olmadığından O'nun bu bahsedilenlere muhatap olmasının da sahih olmayacağını ve bu sebeple Allah'ın, kendisine fayda sağlamaktan müstağni" olduğunu söyler. Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI, 18.

53 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*: (nşr. Ebü'l-âlâ el-Afîfî), Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1962; XIII, 7.

etmiştir.[54] Şurası muhakkak ki Mu‘tezile’nin Allah’ın makdûrunda kâfirleri iman etmeye sevk edecek lutfun olmadığını iddia etmelerinin esas sebebi onların *adalet* anlayışının bir sonucudur. Nitekim ilâhî irade, iyi olan fiillerini insanın iyiye yönelmesi ve kötüden sakınmasını temin edecek şekilde icra ettirir[55]. Bu cümlede bulunan insanı iyiye yöneltecek ve kötüden sakındıracak ilâhî fiil lutfa tekâbül etmekte ve bu bağlamda *adalet ile lutuf* arasında doğrudan bir ilgi bulunmaktadır.[56]

Mu‘tezile’nin tevhid ilkesinden sonra gelen ve diğer tüm ilkelerin kendisiyle ilişkilendirildiği yahut indirgendiği *adalet* kavramı ve kavramı anlayış biçimleri onları Allah’ın fiilleri hususunda Ehl-i sünnetin görüşlerinden farklı yerlere taşımıştır. Allah’ın adaletle muamele etmesini kullarının ancak fayda ve salahına yönelik eylemlerde bulunması şeklinde anlayıp yine Allah’ın *adaleti gereği* lutuf, aslah gibi kulların tamamen faydasına olan şeyleri yapmasının üzerine vâcib olduğu ve bunu muhakkak yaptığı sonucuna götürmüştür.

Lutuf hususunda ince ve önemli bir ayrıntı mevzu bahistir. Zira Bağdat Mu‘tezilesi gerek kendi ekollerinden gerekse Ehl-i sünnet âlimleri tarafından aslah eleştirilerinin kendilerine yöneltildiği koyu aslah savunucularına tekâbül etmektedir. Hâlbuki Basra Mu‘tezilesi lutfa yaptığı vurgu ile lutfun verilmesini yeterli görmeleri suretiyle aslahdan ziyade lutuf savunucuları olmaktadırlar. Lakin her ne kadar isimlendirmeleri farklı olsada iki ekolün ittifak ettiği vücûbiyet ilkesinde birleşmeleri sebebiyle Mâtürîdî ve Nesefî tarafından eleştirilmişlerdir. Eleştirilerin anahtar kavramı bu bağlamda iki ekolün ittifakının bulunduğu, Allah’ın vermek zorunda olduğu *lutuftur*. Dolayısıyla aslah fikri lutuf kavramı ile doğrudan irtibatlıdır. Zira aslaha yöneltilen eleştiri ve onlara karşı delil getirilen argümanlar lutuf için de geçerli olmaktadır.

Ezcümle aslah fikri spesifik bir konu olmanın yanı sıra konumu itibariyle kelâmî problemlerin bir çoğu ile irtibatlı olması hasebiyle üzerinde tartışma ve ayrışmanın bol olduğu bir alana tekâbül etmektedir. Konunun anlaşılması açısından aslah fikri karşısında takınılan tavırların kendi içlerinde değerlendirilip izahının yapılması gerekmektedir. Bu meyanda Mu‘tezile mezhebinde aslaha geçilebilir.

3. Mu‘tezile Mezhebinde Aslah

Mu‘tezile mezhebi vücûb ‘alellah fikrinde ittifak etmiştir. Bununla birlikte Bağdat ve Basra ekolleri hangi fiillerin Allah’a vâcib olduğu hususunda ihtilâfa düşmüştür. İhtilafa düşülen kavramlardan biri de aslahtır. Nitekim aslah hakkındaki ihtilaf farklı ifadelerle de olsa klasik kaynaklarda yerini bulmuştur.[57] Bu bağlamda, tekrara düşmemek adına,

---

54 İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yay, 2002, s. 298.

55 İbnü’l Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, (Tah. İsamüddin Muhammed Ali), 1985, s. 117.

56 Maha el Kaisy Friemuth, *God and Humans in Islâmıc Thought, ‘Abd al-Jabbar, Ibn Sina and al-Ghazali’*, s. 41.’ den naklen. Mahsum Aytepe, *Kadı Abdülcebbar’da Lutuf Teorisi,* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2014, s. 42,

57 İbnü’l Melâhimî, *Kitâbü’l-fâik fî usûlü’d-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, s. 292; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ’ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn,* (nşr.: Tâhâ Abdürraûf Sa‘d) Kahire: Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye,t.y., s. 204; Nasîrüddin et-Tûsî, Telhîs *Telhîsü’l-Muhassal*,(nşr.: Abdullah Nûrânî), Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu‘be-i Tahrân, 1359hş./1980., s. 341-342; İbnü’l Mutahhar el- Hillî,

konuya aslahı mutlak olarak kabul eden ashâbü'l-aslahın görüşü ile başlamak uygun görünmektedir.

3.1. Ashâbü'l-Aslah: Nazzâm Örneği

Kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şeyi (aslah) yaratması Allah üzerine vâcibtir" görüşü genel olarak Ebû İshâk en-Nazzâm[58] ve hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a nispet edilmiştir.[59] İlginçtir ki bu iki isim Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup oldukları halde, onlardan sonra aslah savunuculuğunu Bağdat ekolü üstlenmiş ve bu fikri hararetle savunmuştur. Basra ekolü ise ilk kez üstatlarının dile getirip Bağdat ekolünün savunduğu bu fikre ciddî eleştirilerde bulunmuştur.[60] Bununla birlikte mezkûr iki âlimden önce Dırar b. Amr (v.200/815) ve Hafs el-Ferd(204/820)'in aslah görüşünü benimsemedikleri belirtilmiş, ancak Allah'ın katında sonsuz lutfun olduğunu kabul ettikleri görüşü nispet edilmiştir.[61] Bu bilgi aslah tartışmalarının daha erken bir dönemde var olduğunu göstermesi adına önemlidir. Zira bir fikrin olumsuzlukla dahî olsa kişilere nispeti, düşüncenin o esnadaki mevcudiyetini gösterir. Bu bağlamda aslah tartışmalarının Nazzâm öncesinde de var olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.[62]

Her teorinin zihinsel ve sistematize bir öğretinin parçası olduğu göz önüne alındığında aslah olarak isimlendirilen Allah'ın kulları için *en iyi*yi yapmak zorunda olduğu görüşünün de doktrinin ontolojik ve teolojik anlayışlarının zorunlu kıldığı öncüllere dayandığını söylemek mümkündür.[63]

Bu bağlamda aslah teorisi Allah'ın kötülük ile ilişkisi bağlamında O'nun kabihe kudretinin olmadığı[64] zemini başta olmak üzere -en azından Nazzâm için-, kabihi irade

---

Menâhicü'l-yakîn, s. 399; Hımmasî, Sedîdüddin Mahmûd, *el-Münkız mine't-taklîd*, Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412-1414, I, 298; krş.: Koloğlu, Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı, *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 39,(2018): 7-27.

58 Aslah düşüncesi anlatılırken bilinçli olarak Nazzâm'ın görüşlerine yer ve ağırlık verilmiştir. Zira her ne kadar sistematik bir kitap yahut eserleri günümüze kadar korunamamış olsa da gerek öğrencilerinin gerekse muhaliflerinin eliyle Nazzâm hakkında kayda değer bilgilere sahip olduğumuz hususu önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak erken dönem olmasına karşın her bir mütekellimin kendine özgü sistematik bir düşünceye sahip olabileceği yargısı uzak görünmemektedir. Hatta bunların içinden Nazzâm'ın görüşlerinin en az iki nesil boyunca aktarılarak hayatta kalması sisteminin başarılı olduğunun göstergesidir. Bkz.: Josef Vann Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi" (Çev.: Mehmet Bulğen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 46, Nisan 2014 s. 267-286.

59 Eş'arî, *Makâlât*, s. 576-577; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981, s. 301; Ebü'l- Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhul-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, s. 89; Bruncshving "Mu'tezile ve Aslah" (Çev. Hulusi Arslan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* II/4 2002 s. 235-249; Avni İlhan "Aslah" *DİA*, 1991, c. III, s. 495-496.

60 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* XIV/1, 56-115.

61 İbn Hazm, ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ've'n-Nihal*, (çev.: Halil İbrahim Bulut), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. II, 672.

62 Benzer bir yorum için krş.: Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Vücûb Kavramı ile İilişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017, s. 49.

63 Nazzâm'ın kelâm sisteminde İlâhi Kudret ile Kötülük arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir tahlili için ayrıca bkz; Ess, "Ebu İshak en-Nazzâm'ın teolojisinde Kötülük ve İlahi Kudret" (Çev.: Maide Öztosun), Derleyen: Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen eki II* , s. 255-268.

64 Mu'tezilî ulemanın kâhir ekseri Allah'ın kabihe kudreti olduğunda müttefiktir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik,* s. 125.

dahi etmeyeceği dolayısıyla kullarının ancak iyiliğini murad ettiği ve O'ndan kullarına yönelik sâdır olan her bir fiilin ancak *iyi* olduğu şeklindeki öncüllere dayanmaktadır. Nitekim Nazzâm'ın "Allah zulme, yalan söylemeye ve aslah olanı terk etmeye kudretle vasıflandırılamaz"[65] görüşü aslah düşüncesinin zihinsel arka planının Allah'ın kötülük ile nasıl ilişkilendirileceği sorularına verilen cevaplarda olduğuna işaret etmektedir. Nazzâm'ın bu düşüncesinin temelini mezhebin diğer mensuplarıyla ortak paydada buluştuğu *Allah'ın zulmü (kabihi) işlemediği*[66] ana prensibi oluşturmuştur. Bu bağlamda mezhebin diğer mensupları (özellikle Basra ekolü) Allah'ın kabihe de kudreti olduğunu lakin *kötü* olduğu için bunu yapmadığını ileri sürerken[67] Nazzâm kötülük kabihin zâtına mahsus bir sıfat olduğu için kötülüğün fiilen Allaha izafe edilmesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Nitekim Allah'tan kötülüğün sâdır olabileceğini mümkün görmek bizâtihi kötüdür ve bu engellenmesi gereken bir kötülüğün meydana gelmesi manasındadır. Bu cümleden olarak adaletin fâili, zulüm işlemeye güç yetirmekle vasıflandırılamaz.[68]

Yukarıda geçtiği üzere adaletin fâili olan Allah'tan kabih fiil sâdır olamayacağından ve fiillerinin ancak kullarının maslahatına yönelik olmasından hareketle Nazzâm, Allah'ın kullarının faydasına (salahına) olduğunu bildiği şeyleri yaratmaya kâdir olduğunu söyler. Ancak Allah'ın dünya hayatında kullarının salâhına olmayan şeyleri yaratmaya kudreti yoktur. Bu durum Allah'ın kudretinin dünya meselelerine taallukudur. Ahiret meselelerine taalluku ise "Allah'ın cennet ehlinin nimetlerinden zerre kadar eksiltemeyeceği"[69] şeklindeki ifadesidir. Zira bu nimetler kulların salahınadır. Allah'ın indinde onların salahından bir şey eksiltmek ise zulümdür.[70] Yine aynı şekilde "Allah Teâlâ'nın cehennem ehlinin azabını zerre kadar artırmaya kudreti olmadığı gibi onların azaplarından herhangi bir şeyi eksiltmeye kudretle de vasıflandırılamaz"[71]. Keza Allah Teâlâ cennet ehlinden kimseyi oradan çıkaramayacağı gibi bunu yapmak Allah'ın makdûrunda değildir.[72]

Allah'ın kötülüğü işlemeyeceği ana fikri Nazzâm'ı, mezhebin diğer mensuplarından farklı olarak Allah'ın kabihe kudreti olmaması gerektiği sonucuna ulaştırmış ve gerek mezhebi içerisinde gerekse diğer mezhep mensuplarınca eleştirilmiş, nihayetinde bu hususta

---

65 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/1, 127. Kâdî burada Ali el-Esvârî ve Câhız'ın da Nazzâm' ın görüşüne katıldıklarını zikreder. Krş.: Eş'arî, *Makâlât* s. 252-253.

66 Zühdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Ehliyetü li'n-Neşr ve't-Tevz'î, 1974, s. 98; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik*, s. 149.

67 Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 54.

68 Şehristânî, *el-Milel* I, s. 54; İbn'ül-Murtazâ, *Kitabül-kalaid fi tashîhi'l-akâid*, (Nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü'l-meşrık, 1985, s. 93.

69 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamit), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986, s. 133.

70 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133; Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 54.

71 Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 54; Bağdâdî, Nazzâm'ın bu tarz düşüncelerinde ileriye gidip 'Allah'ın cehennemin kapısında duran bir çocuğu dahî onun içine atmaya kudreti olmadığını hâlbuki o çocuğun kendini cehenneme atmasına kudreti olduğu gibi zebanilerin de çocuğu cehenneme atmaya kudreti olduğunu' iddia ettiğini nakleder. Krş.: Bağdâdî, *el-Fark*, s. 133.

72 Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 54.

serdettiği görüşler sebebiyle tekfir edilmiştir.[73] Bu bağlamda o, kendisini Allah'ın fiillerinde mecbur ve mahkum tuttuğu, hâlbuki gerçek manada kâdir olanın bir şeyi yapmak ile yapmamak arasında muhayyer olması gerektiği düşüncesiyle eleştirenlere cevaben kudret konusunda kendisini ilzâm ettikleri şeyin, ilâhi fiil hususunda kendilerini zor durumda bıraktığını belirtmiştir. Zira ona göre Allah'ın gücü yettiği takdirde yapması imkânsız olan fiillerin var olduğunu kabul etmekle o fiili yapmaya kudretinin olmadığını iddia etmenin arasında bir fark bulunmamaktadır.[74] Nazzâm'ın iki düşünce arasında fark görmemesinin nedeni Allah'ın kabihe kudreti olduğu durumda da kötülüğü işlemesi muhal kabul edildiğinden hareketle böyle bir fiilin meydana gelmesinin mümkün olmayacağıdır. Nitekim varlık alanına çıkması mümkün olmayan bir kudret yok hükmündedir. Nazzâm ise zaten bunu savunmaktadır.

Nazzâm'ın Allah'tan kötülüğü nefyetmesinin bir diğer sebebi zulüm ve yalan gibi kötülük nevinden sâdır olan fiillerin ancak ve ancak kusur sahibi bir cisim tarafından meydana getirileceğini düşünmesidir.[75] Bu bağlamda şayet Allah zulüm ve yalan gibi sıfatlarla vasıflandırılırsa bu O'nu kusur sahibi cisim olarak vasıflandırmak manasına gelecektir. Çünkü bir şeye kâdir olmak o fiilin kendisinden muhakkak sâdır olması mesâbesindedir ve şayet bu iki fiil de Allah'tan sâdır olursa O'nun kusur (âfet) sahibi cisim şeklinde telakki edilmesine sebep olmaktadır.[76]

Öte yandan "Allah yapmış olduğundan daha iyi (aslah) olanı yapmaya kâdirdir denilemez"[77] ifadesi Allah'ın cimrilikle tavsif edilmesini önlemek amacıyladır. Nitekim vermesiyle zarara uğramayacağını bilen kimse, ihtiyacı olana elinde bulunanı bahşetmezse cimri olur. Şayet Allahü Teâlâ'da yaptığından daha iyi bir lutfa kâdir olur ve bunu vermezse cimri olacaktır. Böyle bir şeyi Allah için düşünmek ise muhaldir. Bununla birlikte "Allah'ın katında yaptığı aslahın benzerleri ve her benzerin de bir benzeri vardır", bu ise O'nun kudretinin sınırlandırılmadığının izahı niteliğindedir. Ayrıca Allah aslah olanı terk etmekle nitelenemediği halde, o aslahın yerine geçecek sınırsız benzerlerine karşılık en iyi olanı terke kâdirdir.[78] Nitekim Nazzâm "Allah'ın sahip olduğu iyiliğin bir sonu ve toplamı yoktur" diyerek kudrette bir sınırlandırmaya düşmekten kaçınmıştır.[79] "Allah yapmış olduğundan daha düşük olanı yapmaya kâdirdir" şeklinde bir ifade kullanmamasının sebebi ise düşük olanı yapmanın eksiklik manasını içermesidir.[80] Allah'ın eksiklik yapması, herhangi bir hususta daha iyisi varken daha düşüğünü tercih etmesi ise düşünülemez.

---

[73] Bağdâdî, Ebü'l Hüzeyl'in Nazzâm'ı araz, insan ve cüzü lâ yetecezzâ hakkındaki görüşlerinden, Cübbâinin de Allah'ın zulme kudreti olmasını muhal görmesinden dolayı tekfîr ettiğini, Ehl-i sünnet âlimlerinin ise Nazzâm'ın tekfiri hususunda sayılamayacak kadar çok kitap yazdığını, sadece İmam Eş'arî' nin dahi bu hususta 3 kitap telif ettiğini zikreder. Bkz.: Bağdâdî, *el-Fark*, s. 132-134.

[74] Şehristânî, *el-Milel* I, s. 54.

[75] Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr,* s. 27.

[76] Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr,* s. 27.

[77] Eş'arî, *Makâlât*, s. 576.

[78] Eş'arî, *Makâlât*, s. 252-253.

[79] Eş'arî, *Makâlât*, s. 576.

[80] Eş'arî, *Makâlât,* s. 576.

Aslah hususunun Mu‘tezile tarafından nasıl anlaşıldığı ve ne ifade ettiği gibi hususlar Zühdî Hasan Cârullah tarafından şu cümlelerle ifade edilmiştir:

> "… Mu‘tezile salah ve aslahın da Allah'a vâcib olduğunu iddia etmiştir. Bunun manası ise Allah'ın fiillerinin salah ve hayırdan başka bir şey olamayacağıdır. Dolayısıyla Allah kulları için ancak onların salahına olanı yapar. Sadece bu kadar da değildir, Allah'ın kullarına verdiği aslahtan dahasına kudreti yoktur, çünkü şayet Allah'ın indinde kullarına verdiğinden daha aslahı olsa ve Allah bunu vermese cimri ve zâlim olurdu. Allah her kuluna verebileceğinin en aslahını vermiştir."[81]

Pasajın devamında ise bu kabilden görüşleri Mu‘tezile mezhebi içerisinde ilk defa serdeden kişinin Nazzâm olduğunu ve mezhebinin diğer mensuplarının da onun bu görüşüne katıldığını kaydeder. Lâkin Nazzâm'ın hocası olan Ebü'l Hüzeyl el-Allâf kudretle alakalı görüşleri bağlamında talebesinden ayrılarak Allah'ın zulme, adaletsizliğe ve yalana kudretinin olduğunu ancak bunları hikmet ve rahmeti gereği yapmayacağını söylemiştir.[82] Bunun yanı sıra Allah'ın yaptığından aslahına kudretinin olmadığını düşünmek sûretiyle Nazzâm ile aynı görüşte buluşmasına karşın ilâhi kudretin eksiklik ve cimrilik ile vasıflandırılamayacağını belirtip Allah'ın acz ile nitelendirilmemesi için yaptığı aslahın benzerini veya daha aşağısını yapmaya kâdir olmakla vasıflandırılabileceğini dile getirmek sûretiyle yine talebesinden ayrılmıştır.[83]

Nazzam ve Allâf Allah'ın âlemi yaratmasında bir illetin mevcut olduğunu söylemiştir. Bu illet ancak kula yönelik *menfaattir.*[84] Çünkü Allah mahlûkatı onlara duyduğu bir ihtiyaç sebebiyle değil bilakis hikmeti gereği kullarının menfaatini istemesi sebebiyle yaratmıştır. Şayet kullar yaratılmaları sebebiyle herhangi bir menfaat elde etmeseydi, Allah'ın âlemi yaratması anlamsız olacaktı. Zira faydalanılmayan şeyi yaratan abes işleyendir.[85] Allah ise abes ve hikmetsiz eylemde bulunmaktan münezzehtir.

Yukarıda zikredildiği üzere Nazzâm ve Allâf her ne kadar Basra ekolünün temsilcileri olsalar da onların *aslah* hususunda serdettikleri görüşler daha sonra ashâbü'l-aslah şeklinde isimlendirilen Bağdat ekolü tarafından benimsenmiştir. Bu meyanda onlar Allah'ın âlemi yaratmasını zorunlu görmüşlerdir. Ayrıca kulların yaratılıp teklife muhatap kılındıktan sonra başıboş bırakılması da düşünülemez. Kullarını mükellef tuttuktan sonra bu yükümlülüklerini yerine getirmelerine yardımcı olacak şeyleri yaratması Allah'a vâcibtir. Söz gelimi kullarının sorumlu tutulduğu şeyleri idrak etmesini sağlayan kâmil bir akıl, hakikati anlayıp kavramasını sağlayan nazar ve fiillerini yerine getirmesini sağlayan kudret vermesi de yine Allah üzerine vâcibtir. Ayrıca kulun dünya ve ahirette yaşadığı her şey, darlık, bolluk, fakirlik, zenginlik, hastalık, sıhhat, hayat ve ölüm, sevap ve ikâb salahtır. Öyle ki cehennem ehlinin ateşte kalmaları dahi kendileri için

---

81 Cârullah, *el-Mu‘tezile*, s. 103. Mu‘tezile mezhebinde aslah fikrinin dini hususlarda her iki ekolde de kabul edildiği malum olsa da, ortak paydanın Allah'a bazı fiillerin vâcib görüldüğü/görülebileceği düşüncesi olmasının yanı sıra "aslah" anlayışlarının Bağdat ve Basralılarca farklı ele alınıp işlendiği hatta Basra Mu‘tezilîlerinin Bağdatlıların aslah anlayışlarını eleştirdiği realitesi de aşikârdır. Öte yandan "Allah'ın yaptığı aslah'tan dahasına kudreti yoktur" ifadesi mezhebin tamamının görüşünü yansıtmamaktadır.

82 Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l Mu‘tezile İbrahim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire: Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, 1989, s. 89.

83 Eş‘arî, *Makâlât*, s. 576-77.

84 Eş‘arî, *Makâlât*, s. 252.

85 Eş‘arî, *Makâlât,* s. 252.

aslahtır. Zira onlar cehennemden çıkarılsa tekrar Allah'ın nehyettikleri şeylere dönecekler ve ilkinden daha kötü bir duruma düşeceklerdir.[86] Bu görüşlerinin dayanağı "Eğer geri çevrilselerdi elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi."[87] âyetidir. Zira Allah Teâlâ âsilerin cehennem azabını gördüklerinde dünyaya geri dönme arzularından ve tekrar dünya hayatına döndürüldükleri takdirde itaatkâr olacaklarından bahsetmektedir. Oysa âyette bahsi geçtiği üzere onlar dünya hayatına geri döndüklerinde günahlara da geri dönecekler ve böylelikle ikinci kez cezaya müstehak olacaklardır. Bu ise mevcut azaplarının üzerine azap eklenmesi, cezalarının artması manasına gelmektedir. Durum böyle olduğunda onların tekrar dünyaya gönderilmeyip hak ettikleri azabı çekmeleri kendileri için aslahtır. Zira bu şekilde daha fazla azaba uğramaktan korunacaklardır.

Dinî konularda aslahı yapmanın Allah'a vâcib olduğu genel ilkesinde Mu'tezile mensuplarının görüş birliği içinde olduğu malumsa da din ve dünya meselelerini ayırt etmeksizin aslahın vücûbiyetini savunan Bağdat ekolü bu görüşleriyle sadece Ehl-i sünnet âlimleri tarafından değil Basra ekolü'nün Behşemiyye kolu tarafından da ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. İleride temas edileceği üzere her iki kesim tarafından serdedilen bu eleştirilerin bir kısmı birbiriyle örtüşmekte yer yer aynîleşmektedir. Mâtürîdî ve Nesefî'nin aslah eleştirilerine çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir. Burada Behşemiyye ekolünün ashâbü'l-aslaha yönelttiği eleştiriler izah edilmeye çalışılacaktır.

3.2. Ashâbü'l-Aslahın Eleştirisi: Behşemiyye Örneği

Basra Mu'tezile'sinin[88] Behşemiyye[89] ekolünün en önemli temsilcisi olmanın yanı sıra mezhebin sistemleşmesini sağlayan, sayesinde Mu'tezile'nin temel kaynaklarının elimize ulaştığı ve zamanının son büyük Mu'tezilîsi kabul edilen Kâdî[90] *Muğnî'*nin XIV. cildinin birinci kitabını *aslah* bahsine tahsis etmiş ve aslah bahsine de vâcibin tanımı hakkında fasıl ile başlamıştır. Bağdat ekolüne yöneltilen eleştirilerin kaynağı olması hasebiyle, ona uyumlu bir şekilde konuya vâcib kavramı ile başlanılacaktır.

Daha önce zikredildiği üzere vâcib, bir fiil çeşidi olması sebebiyle hasenliği üzerine zâit bir sıfatı olan fiillerin alt başlığında incelenmektedir. Bununla birlikte hasenliği üzerine zâit bir sıfatı olanlar da kendi arasında ikiye ayrılmakta; birinci kısım yapıldığında methi hak ettiren yapılmadığında ise zemmi hak ettirmeyen fiillerden oluşmaktadır ki bunlar Allah'ın tefaddül şeklindeki fiilleridir. Yaratmanın ve teklifin başlaması bu türden

---

[86] Cüveynî, İmâmül Haremeyn Ebü'l Meâlî, *Kitâbül-İrşâd ilâ Kavâtii'l- Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (Tah. Es'ad Temîm), Beyrut: Müeesesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1996, s. 247.

[87] Enâm, 6/28.

[88] Bu bölüm her ne kadar Behşemiyye ekolünün görüşlerini ihtiva etse de, literatürde aslah tartışmaları yapılırken Bağdat ve Basra ekolü şeklinde iki büyük ekolün birbirine karşı konumlandırıldığı görülmüş buna bağlı olarak bölümde ve tezin genelinde Behşemiyye ekolünün görüşleri serdedilmesine rağmen Bağdat ekolünün karşısına Basra ekolü konumlandırılmıştır.

[89] Son dönem Mu'tezile'sinde Basra ekolünü hatta Mu'tezile'yi Behşemiyye ekolünün temsil ettiği söylenebilir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr sonrası kırılma yaşayan Behşemiyye ekolünden Hüseyniyye adı verilen alternatif bir düşünce ekolü neşet etmiştir. Hüseyniyye ile Basra ekolü tarafından reddedilen dünyevî aslah düşüncesi ekol içerisinde bir görüş olarak yerini almıştır. Konu hakkında ayrıntılı bir izahat için ayrıca bkz.: Koloğlu, "Mu'tezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı" *İslam Araştırmaları Dergisi*, 39, 2018. s. 7-27.

[90] Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi*, s. 52.

fiillerin örneği olarak zikredilebilmektedir. İkinci kısım fiiller ise yapıldığında methi hak ettiren yapılmadığında ise zemmi hak ettiren fiillerdir, işte *vâcib* bu kısma girmektedir.[91]

Aslah düşüncesi tasnifin son kısmında yer alan, yapılmadığı takdirde zem gerektiren fiiller kategorisindedir. Bu bağlamda Allah'ın hangi fiilleri yapması vücûbiyet kapsamına girmektedir sorusuna verilen cevap, Basra ekolünün Bağdat'tan ayrıldığı noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Bu cümleden olarak Kâdî "Allah'ın üzerine vâcib olan şey, ancak teklif müessesesinin vâcib kıldığı hususlardır."[92] demek sûretiyle Bağdat Mu'tezilîleri ile farklarını ortaya koymuştur. Nitekim Bağdat ekolü dinî ve dünyevî hususlarda fark görmeksizin umumî bir aslah anlayışına sahipken Basra ekolünde bu kavram ancak teklifin getirdiği ve gerektirdiği konularla, daha öz bir ifadeyle sadece dinî hususlarla sınırlı kalmaktadır. Örneğin temkin[93], lutuf, sevabı hak edene sevap verilmesi, elemler karşılığında ivazın verilmesi kabîlinden olan fiiller, Allah'ın üzerine vâcib olan şeylerdir.[94] Buna göre Kâdî aslahın geçerliliğinin sıhhatini teklife râcî kılmış diğer bir değişle teklif mekanizmasını merkeze almak sûretiyle aslahı sadece dinî konulara hasretmiştir.[95] Bu meyanda Basra ekolü Bağdat'ın "bir şeyin salah, aslah, doğru, en doğru" olduğu için Allah'a vâcib görülmesi fikrini kabul etmemiş[96] ve vücûbiyetin tek sebebini teklife hamletmiştir. Dolayısıyla bir şeyin aslah olduğu için Allah'a vâcib kılınması reddedildiği gibi, merkeze teklif kavramı alınması hasebiyle aslah sadece dinî konularla sınırlı kabul edilmektedir.

Basralılar'ın dinî konulardaki aslah ifadesiyle neyi kastettiği meselesi, asıl cevap verilmesi gereken hususlardandır. Bu soruya Kâdî "Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcibleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyin yapılmasını kastediyoruz"[97] diyerek açıklık getirmiştir. Bu ifade Basralılar'ın aslah anlayışının aslında *lutuf* tan başka bir şey olmadığı sonucuna götürür. Dolayısıyla onların indinde lutuf nazariyesi Allah'ın mükellef için yapmak zorunda olduğu şeyleri ifade etmekte yeterli görülmüş ve aslah kavramına ihtiyaç duyulmamıştır. Bu bağlamda lutuf, aslahın başka bir ifadesi şeklinde anlaşılabilir. İşte bu sebeptendir ki,

---

91 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53. "Terki zemmi gerektiren fiil" şeklinde özetleyebileceğimiz vâcib kavramının tanımında fâilin vasfına dair bir ifade zikredilmemiştir. Bu bağlamda fiilin fâilinin Allah veya kul olması önemli değildir, tanım her ikisi için de geçerlidir. Dolayısıyla emir veya nehye bağlı bir tanım yapılmamış buna göre vâcibin "emredilen", "terki yasaklanan" şeklindeki bir tanımı reddedilmiş böylece vâcibin hem Allah hem de kul için geçerli objektif bir varlığı olduğu vurgulanmıştır. Bkz. Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf Ârâü'l-Kâdî 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1971, s. 450.

92 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

93 Mu'tezilî sistemde "fâilin fiili yerine getirmesine sebep teşkil eden güç" şeklinde özetlenebilecek olan kavramdır. Öte yandan sadece bu anlamla sınırlanması doğru değildir. Zira teklifin önündeki engellerin kaldırılması da temkini ifade eder. Bkz; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 371. Nesefî Tebsıra'da "temekkün" şeklinde belirtmiştir. Krş.:Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salamê), I-II, Dımaşk: Instıtut Français de Damas,1990-1993, c. II, 731.

94 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

95 Kâdî'da aslah ve vücûb 'alellah ilişkisi için ayrıca bkz.: Fatıma Sümeyye Kılaç, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Vücûb Kavramı ile İilişkisi Bakımından İlâhî Fiiller*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017, s. 127.

96 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 53.

97 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61.

Muğnî'de aslah ile ilgili bölüm, bir aslah düşüncesini temellendirmekten ziyade, Bağdat ekolünün umumî aslah anlayışını reddetmeye yöneliktir. [98]

Bu bağlamda Basra ekolünün aslah anlayışını açıklamak yerine Bağdat ekolü'ne yönelttiği eleştirileri serdetmek daha uygun olacaktır. Eleştiriler aslahın dünya ve din ayrımı yapmaksızın umumi bir şekilde vâcib olduğunda ne gibi problemlerle karşılaşılacağının muhtemel sonuçlarını göstermeye yöneliktir. Tabi ki bunu yaparken kullanılan yöntem şahidin gâibe kıyasından ibarettir. Bu bağlamda Basra ekolünün, aslah eleştirilerinde Ehl-i sünnetin ilahi kudretin zedeleneceğine dair endişelerinden çok, şahit âlemden getirdikleri örneklerle ahlâki gerekçeleri öne çıkardıkları ve eleştirilerini rasyonel bir çerçeveye dayandırmak istedikleri söylenebilir.[99] Bununla birlikte her iki ekolün aslah eleştirileri ciddi benzerlikler ve örnekler barındırmaktadır.

Basralılar'ın aslahın geçersizliğini kanıtlamak amacıyla iddia ettikleri delillerden bir tanesi fiil taksimine dayanmaktadır. Nitekim fiiller arasında tıpkı vâcib, kabih ve mübah kategorisine girenler olduğu gibi tefaddül kabilinden fiiller de bulunmaktadır. Bu bağlamda iddia edildiği üzere şayet aslah Allah'a vâcib olursa O'nun fiilleri arasında tefaddül kabilinden fiiller olduğunu kabul etmek muhal olacaktır. Çünkü aslah görüşü Allah'ın bütün fiillerinin vâcib olmasını gerektirir. Hâlbuki insanların vâcib fiili işlemesi mümkün olduğu gibi, tefaddül fiili işlemesi de mümkündür. Allah'ın kudret sıfatı açısından yarattıklarından daha üstün olması hasebiyle insana nazaran tefaddülde bulunması daha evlâdır.[100] Görüldüğü üzere delilin çıkış noktası, tefaddülün bir fiil türü olarak kabul edilmesidir. Bu bağlamda delilin sahibi Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933), tefaddülün bir fiil çeşidi olduğu hususunda vurgu yapmaktadır. Çünkü bu durum şâhit âlemde zaruri olarak bilinen bir husustur. Mamafih insanların kendilerine yönelik yaptığı fiiller arasında vâcib ve mendupların olduğu bilindiği üzere başkasına yönelik yaptığı fiiller arasında da vâcib ve tefaddül fiillerinin olduğu bilinmektedir. Bu cümleden olarak tefaddülün insan fiilleri arasında bulunması doğru olduğuna göre, Allah'ın fiilleri arasında bulunması da doğrudur.[101] Bu delilde dikkat çeken bir diğer husus ise kıyâsü'l gâib ale'ş-şâhid yönteminin uygulanmasıdır. Bu yöntemin Allah'ın fiilleri gibi hususlarda Mu'tezile ekolünce tam manasıyla uygulandığı, buna karşın Ehl-i sünnetin Allah'ın fiilleri, sıfatları gibi hususlarda bu metodu kullanmaktan imtinâ ettikleri malumdur.[102]

Bağdat ekolünün aslah anlayışlarına yöneltilen eleştirilerden bir tanesi de vâcib kavramına dayanmaktadır. Bu meyanda vâcibin özelliklerinden birinin yapıldığında şükrün hak edilmemesi olduğu bilinmektedir. Daha açık bir ifadeyle bir şeyin üzerine vâcib olması, onu yapmak mecburiyetini ifade etmenin yanı sıra yapıldığı takdirde de

---

98 Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi,* s. 414. Bu noktada Basra ekolünün sistemleştiricileri olan Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in de Bağdat ekolünün aslah anlayışını kabul etmediğini söylemek mümkün görünmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz.: a.g.e 339 no'lu dipnot.

99 Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lutuf Teorisi*, s. 196.

100 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 70, Kâdî bu delili Ebû Hâşim'e atfetmektedir.

101 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 70.

102 Öyle ki Mâtürîdî de Allah'ın fiillerinde bir hikmet bulunduğunu kabul etmekle birlikte Mu'tezile'nin bu konudaki tutumunu doğru bulmaz ve "Allah'a ait fiillerin duyulur âlemdeki hakîmlerin fiilleriyle mukayese edilmesi uygun düşmez" diyerek eleştirir. Daha geniş bilgi için bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* s. 300 (337).

herhangi bir şekilde iltifat ve teşekküre muhatap olunmadığıdır. Çünkü şükür ancak kâdirin, yapmama imkânı olduğu halde yaptığı tefaddüle karşı eda edilen şeydir. Buna örnek olarak borcunu ödeyen kimsenin teşekkürü hak etmemesi verilebilir. Nitekim aynı kişi bu miktarı karşılıksız, tefaddül kabilinden verirse şükrü hak eder. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, şayet Allah'ın kullarına ulaştırdığı faydalar vâcib olsaydı, bunları ihsan etmesi sebebiyle şükrü hak etmezdi. Lakin Allah'a şükretmenin sabit olması aslahın da yanlışlığını ortaya koymaktadır.[103] Görüldüğü üzere eleştiri, aslahın temellendirilmeye çalışıldığı ve bu noktada üzerinde ısrarla durulan fayda teorisine râcîdir. Zira aslah, Allah'ın kullarına yönelik fiillerinin tamamının hasen olmasının yanı sıra ancak ve ancak onların faydasına olduğu tezine dayanıyordu. Allah'ın her türlü faydayı kullarına sonuna kadar vermek zorunda olması ise şükrü hak etmesini gerektirecek bir eylemde bulunmadığı manasını tazammun etmektedir. Zira yapması gereken bir şeyi yapan kimse şükrü hak etmez. Şükür ancak tefaddülün karşılığıdır. Hâlbuki durum bunun aksinedir. Zira bizzat Allah Teâlâ, kesin naslarla kullarına kendisine şükretmelerini emretmektedir.[104] Tüm bu sayılanlar tefaddül kategorisini kabul etmeyip her türlü aslahı yapmayı Allah'a vâcib kılan Bağdat ekolünün görüşünün yanlışlığının delilidir.

Bir diğer delil ise Bağdat ekolünün iddia ettiği şekilde aslahın Allah'a vâcib olması durumunda Allah'ın ikâbı hak edeni affetmesi ve ona nimetler ihsan etmesinin gerektiği şeklindedir. Çünkü bunları yapmanın mükellefler için dâimî azaba çarptırılmaktan aslah olduğu hususu aşikârdır. Lakin Allah'ın kâfirleri ve fâsıkları affetmeyip cezalandırdığı sabit olduğundan aslah görüşünün yanlışlığı ortaya çıkmış olmaktadır.[105] Kâdî burada Ehl-i sünnet âlimlerinin aslaha herhangi bir şekilde kâil olanlara daha açık bir ifadeyle kendisinin de içinde bulunduğu Mu'tezile'ye karşı getirdiği delilin benzerini Bağdat taraftarları için kullanmaktadır. Zira aslahın gerçekleştiğini söylemek, âlemde küfür ve masiyet içinde ölen hiç kimsenin kalmamasını gerektirir.[106] Nitekim imanlı bir şekilde ölüp cennete gitmek elbette ki dünya ve ahiret hayatı için aslah olana tekâbül etmektedir. Âlemde kâfir olarak hayat sürüp imana ulaşamadan ebedi azaba çarptırılmak üzere can veren kâfirlerin varlığı aslahın yapılmadığının delilidir.

Ebû Abdullah el-Basrî(v. 369/979-80), aslah düşüncesinin doğru olmasının yüceltilmeyi hak etmeyen kişiyi yüceltmek, övmek ve hatta kendisine şükretmek gibi sonuçlara götüreceğini zira bunların hepsinin kişinin salahına olduğunu, hâlbuki böyle bir şeyin kabihin vâcib olmasını gerektirdiğini söyleyerek aslah taraftarlarını ilzam etmiştir.[107] Bu delil, aslah olanı yapmanın en nihayetinde çelişkili ve abes sonuçlar doğuracağını her bir insan için aslah olanın yapılması durumunda dünya üzerinde çok bariz tenâkuzların meydana geleceğini göstermeye yöneliktir.

---

[103] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 67. Kâdî bu delili isim zikretmeksizin "şeyhlerimiz" şeklinde târif ettiği kişilere atfeder.

[104] Bakara 2/152;172; Nahl, 26/114; Zümer 39/66.

[105] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 106. Kâdî bu delili ise "şeyhler topluluğu" na atfeder.

[106] Nitekim ashâbü'l-lutuftan Bişr âlemde kâfirlerin olmasını aslahın yapılmadığının delili olarak zikreder. Bu meyanda Kâdî ile Bişr'in delilleri birbiriyle örtüşmektedir.

[107] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 86.

Ebû Ali el-Cübbâi (v.303/916) salah ve aslahı yaratmanın Allah'a vâcib olmasının, sonu olmayan şeyin Allah'a vâcib kılınması manasına geldiğini zira Allah'ın sonu olmayan aslaha kâdir olduğunu, dolayısıyla bu tarz bir aslah düşüncesinin meydana gelmesinin mümkün olmayan şeyleri vâcib kılması manasını tazammun ettiğini ifade etmektedir.[108] Kâdî bu noktada şayet Allah'ın üzerine vâcib olsaydı, *aslahın sonu olmayacağı*[109] için en nihayetinde bir seviyede duracağını ve dolayısıyla bu kısmı aşan aslahın yapılmadığını kaydetmiştir. Böyle bir vaziyette ise Allah'ın durumunun aşağıda zikredilen 5 seçenekten biri olacağını ileri sürmüştür:

> Allah, bu fazla kalan aslaha kâdir değildir. Bu seçenek ise Allah'ın makdurunda bir son olduğu manasındadır.
>
> Allah, bu tür aslaha kâdirdir ve bunu yapar. Böyle bir durum ise Allah'ın yaptığı şeyin sonunun olmamasını gerektirir. Hâlbuki mevcûdâtın muhakkak sonu olması gerekmektedir.
>
> Bu kısım Allah'a vâcib olmakla birlikte Allah bunu yapmaz. Bu durumda ise Allah'ın üzerine vâcib olan şeyi yapmaması gerekir ki bu da Mücbire'nin iddia ettiği üzere Allah'ın kabihi işlemesini câiz kılar.
>
> Bu kısmı Allah yapmaz ve bu kısım gerçekte Allah üzerine vâcib değildir. İşte bu seçenek Basralılar'ın iddiasının sıhhatine delalet eder.
>
> Allah'ın yaptığının üzerindeki kısmın, yani artan kısmın salah ve aslah vasfı taşıması imkânsızdır. Bu da mana olarak Allah'ın makdûrâtının sonu ve sonlu olduğunu ifade eder.[110]

Görüldüğü üzere aslahın Allah'a vâcib kılınması geçerliliği olmayan bir düşüncedir. Nitekim aslahın Allah'a vâcib olması durumu sonu olmayan şeylerin vücûb kapsamına alındığı manasına gelmekte, bu durum ise aslah düşüncesinin geçersizliğini ortaya koymaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse dünyevî aslahın Allah'a vâcib kılınması muhale götürür, kişiyi muhale götüren şey de muhaldir.[111] İlginç olan ise Bağdatlılar'ın da aynı gerekçeyle yani dinî konularda aslahın vâcib olduğu görüşünün Allah'ın üzerine sonu olmayan şeyleri yapmasını gerektirmesi sebebiyle Basralılar'ı ilzâm etmesidir.[112] Ancak Basralılar'ın aslah anlayışı Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi sonu olmayan şeylerin yapılmasını şart koşmamaktadır. Nitekim Basralılar'ın düşüncesinde aslah, daha önce belirtildiği üzere lutuf kavramının yerine geçmek sûretiyle sınırlı bir kapsamı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra kişiyi yükümlü tutulduğu görevleri yapmaya daha yakın hale getirmesi hasebiyle lutuftaki amacın gerçekleşmesi için yapılan kadarı yeterli sayılmakta bu bağlamda fiilin son haddi gerekli görülmemektedir.[113] Böyle bir düşünce teorik olarak

---

[108] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 56. Ebû Ali'nin ifadeleriyle zikrettiğimiz bu delil Kâdî tarafından hocasına nispet edilir şekilde aktarılmaktadır.

[109] Sonu olmayan şeyin herhangi bir başlangıcının da olamayacağı yargısından hareketle Ebû Ali aslah düşüncesine göre Allah'ın yarattığı şeyin bir başlangıcı da olamayacağını savunur. Zira Allah'ın aslahı yarattığı hiçbir hal yoktur ki, onun öncesinde böyle bir durum bulunması câiz olmasın. Nitekim aslahın sonsuz olması hasebiyle mükellefin aslahına yönelik bir durumun öncesinde de muhakkak aslah olan başka bir durum vardır. Ve şayet aslah vâcib olsaydı bu ikincisinin daha önce olması gerekirdi. İşte bu öne alınan durumun öncesinde de daha iyi olan başka bir durum söz konusu olur. Bu durum böylece devam eder ve sonuçta Allah'ın yarattığının bir başlangıcı olmaz. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 56.

[110] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61.

[111] İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik*, s. 292.

[112] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61. Burada eleştirinin kaynağı olarak Ebü'l Kâsım el-Belhî zikredilmektedir.

[113] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61 Kâdî "… Şurası sâbittir ki kişiyi vâcibi işlemeye yakın hale getirmenin fiilin çoğunda değil de, azında bulunması imkânsız değildir. Bu doğru olduğuna göre

sonu olmayan bir şeyin yapılması ihtimalini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla Bağdatlılar'ın ilzamlarını geçersiz kılmaktadır.

Aslahın geçersizliğinin bir diğer delili de aslahı yapmanın Allah'a vâcib olması durumunda insanlara da vâcib olmasıdır. İnsanlara vâcib olduğu durumda ise aslahı terk edenle ihlâl edenin zem ve ikâbı hak etmesi gerekir ki böyle bir durumda kişi fâsık olmak sûretiyle elde ettiği sevabı da düşürmüş olur. Hâlbuki böyle bir sonucun yanlışlığı Bağdatlılar'ca da malumdur. Çünkü onlar bu tarz bir vâcibi terk edenin ikâbı hak etmediğini söylemektedirler.[114] Nitekim vâcibin diğer fiil çeşitlerinden ayrıldığı temel nokta terkinin zem ve ikâbı hak ettirmesi idi. Bu bağlamda şayet aslah vâcib olsa diğer bütün vâciblerin taşıdığı hükmü taşımak sûretiyle terkinin zem ve ikâbı hak ettirmesi gerekecektir. Lakin böyle bir sonucun aslah düşüncesini benimseyenler tarafından dahî kabul görmemesi, aslahın vâcib olmadığını göstermektedir.[115]

Yukarıda zikredildiği üzere salah ve aslahı yapmanın Allah'a vâcib olması durumunda, insanlar için de vâcib olacağından hareketle kişinin atiyyede bulunması da mükellef üzerine vâcib olacaktır. Bunun nedeni, Allah üzerine aslahın vâcib görülmesini gerektiren sebebin insanlar hakkında da geçerli olduğu şeklindeki düşünceleridir. Nitekim fiili vâcib yapan sebep sâbit olduğunda, fiilin vücûbiyeti de sâbit olacağından, vücûbiyet fâillere göre değişkenlik göstermeyip aksine her biri için vâcib olacaktır.[116] Bu ise en nihayetinde kişinin sahip olduğu malının tamamını tasadduk etmeye götürecektir. Zira malın bir kısmı için geçerli olan illet (sebep), diğerleri içinde geçerli olmaktadır. Kişinin sahip olduğu tüm malı elinde hiç kalmayana kadar vermek mecburiyetinde bırakan bu durumun anlamsız olduğu aşikârdır. Bu anlamsız durum, aslah fikrinin de geçerli olamayacağı manasını taşımaktadır.[117] Muhakkak ki delilin dayandığı temel ilke "hakîkatlerin şâhid ve gâib âleme göre değişmeyeceği" şeklindeki genel Mu'tezilî ilkeye bağlı olarak vâcibin

---

Allah'ın yapmadığı fiilde yaptığı fiildeki vasıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın sonu olmayan bir şeyi yapması nasıl vâcib olur? Çünkü Allah'ın gerçekleştirdiği fiil sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu şeyi yapması mümkün ise, artık Allah'ın yaptığı bu fiilin fazlası lutuf değildir" demek sûretiyle Allah'ın hâlihazırda yapmış olduğu lutufların yeterli olduğunu vurgulamaktadır. Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 61.

[114] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 103.

[115] Kâdî'nin şeyhayn diye bahsettiği Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e ait bu delil aslahı diğer vâciblerle kategorik manada eşitlemeye dayandığından Bağdatlılar aslahı gerek mâhiyeti, gerekse sonuçları itibariyle normal vâcibten ayırmaya çabalamışlar, bu bağlamda vâcibleri farklı bir tasnife tâbî tutmuşlar ve vâcibi ihlâl edildiğinde zem ve ikâbı gerektiren vâcib ile cömertlik ve fazîlet yönünden vâcib şeklinde ayırmak sûretiyle ikinci tür vâcibi ihlâl eden kimsenin normal kabul edilen vâcibte olduğu gibi zem ve ikabı hak ettirmediği aksine bunu yapmayanın sadece "cimri" olarak nitelendirildiğini iddia etmişlerdir. Lakin bu kabilden bir ayrım "ahlâkî kavramların her zaman ve her yerde aynı keyfiyeti taşıdığı" düşüncesiyle reddedilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 103-105.

[116] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 72.

[117] Bu delil fiili vücûbiyet bağlamında Allah ile insan hakkında eşitlediği ve vücûbiyet sebebinin de her ikisi hakkında geçerli olduğu kabulünden hareketle ileri sürüldüğü için Bağdatlılar bu eşitliği ortadan kaldırmaya yönelik itirazlarda bulunmuşlardır. Buna örnek olarak delilde geçen "atıyye" kavramı üzerinden cevap vermişlerdir. Allah'ın üzerine atıyyenin vâcib olduğu çünkü bunu verdiğinde zarar görmediği gibi, vermediğinde ise fayda elde etmediği hususu malumdur. Buna karşın atıyye vermenin insana güç geldiği gibi zarar verdiği ve hatta vermediğinde fayda sağladığı nitekim malın elinde kalması ile faydalanmanın devam ettiği gerekçesiyle Allah için geçerli olan vücûbiyetin insan hakkında geçerli olmadığını öne sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 72.

herkes için vâcib olduğudur. Hakîkatler her yerde ve herkes için aynı olduğundan vâcib de fâillere göre değişmez.[118]

Yine aynı şekilde aslah Allah'a vâcib olduğunda kullar üzerine de vâcib olması gerektiğinden örneğin bir kimseye atiyyede bulunmak, atiyyede bulunulan kimsenin salah ve aslahına olması hasebiyle vâcib olsa,[119] o zaman verilen şeyin atiyyede bulunulan kimsenin hakkı olması icap ederdi. Bu durumda da atiyyede bulunulan kişinin söz konusu malı, veren kişinin izni olmadan alması ve mal sahibine iade etmemesinin doğru olması gerekirdi. Lakin bu durumun yanlışlığı ortada olup kişinin başkasına ait malı alması haram, geri vermesi de üzerine borç olacağından Basra ekolü Bağdatlıları bu örnek üzerinden aslah fikri hususunda eleştirmiştir.[120]

Allah'ın aslahı yapmasının vâcib olduğu durumda insanlara da vâcib olması gerektiğine dayanan bir diğer örnek ve delil ise şu şekildedir: Şayet Bağdatlılar'ın iddia ettiği üzere salah ve aslahı yapmak Allah'ın üzerine vâcib olsaydı bu durum şâhid âlemde de vâcib olurdu. Ve eğer şahid âlemde de vâcib olsaydı, kişi üzerine tıpkı vâcibleri yapmasının zorunlu olduğu gibi, nâfileleri de yapması zorunlu olurdu. Çünkü nâfilelerin de tıpkı vâcibler gibi kişinin salahına yönelik olduğu ve kişi için aslah olduğu bilinmektedir.[121] Nitekim nâfileler kişi için salah olmasaydı Allah bunları yapmaya teşvik etmez, kişi bunlar sebebiyle sevabı hak etmezdi.[122] Böyle bir durum ise vâcib ile nâfilenin eşitlenmesi anlamına gelmektedir. Bu sonuca götüren şeyin de yanlış olması gerekir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s) tebliğ etmiş olduğu dinde bazı fiillerin nâfile olmayıp vâcib olduğunu bilindiği gibi diğer bazı fiillerin de vâcib olmayıp nâfile olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla mükellefin fiillerinde nâfile ve mendup fiiller olmadığını ileri sürenler, vâcib fiil olduğunu kabul etmeyenler gibidir.[123] Bu cümleden olarak delilin sahibi Ebû Hâşim böyle bir düşüncenin, tıpkı vâcibi terk etmek gibi nâfileyi terk etmenin de kabih olacağı sonucuna götürdüğünü iddia eder. Çünkü kişinin nâfileyi yahut da vâcibi terk etmesi onu salahı yerine getirmiş olmaktan çıkarmış olur. Bütün bu sonuçları kabul etmek ise zarûriyyâtı[124] inkâr etmektir.[125]

Basra ekolünün Bağdatlılar'ın aslah anlayışını ret ve eleştirilerinde serdettikleri bir diğer delil ise aslahın onların ileri sürdükleri şekilde Allah'a vâcib olması durumunda, Allah'ın kullarına sevap vermesinin de vâcib olacağıdır. Zira sevabın, verilen kimsenin salahına yönelik olmasının da ötesinde kişi için aslah olduğu malumdur. Bu ise aslahın Allah üzerine vâcib olması durumunda teklifte bulunmasının kabih olduğu sonucunu barındırır.[126] Nitekim sevabın kullar için dünyadaki en büyük fayda olduğu aşikârdır. Bu

---

[118] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 13

[119] Bu delil Bağdat ekolünün "bir şey "aslah" olduğu için Allah'a onu yapmak vâcibtir" şeklindeki görüşlerine karşı bir reddiyedir.

[120] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 95.

[121] Basra Mu'tezilesi bu örnekle Bağdat'lıların bir şeyin sırf insanın faydasına olduğu için vücûbiyet değeri kazandığı şeklindeki iddialarının da geçersizliğini ispat etmeye çalışır.

[122] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 78.

[123] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV,79.

[124] Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 345.

[125] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIV, 79.

[126] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 90. Kâdî bu delili Ebû Hâşim'e atfeder.

kabilden Allah'ın aslahı yapmasının zorunlu olduğunu ileri sürmek, O'nun daha en başından sevabı vermesini gerekli kılar. Bu ise teklifin kabih olması manasındadır. Teklife muhatap olan insan için sevap ve günah olgularının aynı mesabede olması sebebiyle insanların mükellef tutulmaları kendileri için aslah olanın yapılmadığının göstergesidir.

Kâdî'nin, Ebû Hâşim'in *Kitâbü'l Aslah* isimli eserinden iktibas ettiğini zikrettiği bir diğer delil ise şu şekildedir: "Şayet aslah vâcib olsaydı, bunun aslah olduğu kimse için hemen o anda vâcib olması yani kişiye hemen yapılması gerekirdi. Bunun yanı sıra aslahı yapacak olan kişi söz gelimi, ihtiyaç duymadığı fazla paraya sahipse, bunu Zeyd'e verdiğinde Zeyd için salah olurdu. Fakat benzer şekilde Bekir'e Amr'a Hâlid'e verdiğinde de onlar için salah olurdu. Böylelikle verilen para bunların hepsi için salah olurdu. Şayet aslah vâcib olsaydı, bu verilen şeyin bunların hepsinin hakkı olması ve hepsine verilmesi gerekirdi. Bu paranın onların tamamına verilmesinin zorunlu kılınması ise, asla verilememesi demektir. Bu da aslah düşüncesinin yanlışlığını göstermektedir. [127] Ebû Hâşim bu delilinde şahide gâibi kıyas etmiş, bir kişi için aslah olanın herkes için aslah olacağını, bu durumda aslahı yerine getiren kişinin bunu yapmasının mümkün olmayacağını, durumun şâhid âlemde uygulanamayacağını ve şâhid âlem ile gâib âlem eşit olduğundan, aynı şeyin gâib âlemde de geçerli olacağını göstermeye çalışmıştır.[128]

Aslahın geçersiz olduğunun son delili ise şu şekildedir: Şayet iddia edildiği üzere aslahı yapmak Allah'a vâcib olsa itaat edeceği ve taat üzere devam edeceği bilinen kimseye yönelik teklifin sürdürülmesi ve sona erdirilmemesi gerekir. Çünkü onların teklifinin devam ettirilmesi kendileri için aslahtır.[129]

Görüldüğü üzere aslah fikri, Basra Mu'tezilesi tarafından ciddi bir şekilde eleştiriye tâbî tutulmuştur. Buna göre Basra'nın aslaha kâil olduğunu söylemek doğru bir iddia olmayacaktır. Ancak Allah'ın kullarına karşı yapması gerektiği şeyleri ifade eden vücûb 'alellah her iki ekolün de kabul ettiği hususlardandır. Bu meyanda İmam Mâtürîdî ve Nesefî'nin, aslah eleştirilerinin aslında vücûb 'alellah kavramına dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla her ne kadar aslah eleştirileri Bağdat Mu'tezile'sine yönelik olsa da Allah'a bazı şeyleri vermenin vücûbiyetini kabul etmeleri sebebiyle Basra ekolü, özellikle vâcib kabvramı üzerinden yapılan eleştirilerin muhatabı olmaktadır.

Basra Mu'tezile'sinin eleştirilerinin zikredildiği son delil ileride açıklanacağı üzere ashâbü'l-lutuftan Bişr'in üzerinde durduğu spesifik bir konuyu ele almaktadır. Mamafih ekollerin mezkûr konu hakkındaki görüşleri de sarâhaten izah edilecektir. Bu noktada ashâbü'l-lutfun aslah görüşünü izaha geçmek uygun görünmektedir.

---

[127] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 97.

[128] Ebû Hâşim bu delilinde şahid ve gâibi eşitlemek sûretiyle bir noktaya varmaya çalışmış lâkin şâhid âlemde bir insanın herkese aslahı yapmasının mümkün olamayacağı yargısını tam manasıyla Allah için de geçerli kılmak sûretiyle tâbiri câizse yanlışa düşmüştür. Nitekim şâhid âlemde kişilerin sâhip oldukları şeyler sonlu ve sınırlıdır. Allah ise sonu olmayan kudret ve imkâna sahiptir ve herkese istediği her şeyi verebilir. Bu bakımdan bu delil geçerli ve sağlıklı bir itirazı barındırmamaktadır.

[129] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 85.

3.3. Ashâbü'l- Lutuf: Bişr Örneği

Terminolojide çeşitli şekillerde açıklanan ve mana itibariyle görüş birliğine ulaşıldığını söylemenin mümkün olduğu lutuf kelimesi Mu'tezile indinde "Kişinin, sayesinde hür iradesiyle taati seçtiği yahut taati seçmeye yaklaştırdığı fiil"[130] şeklinde tanımlanır. Burada *hür irade* lafzı önemli bir kayıttır ve lutfa mazhar olan her bir mükellefin mutlak sûrette taati seçeceğine dair bir garantisinin olmadığı manasına gelmekle birlikte her ne kadar insan fiillerine Allah'ın bir müdahalesi algısı oluştursa da esasen insanın yapıp etmelerinde irade ve ihtiyarına bir halel getirmediğini ifade etmektedir.

Teklifin sıhhatinin irade ve kudret olması hasebiyle bu ikisini ortadan kaldıracak bir müdahale, fiilleri ilca dairesine sokmak suretiyle Mu'tezile'nin ana ilkelerinden olan insanların fiillerinde özgür olduğu düşüncesiyle temelden ayrışmaktadır. Bu bağlamda lutuf her ne kadar Allah'ın yardımı şeklinde anlaşılsa da yardımı kabul edip etmeme bu lutfa ihsan olan kimsenin yani mükellefin elindedir. Dolayısıyla lutuf bir mecburiyet ifade etmediği gibi sonuçları da herhangi bir zorunluluk içermemektedir. Zira lutuf aslında fiillerdeki dâîlerin (motiv) işlevini görür.[131] Daha kesin ve öz bir ifade ile lutuf, fiili seçmeyi sağlayan dâîdir.[132] Bu bağlamda kişinin dâîye karşı takındığı tavır fiilini ve buna bağlı olarak sonucunu oluşturmakta, lutfun işlevi tamamen dâîye muhatap olan insanın iradesinde kendini göstermektedir.

Lutfu mutlak sûrette vermesinin sebebi Allah'ın adaletidir. Nitekim o kullarını yaratıp teklife muhatap kılmak suretiyle insanlara belirli vazifeler yüklemiş ve özgür bir şekilde gerçekleştirdikleri eylemlerinden de sorumlu olduklarını bildirmiştir. Tüm bunların yanı sıra kul için taati zorlaştıran vesileler de mevcuttur. Allah ise kullarının ancak hayrını, iyiliğini düşündüğü için kulunu taate yaklaştırıp masiyetten uzaklaştıran motivlerle yani lutuflarla kullarının yükümlülüklerini yerine getirmesini sağlayan yahut kolaylaştıran yardımını bahşeder. Aksi halde maksadıyla çelişkili duruma düşmüş olur[133]. Dolayısıyla bu tarz bir lutfu vermek Basra ve Bağdat ekolüne göre Allah üzerine vâcibtir.[134]

Ashâbü'l-lutuf olarak[135] isimlendirilen Bişr b. Mu'temir (210/825) ve ona tâbî olanlara göre ise lutfu vermek Allah üzerine vâcib değildir.[136] Bişr'in bu şekilde düşünmesinin sebebi Allah'ın böyle bir lutufta bulunması halinde yeryüzünde âsî kimsenin kalmaması gerektiği lakin durumun bunun aksi olduğudur.[137] Buna göre yeryüzünde isyankâr ve

---

130 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 9.
131 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 101.
132 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 92.
133 Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk* s. 521.
134 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XII, 26. Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk,* s.520 ; Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn,* (Nşr.: Ya'kûb el-Câ'ferî el-erâgî), Kum: Dârü'l-üsve li't-tıbâa ve'n-neşr, 1415, s. 387.
135 Kâdî Bişr ve ashâbının Allah'ın bahşettiğinde kulların tamamının hidayete ereceği bir lutfa kâdir olduğunu ancak bunu vermenin kendisine vâcib olmadığını dolayısıyla Mu'tezile'nin Allah'ın makdûrunda bu tarz bir lutfun bulunmadığı genel kanaatinin aksine, onların nefyettikleri kudreti kabul etmeleri sebebiyle Ashâb'ül-lutuf olarak isimlendirildiklerini, hâlbuki bu isimlendirmenin "yanıltıcı" olduğunu ifade eder. Zira ona göre bu isimlendirmeye daha layık olanlar lutfun varlığı ile Allah'a vâcib olduğu görüşünü savunanlardır. Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 200.
136 Eş'arî, *Makâlât,* s. 247, 574; Şehristânî *el-Milel,* s. 65; Nesefî, *Tebsıra*, II, 723.
137 Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk* s. 520.

kâfir kimselerin bulunduğu aşikâr olduğuna göre Allah'ın bu tarz bir lutfu bahşetmediği de aşikardır.

Bağdat ve Basra ekollerinin düşüncesinin aksine Bişr, Allah'ın lutuf ile muamelede bulunmasının sonucunun mutlak surette tecellî edeceğine kanaat getirmiş ve mükelleflerin bu lutuf sayesinde kabîhten sakınıp itaati seçmek suretiyle isyandan uzak olacağını düşünmüştür. Nitekim Bişr'e göre Allah iman etmeyeceğini bildiği kimseye lutufta bulunursa o kişi mutlak surette iman edecektir.[138] Bu ise kişinin ilca ile iman ettiği manasını içermemekte ve mükellef isteyerek iman dairesine girmiş olmakta, böylelikle de tıpkı lutufsuz bir şekilde iman ettiğinde alacağı sevabı aynen hak etmektedir.[139]

Öte yandan Bişr bu tarz bir lutfun Allah'ın makdûrunda olduğu ve Allah'ın bu lutufla muamelede bulunmaya mecbur tutulmasının muhal olduğu[140] görüşündedir. Bağdat ve Basra'lılar ise Allah'ın makdurunda iman etmeyeceğini bildiği kimseye karşı bir lutfunun bulunmadığını ittifakla söylemiş[141] ve bunun sebebini de lutfu vermenin vâcip olduğu şeklindeki görüşleriyle izah etmişlerdir. Nitekim Allah her bir kuluna makdûrunda olan aslahı yahut lutfu vermiştir. Daha önce de zikredildiği üzere şayet Allah böyle yapmayıp, kul için faydalı olan bir şeyi indinde tutarsa cimri ve zâlim olacağından Allah kullarının her birine kendileri için en iyisini yapmıştır. Bu sebeple makdûrunda kulları için yaptığından başka herhangi bir lutuf bulunmamaktadır. Zira aslah prensibi *en iyi*ye tekabül etmesi hasebiyle daha iyi yahut faydalı olandan bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan yaptığından daha aşağısının lutuf olarak değerlendirilmesi ve bunu yapması suretiyle kişide en büyük lutuf olan imanın vücud bulması da muhaldir. Mâlumdur ki en iyi olanın dahi sebep teşkil edemediği bir imanı daha aşağısında bulunan bir lutuf var kılamaz. Dolayısıyla Allah iman etmeyeceğini bildiği bir kimseyi iman ettirecek bir lutfa kâdir olmakla vasıflandırılamaz.

Bişr ise böyle bir düşüncenin kudrette bir sınırlandırmaya yol açacağını düşünerek Allah'ın sonsuz lutfa kâdir olduğunu söylemiştir.[142] Zira Allah'ın tikel yahut tümel herhangi bir şekilde lutfa kâdir olmadığı düşüncesi Allah'ın iradesinde bir eksikliği çağrıştırmaktadır. Bu düşünceye göre Allah kullarının itaatkâr olmasını, hayırlı ve salih amellerde bulunup cennete gitmesini murad etmiş lakin bu gerçekleşmemiştir. Mu'tezilî sistemde Allah'ın kulları için sadece hayır ve iyilik istediği malumdur, lakin yeryüzünde âsî ve kâfir kimseler mevcut olduğundan Allah'ın irade ettiği şeyin vuku bulmadığı, itaatkâr olmayan kimselerin varlığı ise aşikârdır. Bu ise Allah'ın irade ettiği şeylerden bazılarının gerçekleşmediği manasına gelmektedir. Her ne surette olursa olsun gerçekleşmeyen bir irade ise eksikliği ifade etmektedir. Nitekim Ehl-i sünnetin eleştirileri

---

138 Eş'arî, *Makâlât* s. 247.
139 Eş'arî, *Makâlât,* s. 246.
140 Nesefî, *Tebsıra*, II, 723; Şehristânî, *el-Milel* I, 65; Fahreddîn er- Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î- Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004, s. 265.
141 Nesefî, *Tebsıra*, II, 723.
142 Eş'arî, *Makalât, s.* 573.

de Mu‘tezile’nin özellikle aslah prensibiyle Allah’ın iradesinin sınırlandırıldığı savına dayanmaktadır.

Bişr “Allah’ın kulunun zararına olacak bir şeyi yapması caiz değildir. Bilakis onun faydasına olan şeyi yaratması vâcibtir”[143] şeklindeki mezhebin genel görüşüne katılmış lakin “aslahı yaratmak Allah üzerine vâcib değildir” görüşüyle de aslah düşüncesine bir şekilde kânî olan diğer mezhep mensuplarından ayrılmıştır. Bişr’e göre Allah’a aslah olanı yapması vâcib kılındığında O’nun makdûrunda bir son ve sınır belirlenmiş olmaktadır. Hâlbuki Allah’ın makdûrunda maslahat ve lutfun bir sonu yoktur.[144] Allah’ın yaptığı her bir iyilikten daha üstün bir iyilik vardır.[145] Hatta Allah’ın katında yaptığı ve dahi yapmadığı lutufların daha iyisi vardır.[146] Hâlbuki aslah, yapılan şeyin *en sonuna* tekabül etmektedir, diğer bir değişle aslah imkân dâhilinde bulunan en fazla, en iyi, en güzel fiildir ve ötesi yoktur. Bu ise Allah’ın kudretinde bir sınırlandırmayı çağrıştırmaktadır. Nitekim Allah ve fiilleri için herhangi bir imkânın son ve sınırlılığından bahsetmek ulûhiyete zarar vermektir. İşte bu sebeple aslah fikri geçersiz olmaktadır.

Bunun yanı sıra Bişr’e göre kulların dünyada yaratılıp teklife muhatap kılınmaları ve cennete gitmeleri için herhangi bir garantileri de olmaksızın mükellef tutulmaları insanlar açısından aslahın yapılmadığının diğer bir örneğidir. Zîra kulların dünya hayatından ve imtihanlarından geçirilmeden direk *cennette yaratılmaları* elbette ki kendileri için aslah olurdu.[147] Durumun böyle olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla Allah kulları için aslah olanı yapmak mecburiyetindedir denilemez. Bu bizzat realiteye aykırı bir durumdur ve aslah fikrinin geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Bişr, aslah fikrinin geçersizliğini ortaya koymak için şâhit âlemden yola çıkmış ve kâfir olarak ölüp ebediyen cehennemde kalan bir kul hakkında aslahtan bahsedilemeyeceğini söyleyerek konuyu spesifik bir biçimde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yine o, en büyük lutfun “imanı kesbetmek” olduğu yargısından hareketle Allah’ın iman edeceğini bildiği bir kâfiri yaşatması gerektiğini ve bu kişiye ömür verilmesinin kendisi için kâfir ölmekten daha iyi olacağını söylemiştir.[148] Bu problem daha geniş bir çerçevede ele alınmış ve Allah’ın iman edeceğini bildiği çocukları, kâfirleri veya tevbe edeceğini bildiği fâsıkları iman ve tevbe etmelerinden önce öldürmesinin caiz olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Bişr ve ashâbı bu hususta da mezhebinin diğer mensuplarından ayrılmış ve bu kimselerin iman yahut tevbe etmeden evvel öldürülmelerini caiz görmüştür. Lakin mezhebin diğer mensupları böyle bir durumun caiz olmayacağını hatta iman edinceye veya tevbe edinceye kadar bu kullarını öldürmeyip yaşatmasının hikmeti gereği Allah’ın üzerine vâcib olduğunu ittifakla söylemiştir.[149] Bu fikir ayrılığının sebebi elbetteki aslah meselesindeki farklılığa dayanmaktadır. Zira Allah üzerine herhangi bir vücûbiyeti kabul

---

[143] Nesefî, *Tebsıra,* II, 723.
[144] Nesefî, *Tebsıra,* II, 723.
[145] Şehristânî, *el-Milel,* I, 65.
[146] Eş‘arî, *Makâlât*, s. 246.
[147] Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr,* s. 64; Bağdâdi, *el-Fark beyne’l-fırak,* s. 156; Râzî, *Mûnika* s. 265.
[148] Bağdâdi, *el-Fark beyne’l-fırak,* s.156; Râzî, *Mûnika* s. 265.
[149] Eş‘arî, *Makâlât*, s. 250.

etmeyen Bişr ve ashâbı O'nun makdurunda her şeyin mümkün olabileceği üzerinde durmuş ve Allah'ın zulüm, abes gibi kötülükle ilişkilendirilen her bir fiilin faili olmasında beis görmemiş, bunu yapabilmesini ise irade ve ihtiyar sahibi olmasıyla ilişkilendirmiştir. Öte yandan mezhebin diğer mensupları adalet ilkesi gereği Allah'ın kullarına bazı şeyleri vermesini vâcip görmüştür. Vücûbiyetin bir başkası tarafından Allah'a yüklenmediği, aksine kemâl sıfatlarının tezâhürü olması O'nun iradesinin sınırlandırılmadığının izahı kabilindendir.

Aslah teorisine karşı konumlandırılan lutuf teorisi ise, teklife muhatap olan insanoğlunun yardımsız bırakılmadığının ispatı niteliğindedir. Zira Bişr'e göre Allah Teâlâ her ne kadar lutfu vermek mecburiyetinde tutulamasa da kullarının dinleri hususunda salah (faydalı) olan her ne varsa onu yapmalı, yine onlara yükümlü tuttuğu şeyleri yerine getirebilmeleri ve lutfun varlığı ile birlikte kendilerine emredilen şeyleri yapmaları konusunda ihtiyaç duydukları hususlarda mazeretlerini gidermelidir.[150] Allah'ın yapması gerekli olan yardımlar ise mükellef tutuldukları fiilleri yerine getirmek için kudret ve istitaat vermek, kişinin taatine engel olan ne kadar illet varsa onları gidermek ve peygamber vasıtasıyla kullarını bilinçlendirip desteklemektir.[151] Allah kullarına mükellef oldukları şeye güç yetirdikleri lutfu zaten vermiştir.[152] Böylece Allah kullarının yardımsız bırakıldıkları yahut sorumluluklarının güçlerinin üstünde yüklendiği gibi mazeretlerini gidermiş ve adaletsiz bir şekilde hükmettiği, kullarını cezalandırdığı şeklinde gelebilecek olan itirazları baştan nefyetmiştir.[153]

Ashâbü'l-lutuf denilince akla gelen ikinci isim Ca'fer b. Harb'tır.[154] O Mu'tezile mezhebi içerisinde lutuf teorisini kendine özgü yorum ve değerlendirmesiyle değiştirerek de olsa kabul eden tek kişidir.[155] Ca'fer, Allah'ın katında kâfirlere verdiği takdirde onların ihtiyâri olarak iman etmelerini sağlayan lutfunun olduğunu söyleyerek hocası Bişr ile lutfun Allah'ın makdurunda olduğu görüşünü aynıyla paylaşmıştır.[156] Lakin kişinin bu lutuf sayesinde iman ettiği takdirde lutuf olmaksızın iman etmesi durumunda hak edeceği sevaba ulaşamayacağını söylemek suretiyle de tartışmaya ve teoriye farklı bir boyut kazandırmıştır.[157] Ona göre kişinin lutfa mazhar olmaksızın ihtiyariyle iman edip, çeşitli imtihanlardan geçmek suretiyle elde edeceği sevap ve yükseleceği mertebe ile Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu lutuf ile iman elde ederek hiçbir eza ve cefaya

---

150 Eş'arî, *Makâlât*, s. 246.
151 Şehristânî, *El-Milel*, s.65. Bağdâdi, *el-Fark*, s.156.
152 Eş'arî, *Makâlât* s. 573.
153 Eş'arî, *Makâlât*, s. 246.
154 Lutuf nazariyesi her ne kadar Ashâbü'l-lutfun benimsediği bir görüş şeklinde serdedilse de Bişr'in bu konuda yalnız kaldığı bir gerçektir. Nitekim Kâbî *Makâlât* isimli eserinde "Bişr lutuf hakkında söyledikleri sebebiyle tek kalmıştır" der. Bkz.: Ebü'l Kâsım el-Kâbî, *el-Bâbü Zikri'l Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1974, s. 64. Her ne kadar Ca'fer b Harb onu bu görüşü üzere takip etse de kâfirlerin lutufla iman ettikleri takdirde lutufsuz bir şekilde alacakları sevaba nâil olamayacaklarını söylemek suretiyle lutuf teorisinde kayda değer bir değişime gitmesi bu görüşün doğruluğunun bariz bir örneğidir.
155 Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade Ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), İstanbul: Bereket Yayınları, 1996, s. 102;
156 Eş'arî, *Makâlât,* s. 246; Nesefî, *Tebsıra*, II, 724.
157 Eş'arî, *Makâlât*, s. 246.

katlanmaksızın sevabı hak eden kişinin mertebesi bir olmayacaktır. Bu düşüncesi ise Allah'ın makdûrunda bulunan lutfa mazhar olan kimsenin ihtiyarıyla iman ettiği[158] görüşüyle bariz bir çelişki barındırmaktadır. Nitekim bu kimselerin lutfa mazhar olduktan sonra ihtiyarları ile iman etseler dahi lutuf olmaksızın iman eden kimseyle aynı sevabı hak edememesinin sebebi aslında lutfun yardım olmaktan çok neredeyse bir ilca seviyesine geldiğini çağrıştırmasıdır. Bu anlayış ise değerli ve muteber olan şeyin, bu değeri yalnızca kişinin yapıp etmeleri ile değil bilakis yapılan şeyin kişinin gayretiyle meydana gelmesi sayesinde kazandığı manasını tazammun etmektedir. [159] Bu sebeple kullar hakkında aslah olan Allah'ın bu tarz bir lutfu onlara vermemesidir.[160] Nitekim kullar için de aslah (en iyi) olan Allah'ın onlar için yaptığıdır. Zira Allah kullarına ancak en yüksek ve en şerefli makamlardan, en üstün ve en fazla sevaptan başkasını sunmaz.[161]

Burada tevfîk ve tesdîd kavramlarından da bahsedilmesi gerekmektedir. Zira "Allah'ın, insanın fiillerini razı olduğu şeye muvaffak kılması" manasındaki tevfîk ve fâili Allah olduğunda tevfîk ile aynı manayı veren tesdîd,[162] Ca'fer b. Harb'e göre lutuftur.[163] Yalnız bunlar da tıpkı diğer lutuflar gibi kişiyi ilcaya götürmeyen ve kulu itaate zorlamayan niteliktedirler. Mükellef taat işlediği zaman bunlarla Allah'ın kullarına yol gösterdiği ve onları muvaffak kıldığı anlaşılır.[164]

Ca'fer b. Harb lutfun vücûbiyetinin delilini de sevap faktörü ile açıklama yoluna gitmiştir. Mükellef lutuf olmaksızın iman edip amellerini yerine getirmeye çalıştığı takdirde Allah'ın lutfu ile iman edip kazandığı durumdan daha fazla meşakkat çekecek buna bağlı olarak daha az sevaba nâil olacaktır. İşte bu durumda lutuf vâcib olmamaktadır.[165] Zira teklifle amaçlanan, kişinin en yüksek sevap derecesine ulaşmasıdır.[166] Hâlbuki durum tam tersi olduğunda yani mükellefin lutuf olmadan istenen fiili yapmayacağı bilindiği durumda lutuf vâcib olmaktadır.[167]

En nihayetinde kaynaklar Bişr gibi Ca'fer'in de lutuf görüşünden döndüğünü ve ashâbının çoğunluğunun görüşüne katıldığını kaydeder.[168] Dolayısıyla çalışmada her ne kadar aslah hususunda kaynaklarda serdedilen üç görüş dikkate alınmak suretiyle her biri hakkında açıklamalarda bulunulsa da aslah hususunda Mu'tezile'nin iki gruba ayrıldığını söylemek mümkün görünmektedir. Bunlar ise aslah ve lutfu kategorik ayrıma gitmeksizin din ve dünya hususunda vâcib gören Bağdat ekolü ile aslah kelimesinin aslında lutuftan başka bir manayı ifade etmediği anlaşılan, lutfu vermeyi ise sadece dini alanla sınırlandıran Basra ekolüdür.

---

158 Eş'ari, *Makâlât*, s. 246.
159 Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade Ve Kader*, s. 102
160 Nesefî, *Tebsıra,* II, 724.
161 Eş'arî, *Makâlât, s.* 246-47.
162 İbn Manzûr*, Lisânü'l-Arab,* s. 1970.
163 Eş'arî, *Makâlât s. 262.*
164 Eş'arî, *Makâlât s. 262.*
165 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Nşr. Ebü'l-âlâ el-Afîfî), Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye,1962; XIII, 5.
166 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 160.
167 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 5.
168 Kâdî Abdülcebbâr *el-Muğnî* XI*,* 5; Eş'arî *Makâlât* s. 247; Nesefî *Tebsıra* II, 723.

2. BÖLÜM

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE EBÜ'L MUÎN en- NESEFÎ'DE ASLAH ELEŞTİRİSİ

1. Giriş

Mu‘tezile epistemolojisinin önemli ilkelerinden biri şahidin gâibe kıyasıdır. Bu ilke onların ontolojik ve teolojik fikirlerini edinmede kayda değer bir öneme sahiptir. Zira akıl sahibi olup faydasız iş yapan kimselerin hakîm olamayacağı ve sebepsiz yere iş görenin de abesle iştigal ettiği yargıları, onları Allah'ın fayda sağlamayacağı bir iş yapmayacağına ve her yaptığının da bir sebebi olması gerektiği kanaatine sevk etmiştir. Allah kendisi için fayda sağlamaktan münezzeh olduğuna göre O'nun fiilleri ancak kullarının salahına yöneliktir. Öte yandan Allah'ın bir kişinin zararına olan eylemde bulunması zulümdür. Zulüm de abes olması sebebiyle O'nun fiillerini hikmet dairesinden çıkaracaktır. Zikredilen bu sebepler dolayısıyla Mu‘tezile ittifakla, dini açıdan kulları için aslaha ve sonuç itibariyle haklarında en güzel olana riâyet etmesini Allah'a vacip görmüştür.[169] Örneğin Allah'ın din hususunda yapmasının vâcib olduğu şeyler temkin, lutuf, peygamber gönderme ve ivazdır.[170]

Ehl-i sünnete göre bir fiili yerine getirmenin vücûbiyetle kayıtlandığı aslah düşüncesi mutlak kudret ve ihtiyar sahibi bir ilah fikri ile çelişki arz etmektedir.[171] Zira bir şeyin vâcib olması, o fiili yerine getiren kimsenin söz konusu davranışta bulunmaya mecbur olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır. Nitekim böyle bir kayıtlama Allah'ın fiillerini yerine getirirken özgür olmadığı düşüncesine kapı aralar. İnsan fiillerinde dahî özgür iradeye yaptıkları ısrar sebebiyle kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini benimseyen Mu‘tezilî sisteme böyle bir eleştiride bulunmak elbette kabul edilemez. Dolayısıyla Mu‘tezile'nin ileri sürdüğü aslah fikrinin ilahî iradeyi sınırlandırmak gibi bir amaç gütmediği malum olsa da sonuçları itibariyle ihtiyarı kısıtlanan bir Allah tasavvuruna götürdüğü gerekçesiyle Ehl-i sünnet âlimlerince ittifakla eleştirilmiştir.[172]

Bununla birlikte çalışmanın konusunu teşkil eden Mâtürîdî ve Nesefî'nin aslah eleştirilerinin temel sebeplerini tek bir konu ekseninde toplamak mümkün değildir. Özellikle terminolojide *ta'dîl ve tecvîr* olarak adlandırılan bahislerin içerisinde yer alan kulların fiilleri, hüsün-kubuh, kaza ve kader ile irade konularında Mâtürîdîlerin Mu‘tezile'den farklı anlayışa sahip olmaları iki kelâm ekolünü birbirinden tamamen ayrı sonuçlara sevk etmiştir. Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatları ve özellikle âlemle ilişkisi bağlamında fiilî sıfatlar anlayışı da ekollerin kendi görüşlerini belirlemede etkili rol oynamıştır. Dolayısıyla aslah fikrine yönelik eleştiriler bütün bu konulardaki anlayış ve izah farklılıkları ekseninde şekillenmiştir.

İmam Mâtürîdî aslah fikrinin oluşmasına sebebiyet veren belli başlı ilkelere ve bu ilkelerin sonuçlarına eleştirilerde bulunmuştur. O özellikle *Te'vîlât'*ında hatırı sayılır

---

[169] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295 (331).
[170] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV,53.
[171] Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, c. III, s. 495-496.
[172] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.299 (336); Nesefî, *Tebsıra*, II, 744; İbn Fûrek *Mücerred makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (thk. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987. s. 126.

derecede âyeti Mu‘tezile’ye karşı delil olarak sunmuş ve aslah fikrine kâil olanların görüşlerini kritik etmiştir.[173]

Nesefî ise naklî delillere önem vermekle birlikte aslah eleştirilerinde aklî delilleri öncelemiş ve kendisine ulaşan Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bununla birlikte bizzat o aslaha karşı delillerini Kitap, vücûd, icma ve aklî delil olmak üzere 4 ana başlık altında toplamıştır.[174] Kitap delilinde İmam Mâtürîdî’nin de Te’vîlât’ta kullandığı âyetlerin bir kısmını zikretmek suretiyle aslah fikrini hidâyet-dalâlet bağlamında eleştirmektedir.[175] Bilindiği üzere hidayet ve dalalet kavramlarının failinin Allah mı insan mı olduğu hususu iki ekol arasında tartışmalıdır. İnsan fiilleri çerçevesinde şekillenen görüşüne binâen hidayet ve dalâletin failinin Allah olduğu hususunda taviz vermeyen Nesefî, bu bağlamda Allah’ın dinleri hususunda kullarına aslah olan hidayeti vermediğini vurgular.[176] Üstelik Allah tüm insanlara hidayet verecek kudreti zatına nispet etmiştir.[177] Kudrette herhangi bir kayıtlamanın mevzu bahis olamayacağı bu durumda Allah’ın iradesi belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla mevcut durumda hidayet üzere olmayıp dalalet ve isyan üzere ömür geçiren kimselerin var olduğu bir âlemde Allah’ın her kulu için aslah olanı yaptığını söylemenin bir anlamı kalmamaktadır.

Nesefî vücûd[178] adını verdiği delilinde ise fiilî gerçeklikte aslahın zaten bulunmadığını belirtmektedir. Zira âlemde haddi zatında hiçbir şekilde iyilik ve salah bulundurmayan küfür ve günahlar mevcuttur. Dolayısıyla, Allah’ın dinleri hususunda kullarına aslah olanı yaptığı iddiası geçersiz olmaktadır.[179] Burada insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu vurgusu önem arz etmektedir. Nitekim böyle bir yargıya ancak insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ön kabulüyle varılır. İleride temas edileceği üzere aslah fikri eleştirileri insan filleri hususundaki tartışmalarla paralellik arz etmektedir. Nesefî, insan filleri mevzusunda Mu‘tezile’ye karşı serdettiği delillerin her birinin aslah fikri için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[180]

Nesefî’nin bir diğer delili olan icmâdan kastı ise hak din sahiplerinin tamamının mükellefiyetlerini yerine getirmek, günahlardan sakınmak gibi hususlarda Allah’tan yardım talebinde bulunmalarıdır. Kulların başına gelen musibetlerin def’ini istemesi gibi, hastalığın yerine sıhhat vermesini talep etmesi de bu kabildendir.[181] Mâtürîdî’nin de üzerinde ısrarla durduğu bu eleştiri din ve dünya hususunda kul için en faydalı olan

---

[173] Muhammed Eşref Aytaç, İmam Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Mu‘tezile’yi Tenkit Ettiği Âyetler* isimli yüksek lisans çalışmasında, İmam Mâtürîdî’nin 114 âyette Mu‘tezile mezhebinin aslah fikrini eleştirdiğini kaydetmektedir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: Muhammed Eşref Aytaç, *İmam Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân Adlı Eserinde Mu‘tezile’yi Tenkit Ettiği Âyetler*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Isparta, 2015.

[174] Nesefî, *Tebsıra,* II, 726.

[175] Nesefî, *Tebsıra,* II, 726.

[176] İmam Mâtürîdî’ de dalâleti “Allah’ın kulun kalbinde küfrü yaratması” şeklinde tanımlar. Buna göre Allah kulları için dinde aslah olanı yapmamış, bazılarını dalâlete düşürmüş olmaktadır. Ayrıntılı izah için krş.: Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, I,34; I, 37; I, 65, I, 151; V, 302; VIII,287; XVI, 262,

[177] Enâm 6/149; Yunus 10/99; Nesefî, *Tebsıra*, II, 727.

[178] Nesefî, *Tebsıra*, II, 726.

[179] Nesefî, *Tebsıra*, II, 726.

[180] Nesefî, *Temhîd*, (çev.: Hülya Alper) Tevhidin esasları, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 124.

[181] Nesefî, *Tebsıra*, II, 733.

yapıldığı takdirde dua etmenin herhangi bir manasının kalmayacağı esasına dayanır.[182] Mu'tezile Allah'ın cömert olması hasebiyle katında olan lutufları bütünüyle kullarına bahşetmesi gerektiği ve bunu yaptığı kanaatine varmıştır. Mamafih Allah makdurunda bulunduğu halde kulunu herhangi bir lutuftan mahrum ederse bunun sonucu O'nun cimrilikle vasıflanabileceğidir. Allah'ın cömert oluşu ve asla cimri olmayacağı bilindiğine göre kul için gerekli olan ne varsa herhangi bir ayrıma gitmeksizin haklarında aslahı verdiği de böylelikle bilinir. Aslah fikrinin temel taşlarından olan bu iki önemli ilke, kula Allah'tan talep edecek herhangi bir şey bırakmamaktadır. Nitekim O, kulunun ihtiyacı olan lutufları zaten sarf etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın katında olmadığı bilinen bir şeyi talep etmek manasına gelen *dua etmek* aslah fikrine göre anlamsızdır.

Aklî delil olarak özel bir başlık ve paragraf tahsisinde bulunmayan Nesefî, aslah fikri eleştirilerini sistemli bir şekilde serdetmiştir. Dönemin kelam metoduna uygun olarak diyalektik bir şekilde yürüttüğü metin örgüsünü sanki bir fikir teatisine şâhit oluyormuş hissi verircesine aktarmakta, bunu yaparken muhalif görüşün sahibinin ismini zikretmekten de kaçınmamaktadır. Aslah fikri özelinde esas aldığı muhalif isimlerin başında ise Mu'tezile'nin yeryüzündeki imamları olarak kabul ettiklerini belirttiği[183] Kâbî gelmektedir. Buna göre Nesefî'nin aslah eleştirilerini ağırlıklı olarak Bağdat Ekolü'ne yönelttiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Nesefî bu dört ana başlık altında topladığı delillerini serdettiği gibi yine bizzat kendisi kitabının sonunda aslah fikrinden ortaya çıkan sonuçları on madde halinde toplamıştır.[184] Sonuçların her biri eleştiri mahiyetinde olup İmam Mâtürîdî tarafından da çeşitli âyetler bağlamında Mu'tezile'ye red olarak sunulmuştur. Bu bağlamda eleştiriler her iki âlimin de görüş ve çıkarımlarının aktarılması adına mühimdir. Konunun genel bir çerçevesinin belirlenmesi için eleştiriler Nesefî'nin ifadeleri ile aktarılacak ve tekrara düşmemek maksadıyla İmam Mâtürîdî'nin ibarlerine ayrıca yer verilmeyecektir. Aslahın sonuçları şeklinde aktarılan eleştirilerin Mu'tezile'nin hangi argümanını nakz ettiğine dair muhtasar izahlar yapılacak ve çalışmanın bu bölümüne giriş mahiyetinde kısa bilgiler sunulacaktır. Bu cümleden olarak Nesefî'ye göre aslah fikri kabul edildiği takdirde ortaya şu sonuçlar çıkmaktadır:

1. "Allah'ın fiillerinde irade ve meşîet yoktur. Aksine o kulları için aslah olanı yapmaya mecburdur."[185] Mu'tezile ekolü ittifakla Allah'ın bazı şeyleri yapmasını vâcib kabul etmiştir. Bilindiği üzere bunlardan biri de din hususunda kullarına aslah olanı yapmaktır. Hâlbuki vâcib bir şeyi yerine getirmeye mecbur olmak demektir. Dolayısıyla Allah hakkında herhangi bir vâciblikten bahsetmek mümkün değildir. Zira böyle bir önerme Allah'ın fiillerinde zorunlu olmasını gerektirir. Bu ise Allah'ın fiillerinde irade sahibi olmadığı sonucunu doğurur. Dolayısıyla Nesefî'ye göre aslah fikrinin sonuçlarından biri Allah'ın muztar konumuna düşürülmesidir.

---

[182] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 145.
[183] Nesefî, *Tebsıra*, II, 737.
[184] Nesefî, *Tebsıra,* II, 757-758.
[185] Nesefî, *Tebsıra,* II, 757.

2. “Allah’ın makdurunda yaptığı fiilden başka herhangi bir şey mevcut değildir.”[186] Bu eleştiri aslah kelimesinin en iyi, en faydalı gibi manalar içermesi hasebiyle Allah’ın kudretine bir sınırlama getirildiği yargısına dayanır. Nitekim bir fiilin *en iyi* ile nitelenmesi mümkün seçenekler içerisinde daha iyisinin bulunmadığı bir anlamı çağrıştırır. Oysa Allah’ın fiilleri ile makdurlarına taalluk eden kudreti sonsuz ve sınırsızdır. Dolayısıyla aslah kelimesi bu itibarla Allah hakkında kullanılamaz.

3. Allah Teâlâ Muhsin ve Cömert değildir. Zira o vermediği takdirde zâlim olarak niteleneceği bir şekilde, hak edilmiş hakkı yerine getirmekten başka bir şey yapmamıştır.[187] Eleştirinin çıkış noktası vâcib kavramının tazammun ettiği mananın Allah-insan arasındaki hukuka etkisidir. Nitekim vâcib kavramının önemli bir basamağı da mükellefe yükümlülük oluşturmasıdır. Bu meyanda Allah’ın fiillerinde aslaha riayet etmenin vâcib olması, böyle yapmadığı takdirde üzerine düşeni yerine getirmediği anlamına gelmektedir. Ayrıca yapması gereken şeyi yapmayan kimse, yükümlü olduğu kişilerin haklarını gasp etmek suretiyle onlara zulmetmiş olmaktadır. Mamafih cömert lafzı, üzerine düşmediği halde başkasına yardımda bulunan, elinde olanı bolca infak eden kişiler için kullanılır. Allah’ın aslaha riayet etmesini vücûbiyetle kayıtlamak O’nun fazlına bir alan bırakmaz ve cömert olarak nitelendirilmesi imkânsız hale gelir.

4. “Allah’ın fiili ihsan ve ifdal şeklinde vasıflandırılamaz. Buna bağlı olarak Mu‘tezile “Allah büyük lutuf sahibidir”[188] âyetini yalanlamaktadır.”[189] Lutuf kavramı aslah fikri ile yakın irtibatlıdır. Zira Mu‘tezile adalet ilkesi gereği Allah’ın mümin kâfir ayırt etmeksizin bütün kullarına makdurundaki lutufların tamamını bahşettiğini iddia etmiştir. Öyle ki Allah’ın makdurunda kâfirlerin iman etmelerini sağlayacak herhangi bir lutuf kalmamıştır, çünkü her bir kul için hakkında en iyi olana riâyet edilmiştir. Böyle bir düşünce ise Allah’ın kudretini ve makdurunu sınırlandırır. Mamafih lutuf kelimesi kişinin üzerine düşeni yapması manasına gelmemekte bilakis yapmak zorunda olmadığı halde yapılan, vermek zorunda olmadığı halde verilen yahut da vermesi gerekenden fazla verilen şeye tekâbül etmektedir. Bunu yapan kimseye de lutufkâr denilir. Allah Teâlâ da kendini sık sık lutufkâr ve lutuf sahibi olmakla nitelemiştir.[190] Bu nedenle aslah fikri ve sahipleri açık bir şekilde âyetlere ters düşmektedir.

5. “Hiç kimse üzerine Allah’a ibadet etmek ve O’na şükretmek vâcib değildir. Zira üzerinde olan hakkı ödeyen kimseye teşekkür gerekmez.”[191] Teşekkür etmek kişiye yapılan bir lutfun ve iyiliğin karşılığıdır. Aslah prensibine göre Allah kulları için zaten en iyiyi yapmaktadır ve bu ona vâcibtir. Nasıl ki bir kimse borcunu geri ödediğinde, üzerine düşen vazifeyi ifa etmesi sebebiyle teşekkürü hak etmiyorsa, Allah da aslah olanı vermesi vâcib olduğu için şükrü hak etmez. Öte yandan itaat fiilleri’nin Allah’a karşı şükür manası taşıdığı bilindiğine göre aslah prensibi gereği vermiş olduğu nimetler karşısında Allah’a ibadet etmenin bu bağlamda bir manası kalmamaktadır.

---

[186] Nesefî, *Tebsıra,* II, 757.
[187] Nesefî, *Tebsıra*, II, 757.
[188] وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ Hadîd 57/29.
[189] Nesefî, *Tebsıra*, II, 757.
[190] Bakara 2/243; Âli İmran 2/74; İsra 17/86; Cuma 62/4.
[191] Nesefî, *Tebsıra*, II, 757.

6. “Allah talep edilen bir şeyin elde edilmesi, korkulan bir şeyden de uzak durulması hususunda kendisine yönelinen değildir. Zira bunu yapması O’nun için söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah kullarından dua etmelerini istemek suretiyle aslında kendisiyle alay edilip dalga geçilmesini ya da kulların kendileri hakkında sefih, zulüm ve zorbalık olanı yapması talebinde bulunmalarını emretmiş olur.”[192] Eleştiri Allah hakkında aslahın vâcib olduğu fikri kabul edildiği takdirde dua etmenin bir hükmünün kalmayacağı esasına dayanır. Zira Mu‘tezile en başından Allah’ın makdurunda bulunan lutufların hepsini kullarına bahşettiğini kabul etmiştir. Böyle bir düşünce makdurunda hiçbir lutuf kalmadığı için sıkıntı anında yardım isteyen bir mükellefin o anki duasını anlamsız kılmaktadır. Zira istediği şey Allah’ın makdurunda bulunmamaktadır. Bununla birlikte Allah’ın kullarına kendisine dua etmelerini emrettiği âşikârdır. Her bir kulu için aslah olanı yapıp bütün lutufları tükettiği halde Allah’ın insanlara kendisine dua etmelerini emretmesi -tâbir-i câizse- kendisiyle alay edilmesi, veya onlara zulmetmemesini kendisinden talep etmeleri manasındadır.

Aslah fikrinin duayı anlamsız kıldığının bir diğer delili de, kişinin yaşadığı her şey o an için en iyisi olduğunda kulların duasının “hakkımda iyi olmayanı ver, bana mefsedet olanı ver” şekline bürünmesidir. Zira kulların yaşadığı her şey kendisi için aslah olandan ibarettir. Ondan daha iyisi bulunmadığı gibi talep edilen şey de aslahtan daha düşük, daha az olmak durumundadır. Dolayısıyla aslah fikri benimsendiğinde duanın herhangi bir fonksiyonu kalmamaktadır.

7. “Bir diğer açıdan aslah fikrine göre Allah’ın kullarına dua etmelerini istemesi, bize zulmetme, yahut da hakkımız olandan men etmek suretiyle bize zulümle muamele etme manasına gelir”[193] Aslah olanı vermenin vücûbiyet ifade etmesine yöneltilen bu eleştiri, en iyiyi vermenin zorunlu olması halinde duanın anlamsız kaldığı ve abes hale geldiği yargılarına dayanır. Kulun adaleti gereği aslahı veren Allah’a dua etmek suretiyle herhangi bir talepte bulunması bu bağlamda “hakkımız olan aslahı bizden alıkoymak, hakkımızı vermemek suretiyle bize zulmetme” manası taşır.

8. “Allah ihsan ve ifdal kabilinden olan yapmadığı fiiller ile övülmekten hoşlanmakta ve yapmadığı şeyler sebebiyle kendisine şükredilmesini emretmektedir.”[194] Eleştirinin sebebi daha önce de geçtiği üzere aslah olanı yapması vâcib olduğunda Allah’ın lutfuna alan bırakılmadığı sonucuna götürmesidir. Bu cümleden olarak Mu‘tezile’ye göre Allah mükellef tuttuğu kullarının dinleri hususunda aslah olan lutufların tamamını vermesi gerekir. Mükelleflerin yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için vermesi gereken şeylerden ilki ise kudrettir. Hâlbuki Allah “Sizi yaratan, size kulaklar, gözler ve gönüller veren O’dur. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”[195] buyurmaktadır. Aslah fikri çerçevesinde âyetin manası abes iki tane sonuç doğurmaktadır. Birincisi Allah kula mükellefiyetlerini yerine getirebilmeleri için organlar vermek suretiyle yapması gerekeni yaptığı halde bunlardan sanki lutuf veriyormuşçasına bahsetmiştir. İkinci olarak da lutuf olarak değil de

---

[192] Nesefî, *Tebsıra*, II, 757.
[193] Nesefî, *Tebsıra*, II, 758.
[194] Nesefî, *Tebsıra*, II, 758.
[195] قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ .Mülk 67/23.

zaten vermesi gereken şeyleri verdiği, üzerine vâcib olanı yerine getirdiği halde kendisine şükredilmesini emretmiştir. Hâlbuki şükür tefaddül kabilinden olan fiillerin karşılığıdır. Yapması gereken bir şeyi yapana şükür gerekmez. Dolayısıyla aslah fikrinin sadece akla değil nakle de aykırı olduğu ortaya çıkmıştır.

9. "Allah Teâlâ yarattıklarının salahına olanı yapmaktan âciz, onlardan fesadı def etmeye de kâdir değildir. O'nun kudreti sınırlıdır. Zira herkese aslah olanı yapmaya kâdir olamamıştır.[196] Bilindiği üzere din hususunda aslah olan bütün mükelleflerin iman ve itaat üzere olmaları ve ölmeleridir. Hâlbuki âlemde küfür ve isyan üzere insanlar bulunmakta, ömürlerini bu şekilde tamamladıktan sonra da kâfir olarak ölmek suretiyle ebedî azaba çarptırılmaktadırlar. Bu ise Allah'ın kullarından tamamının salahına olan iman lutfunu vermeye kâdir olamadığı sonucunu doğurmak sûretiyle O'nun kudretinin sınırlı olduğu anlamına gelir. Dahası Mu'tezile'ye göre Allah bütün kullarının iman etmesini dilemiş ancak onlardan bazıları bunu iradeleriyle reddedip küfre düşmüştür. Allah ise kullarının böyle bir fesada düşmesine engel olamamış bu bağlamda da O'nun kudreti sınırlandırılmıştır. Kulun irade ve kudretinin Allah'ın irade ve kudretine gâlip gelmesinin mümkün olmaması din hususunda herkese aslah olanın yapılmadığı ve bunun Allah'a vâcib olmadığının delilidir.

10. "Allah Teâlâ İblis'e Firavun'a, Hâmân'a, Ebû Cehil'e ve bunlar gibi kâfirlere, enbiya ve peygamberlere, mukarrab meleklere verdiği nimetlerin aynısını vermiştir. Allah bahsi geçen peygamberleri, diğerlerinde bulunmayan bir özellikten dolayı seçmemiştir. Buna göre her kâfir başarıya ulaştırılmış, masum, kendisine nimet verilen ve seçkindir"[197] Mu'tezile adalet ilkesi gereği Allah'ın mü'min kâfir ayırt etmeksizin tüm kullarına eşit muamelede bulunduğunu iddia etmiştir. Zira Allah insanlardan bazısına lutfundan bir şeyler verip bazılarına vermezse iltimas etmiş olur. İltimas ise haksızlık ve zulümdür. Allah'ın adaletini korumaya yönelik ortaya atılmış olan bu iddia âyetler, mevcut gerçeklik ve sonuçları açısından çelişkiler barındırmaktadır. Nitekim Kur'anda açık bir şekilde "Allah rahmetini dilediğine tahsis eder" [198] buyurulmaktadır. Bunun gibi peygamberlerin diğer insanlardan farklı hatta imtiyazlı olduğu malumdur. Ayrıca böyle bir düşünce Allah'ın din düşmanlarına lutuflar bahşettiği gibi dostlarına nasıl davranıyorsa kendisine düşmanlık edene de aynı şekilde davrandığını iddia etmek manasındadır. Hâlbuki ayrımcılık ne kadar kötü ise düşmana dosta davranıldığı gibi davranmanın da o kadar kötü ve adaletsiz olduğu âşikârdır. Bu meyanda ortaya çıkan bir diğer husus, Allah'ın lutuflarına nâil olmak bakımından kâfirler ve âsilerin de seçkin kimseler olduğu sonucunun abes olmasıdır.

Aslah fikrinin sonuçları şeklinde serdedilen bu on madde, konu hakkında genel bir çerçeve sunması açısından önemlidir. Ancak eleştiriler bu sayılanlardan ibaret değildir. Dahası Mu'tezile mezhebi içinde aslahın vücûbiyeti hakkındaki tartışma ve ayrışmalara binâen eleştirilerin hepsini mezhebin bütün mensuplarına şâmil etmek doğru bir tavır olmayacaktır. Mamafih Allah hakkında bazı fiillerin vâcib olduğu hususunda ittifak

---

[196] Nesefî, *Tebsıra*, II, 758.
[197] Nesefî, *Tebsıra*, II, 758.
[198] وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ Bakara 2/105.

olduğu da unutulmamalıdır. Bu meyanda çalışmanın aslını oluşturan ikinci bölümün yol haritasını çıkarmak, problemler arası geçiş yapmayı kolaylaştıracak aynı zamanda metne giriş açısından zihni bir ön hazırlık niteliği taşıyacaktır.

İmam Mâtürîdî[199] ve Ebü'l Muîn en-Nesefî'den elde edilen bilgiler ışığında aslah eleştirilerinin dört ana başlık altında toplandığı kanaatine varılmıştır. Bunlardan ilki aslah düşüncesinin temellerine yönelik eleştirilerdir. Bu eleştiriden kasıt ise aslah kavramının üzerine bina edildiği yapının unsurlarını tespit etmektir. Görüldüğü kadarıyla aslah fikri Mu'tezile'nin Allah ve sıfatları ile alakalı mevzularda esas aldığı şâhidin gâibe kıyası ilkesi üzerine kurulmuştur. Bunun bir sonucu olarak Allah hakkında bazı fiillerin vâcib olduğu yargısına ulaşılmıştır. Örneğin zengin bir kimse, kendisinden hayatını devam ettireceği kadar az miktarda dirhem isteyen fakire elinde olandan vermediği takdirde cimri olduğu gibi Allah Teâlâ'da makdurunda olan lutufları kullarının tamamına vermezse cimri olur.[200] Ancak onları vermemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Zira Allah ganî, hakîm ve âdildir.

Mu'tezile hakîm sıfatı ile Allah'ın fiillerinin bir gayeye yönelik olduğunu kast eder. Gayesiz iş yapan kimse sefih olacağından Allah'ın boş ve abes fiilde bulunması düşünülemez. Adalet sıfatı ise O'nun kullarına karşı zâlim olmayışı ve onları faydalandırdığı esasına dayanır. Tartışmanın üzerinde yoğunlaştığı bir kavram olan vücûb 'alellah ise yine adalet bağlamında Allah'ın kullarına karşı yerine getirmesi gereken fiilleri kapsamaktadır. Allah'ın hakîm ve âdil olduğu hususunda kelâm ekolleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu noktada problem bazı fiillerin vâcib kavramı ile Allah'a atfedilmesidir. İcmâlen Ehl-i sünnete göre vücûbiyet hükmî bir emir olması hasebiyle Allah hakkında düşünülemez. Bir diğer husus vâcib kavramının ittifakla zorunluluk anlamını taşımasıdır. Mu'tezile Allah hakkında kullanılan vâcibin ahlâkî nitelik arz ettiğini ve vücûbiyetin zâtı gereği olduğunu ifade etmiştir. Ancak vâcib kavramının yapılmadığı takdirde fâilinin zemme müstehak olduğu fiilere tekâbül etmesi sebebiyle Allah hakkında böyle bir nitelendirmede bulunmanın mümkün olmadığı İmam Mâtürîdî ve Nesefî tarafından hassasiyetle belirtilmiştir. Bu tavrın sebebinin tenzih ilkesi olduğu aşikârdır. Zira Allah zemme müstehak olacağı herhangi bir fiil ile nitelenmekten münezzehtir.

Allah'ın hakîm olduğu hususunda kelâm ekolleri arasında ittifak bulunmasına karşın, hikmetin neye tekâbül ettiği ve fiillerdeki hikmetin nasıl tezâhür ettiği konuları - çalışmaya konu teşkil eden- iki ekol tarafından farklı yorumlanmıştır. Mu'tezile Allah'ın

---

199 Mâtürîdî'nin eserlerinde özellikle Nazzâm, Kâbî ve Cübbâî gibi Basra ve Bağdat ekollerinin imamlarının görüşlerini tenkit ettiği görülür. Semerkant'ta yaşamadıkları bilinen bu âlimler üzerinden Mu'tezilî fikirlerin şiddetli bir şekilde eleştirilmesinin sebeplerinden bir tanesi de fıkhen Ebû Hânife'nin çizgisinde olmalarına rağmen itizâli fikirleri benimseyip yaymaya çalışan Irak Hanefîliğinin Maveraünnehir ekolü üzerindeki etkisinin artması sayılabilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "IV.(X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, s. 9, 2003, 49-85; Krş.: Kıyasettin Koçoğlu, *Maturîdînin Mu'tezile'ye Bakışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2005, s. 149.

200 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ've'n-Nihal*, (çev.: Halil İbrahim Bulut), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, c. II, 67.

aslahla muamele etmesini hikmetli oluşuyla irtibatlandırmış, Allah'ın hikmeti gereği kullarına en iyi olanı yaptığını savunmuştur. Buna karşın Mâtürîdî'nin teolojisinde anahtar kavram olan hikmetin aslahın karşısına yerleştirildiği görülmektedir. Allah'ın fiilleri hikmetli olduğu için aslahı yapar şeklindeki Mutezilî yoruma Nesefî, Allah her fiilinde hikmete riâyet eder lakin bunun en iyiye tekâbül etmesi zorunlu değildir diyerek itiraz eder. Bu bağlamda Nesefî Mâtürîdî'nin çizgisini devam ettirerek, aslah eleştirilerinde hikmet kavramını kullanır, hatta O Mu'tezile'yi hikmetin manasını bilmemekle suçlar. Dahası Mu'tezile'nin hikmetin ne olduğunu bilmemeleri sebebiyle aslah ve benzeri fikirlere kâil olduğunu iddia eder.

Bilindiği üzere Mu'tezile aslah prensibi gereği Allah'ın makdurunda kâfirin iman etmesini sağlayacak lutfun olmadığını iddia etmiştir. Mâtürîdî ve Nesefî ise Allah'ın makdurunda lutfun kalmamasının kudret ve iradede sınırlandırma olduğunu, böyle bir şeyin Allah hakkında muhal olduğunu belirtmiştir. Zira kudreti sonlu olanın kendisi de sonlu olacaktır. Bununla birlikte aslah prensibi kabul edildiği takdirde Allah'ın makdurundaki lutufların tükenmesi sebebiyle dua etmenin bir anlamı kalmamaktadır. Mamafih kendisinde olmayan bir şeyi talep etmek o kişiyle dalga geçmek manasındadır. Dolayısıyla aslah prensibi kabul edildiği takdirde katında olmayan lutufları Allah'tan istemek O'nunla dalga geçmek mesabesindedir.

Öte yandan Mu'tezile Allah'ın teklife muhatap kıldığı her kulunun imanını irade ettiğini söylemiştir. Yeryüzünde isyankâr kulların varlığı bilindiğine göre Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleşmediği, dolayısıyla Allah'ın irade ettiği halde bazı kullarının iman etmesine güç yetiremediği sonucu hâsıl olur. Mu'tezile'nin iddiası gereği, Allah'ın kâfirin iman etmesini sağlayacak lutfunun olmadığı ancak her kulunun imanını dilediği ve bu hususta makdurundaki bütün lutufları bahşettiği düşünceleri birlikte ele alındığı takdirde, bazı kullarının imanına vesile olamaması sebebiyle irade ve kudretinin sınırlandığı ortaya çıkmaktadır. Bu gibi sonuçlara binâen Mâtürîdî ve Nesefî eleştirilerinde önemli ölçüde aslah fikrinin irade ve kudreti sınırlandırdığını belirtmiştir.

Bir diğer husus aslahın sonuçları dikkate alındığı takdirde âlemdeki küfür ve günahların varlığının bu fikir ile çelişki arz ettiğidir. Bu eleştiride kırılma noktası her iki ekolün kulların fiilleri hakkındaki düşünceleridir. Zira kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı kabul edildiğinde, insanlardan bazılarının küfür üzere ölmeleri kendilerine aslahın yapılmadığını ortaya koymaktadır. Böyle bir sonuç kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezile'yi bağlamamaktadır. İman ve küfür fiillerini insanlar kendileri yarattığı için Allah'ın onlara aslahı yapmadığını iddia etmenin de bir anlamı olmayacaktır. Dolayısıyla bu eleştiri Mu'tezilî sistem açısından bir anlam ifade etmemektedir. Onlara göre Allah her bir kulun hidayet etmesini sağlayacak lutfu insanların tamamına bahşetmiştir. İman edip etmemek insanın kendisinin bileceği ve tercih edeceği bir durumdur. Mu'tezile'ye göre kâfirin kendi fiili ve tercihi sebebiyle küfür içinde kalması ona aslahın yapılmadığına delalet etmez.

Görüldüğü üzere lutuf aslah fikrinin anahtar kavramlarından biridir. Tıpkı bunun gibi lutuf, aslah eleştirilerinin de üzerinde yoğunlaştığı bir alana tekâbül eder. Nitekim Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre Allah'ın aslah olanı yapmasının vücûbiyet ifade etmesi lutuf

fiilini ve Allah'ın lutufkâr oluşunu nakz eder. Zira lutuf; vermesi gerekmediği halde verilen, ya da vermesi gerekenden daha fazla verilen durumlarda geçerlidir. Hâlbuki vâcib bir fiili yerine getiren kimsenin lutufkâr olmasından bahsedilemez, bilakis o üzerine düşeni yapmıştır. Üzerine düşeni yapmak ise lutuf değil adalettir. Bu bağlamda aslah prensibi kabul edildiğinde Allah'a şükretmenin de herhangi bir anlamı kalmayacaktır. Bunun sebebi şükrün lutuf fiilinin karşılığı olmasıdır. Dolayısıyla aslah prensibi Allah'ın lutfuna bir alan bırakmadığı için O'nun şükrü hak ettiğinden de bahsedilemez. Sonuç olarak aslah fikri lutuf fiilini nakz ettiği gibi Allah'a karşı şükrü de anlamsız kılmaktadır.[201]

Aslahın çıkış noktalarından birine tekâbül eden kötülüklerin Allah'tan nefyedilmesi gerektiği kanaati, Mu'tezile'yi yeryüzünde meydana gelen kötülüklerin insanların fiilleri olduğu şeklinde bir düşünceye sevk etmiştir. Bununla birlikte henüz mükellef olmayan çocukların çektiği elemler ve hayvanların zarar görmeleri de açıklanmaya muhtaç kötülükler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile Allah'ın zulüm ve kötülük işlemeyeceğinden hareketle çocukların çektiği acıların muhakkak bir karşılığı olması gerektiği sonucuna varmış, bu düşüncelerini ivaz teorisiyle açıklama gayretinde bulunmuştur. Daha fazla bir faydanın elde edilmesi maksadıyla verilen elemlerin kabih olmayıp hasen olduğu yargısı üzerinde yoğunlaşan Mu'tezile, elemlerin hasenlik vasfını öne çıkarmak sûretiyle Allah'ı kötülük yapmaktan tenzih etme çabası sarf etmiştir. Ancak çocukluğu esnasında elemlere mâruz kaldıktan sonra kâfir olarak ölen ve cehenneme giden kimse için herhangi bir ivazdan ve karşılıktan bahsedilemeyeceği âşikârdır.[202] Nesefî aslah eleştirilerinde kullandığı tavrı ivaz konusunda da uygulayarak olgudan hareketle ivazın yetersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Genel hatlarıyla verilen aslah eleştirileri uygun başlıklar altında toplanmış olup, tek tek açıklanıp, izaha kavuşturulacaktır. Konuya giriş açısından ilk olarak aslahın temellerine yönelik eleştiriler serdedilecektir.

2. Aslah Düşüncesininin Temellerine Yönelik Eleştiriler

2.1. Şâhidin Gâibe Kıyasında Düşülen Hata

Aslah prensibinin üzerine bina edildiği kavram olan vâcib, yapıldığında medhi yapılmadığında ise zemmi gerektirmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre duyulur âlemde karşılaşılan bu durum, kişilerin yararlanacağı veya kendisinden bir zararın bertaraf edileceği konularda söz konusudur. Hâlbuki Allah hiçbir şeyden fayda sağlamadığı gibi kendisine herhangi bir surette zarar da ilişemez.[203] Bu bağlamda Allah'ın fiillerinin insan fiilleri ile mukayesesi doğru değildir. Öte yandan duyulur âlemde her hakîmin, kendilerinde bulunan eksiklik sebebiyle hikmetsiz iş yapması da imkân dâhilindedir. Allah Teâlâ eksiklik ve noksanlıkla vasıflanmaktan uzaktır. Bu sebeple insanlar hakkında verilen hükmü Allah hakkında uygulamak mümkün değildir.

---

[201] Bu anlayışı destekleyen başka bir yorum için bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 125.

[202] Hayvanların maruz kaldığı sıkıntı ve elemler de bu kapsamda ele alınmış olmakla birlikte çalışmanın sınırlarına riayet etmek açısından konuya ayrıca yer verilmemiştir.

[203] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 175 (186).

Nesefî'ye göre de aslah fikri temelden çürüktür. Çünkü Mu'tezile şahidin gaibe kıyası hususunda hata etmiş ve sistemlerini şüphe üzerine bina etmiştir.[204] Zira insan için kabih olanın Allah hakkında da kabih olacağını, insanın kınanmasını gerektiren bir şeyin Allah için de aynen geçerli olduğunu iddia etmiş ve bu sebeple de hikmet yönüne muttali olunmayan bir şeyin sefeh olduğuna hükmetmiştir.[205] Ancak beşerî hikmetlerin bile çoğunu anlamaktan âciz olan insanın, ilâhî hikmetlerin tümüne muttalî olması Nesefî indinde fesad olduğu açık bir iddiadır. Bu meyanda aslah fikrinin şâhit âlemdeki örneği ve temellendirmesi şu şekildedir:

"Başkasını yemeğe davet eden bir davetçinin amacı, davetine icabet edilmesidir. Davetçi yumuşak davranıp başa kakmadığında, davetine icabetin tercih edileceğini bildiği halde bunu yapmazsa yemeğin yenmesini engelleyici konumda olur. Dolayısıyla, fiili seçmesini sağlayacak şeye mâni olmak, teklif ettiği ve istediği fiilin kendisine mani olmak gibidir."[206]

Mu'tezile arkadaşına yemek davetinde bulunan kişi, bu daveti nâzik bir şekilde yaptığında davetinin kabul edileceğini, kaba ve sert şekilde davrandığında da reddedileceğini bildiği zaman, misafirin davete icabet etmesine sebep teşkil edecek olan nâzik davranma eyleminin davetçiye vâcib olduğunu söylemiştir. Zira davetine icabetin hangi şekilde gerçekleşeceğini bildikten sonra onun zıddına bir eylemde bulunmak, emrettiği şeyin vuku bulmaması için çaba sarf ettiği anlamına gelir. Bu ise hikmet olmayıp sefeh konumuna düşmektir.[207] Bu bağlamda tıpkı örnekte olduğu gibi insanlara itaati emreden Hakîmin, güç yetirdiği takdirde emrettiği kimselerin taatine ulaşması için mükellefleri kendileri için gerekli olan vasıtalardan alıkoyması câiz olmaz. Üstelik Hakîm bir şey vermek suretiyle zarar görmezse, elinde olanı bütünüyle sarf etmesi Onu hikmet sıfatıyla vasıflandırmaktan çıkarmaz.[208]

Mu'tezile'nin ifadesiyle aktarılan bu örnek ve temellendirme aslah fikrinin şâhidin gâibe kıyası ilkesiyle irtibatını göstermektedir. Zira Allah'ın kullarını teklife muhatap kılması itaatine davet etmesi şeklinde yorumlanmış ve bunun gerçekleşmesinin şartı da lutuf diğer bir değişle –en azından Bağdat ekolünün çoğunluğu için- aslah olarak kabul edilmiştir.[209] Buna göre teklife muhatap kılmanın manası itaatine davet etmek olduğunda, kullarının bu davete icabet etmeleri için gerekli olan bütün lutufları vermesi Allah'ın üzerine vacip kabul edilmiştir. Görüldüğü üzere aslah fikri şâhidin gâibe kıyası ilkesi üzerine bina edilmiştir.

---

[204] Nesefî, *Tebsıra*, II, 725.

[205] Sinan Öge, *Allahtan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma Yayınları, Ankara: 2009, s. 69.

[206] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 155. Kâdî "Bu nedenle Allah'ın kişinin kendisiyle iman etmeyeceği şeyi yapması kabih olup, sayesinde iman ettiği şeyi yapması vacip olmalıdır" diyerek lutfun temellendirmesini yapan Ebû Hâşim'in örneğini nakleder. Aynı örneğin farklı versiyonları için bkz. Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s. 521; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû fi'l-muhît bi't-teklîf*, I (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J.J.Houben), Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, 1965; II (nşr. J.J. Houben-Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1981. II, 362.

[207] Nesefî, *Tebsıra*, II, 725.

[208] Nesefî, *Tebsıra*, II, 725.

[209] Örneğin lutuf kavramı üzerinden ayrıntılı bir tahlili için ayrıca bkz.; Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lutuf Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 2014, s.214.

Öte yandan Mu‘tezile’ye göre bir kimse düşmanının kendisine dost olmasını istese ve bu meyanda irade gösterse hangi durumda isteğinin gerçekleşeceğini de biliyorsa mümkün seçenekler içerisinden *en iyi* olanı yapması gerekir. Zira gücü yettiği takdirde daha iyisi varken ondan aşağıda olan bir şeyi tercih etmek hikmetten çıkmak manasındadır.[210] Bu noktada Nesefî özellikle Basra ekolünün kullar için aslah olan verilmediği takdirde Allah’ın cimri olarak addedileceği hâlbuki bunun imkânsız olduğu[211] görüşünü zikretmektedir. Dolayısıyla aslah fikri Allah’ın kullarına son derece cömert davrandığını açıklama çabası olarak görülebilir.

Mu‘tezile şâhid âlemden getirdiği örneği Allah hakkında uygulamak suretiyle, kâfir olacağını ve öleceğini bildiği kulunun iman etmesini sağlayacak lutufları vermeyi dahi Allah’a vâcib görmüştür. Bunun sebebi Allah’ın hiçbir şekilde ayrımcılık yapmadığını ifade etmek ve teklifin amacının itaate davet olduğunu belirtmektir. Bu davet ise belli bir sınıfa, kesime, zümreye indirgenemez. Aksine insanlar teklife muhatap olmak bakımından eşit olduğu gibi teklife yaklaştıran lutufları hak etmek hususunda da eşittirler. Şayet böyle olmasaydı Allah kayırıcı ve zâlim olmakla nitelenebilirdi.[212] Hâlbuki İmam Mâtürîdî’ye göre Allah’ın kendisine karşı düşmanlığı tercih edeceğini bildiği kulunun dostluğunu istemesi câiz değildir.[213] Tıpkı bunun gibi kendisine dostluğu tercih edeceğini bildiği kimselere karşı düşmanlık istemesi de câiz olmaz. Bilakis Allah kimin ne hal üzere olacağını bilir ve ona göre irade ve tercihte bulunur. Dolayısıyla dinde hiç kimse için aslah olanı gözetmenin zorunluluğu yoktur. Ancak Allah’a yakışan hikmet ve rubûbiyetini muhafaza etmektir.[214] Kısaca ifade etmek gerekirse bu iki anlayış arasındaki temel fark irade bahsine râcîdir. İleride ayrıntılı bir biçimde ele alınacağından dolayı konunun dağılmaması adına şâhidin gâibe kıyası hakkında düşülen yanılgıya devam etmek daha doğru olacaktır.

Nesefî’ye göre aslah düşüncesinin temellendirildiği bu kıyas şâhit ve gâib alemden zikredilen örnekteki manayı dikkate almaksızın yapıldığı için bâtıldır.[215] Zira Mu‘tezile’nin verdiği örnekte yer alan, vermek suretiyle zarar görmeyen vermemekle de fayda sağlamayan kimse şâhit âlemde mevcut değildir. Çünkü vermek suretiyle mal azalır, men etmek suretiyle de eksilmez ve kişi ondan fayda sağlar. Dolayısıyla gâibin, gerçekleşmesi mümkün olmayan şâhide kıyası fasittir.[216] Nesefî kullar hakkındaki bir hükmün Allah hakkında aynıyla uygulanamayacağı fikrinin üzerinde ısrarla durmakta ve

---

[210] Nesefî, *Tebsıra*, II, 725.
[211] Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta‘lîk*, s.301.
[212] Nesefî, *Tebsıra*, II, 723.
[213] Zira İmam Mâtürîdî’ye göre kendisine düşmanlık yolunu seçen birine dost olmaya çalışan insanın durumu ancak onun zayıflığını gösterir. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, 167.
[214] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, 284.
[215] Nesefî, *Tebsıra*, II, 745. Örneğin şâhit âlemde kim kölesini câriyesi ile zina ederken görür ve mani olmaya kudreti yettiği takdirde bunu engellemediği gibi bir de onları izlerse sefih olur. Ancak gayb âleminde durum bunun tam tersidir. Allah Teâlâ gördüğü ve engellemeye gücü yettiği halde bunu yapmaz ve bu sebeple de sefih olmaz. Dolayısıyla bu tarz bir delillendirme ve bu delillendirmeyle temellendirilen aslah düşüncesi yanlıştır.
[216] Nesefî, *Tebsıra*, II, 748.

böyle bir düşüncenin muhtemel sonuçlarını ve çelişkilerini göstermek için örnekleri somutlaştırmaktadır.[217]

Aslah fikri mensuplarına göre bir kişi arkadaşını yemeğe çağırdığı takdirde onun gelmesini istiyor ve irade ediyor ise Allah Teâlâ da yarattığı her kulunun emirlerine itaat etmesini dolayısıyla cennete girmelerini irade ediyor demektir. Nesefî Allah'ın "cehenneme dolduracağım"[218] vaîdinden sonra böyle bir iddiada bulunmanın âyet ile tenâkuz arz ettiğini ifade eder. Nitekim Allah herkesi hidâyete erdirebileceğini bildirmekle beraber şeytana uyan insanları ve cinleri cehenneme dolduracağına dair vaîdde bulunduğunu haber vermektedir. Her kim bir vaîdde bulunup, istediği şeyin yerine gelmemesi için kudreti altındakilere yardım eder ve bu hususta makdurundakileri nihai noktasına kadar verirse, bu kişi en sefih konumuna düşer, çünkü saltanatını iptal ve mülkiyetini izale için makdurundaki bütün çabayı sarf etmiş olur.[219]

Nesefî Mu'tezile'yi ilzam etmek için, şâhidi gâibe kıyas etmek suretiyle aslah fikrinin çelişkilerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Zira nas ile haber verildiği üzere insanlardan bazılarının cehenneme gideceği kesinlik içermektedir. Lakin aslah fikrine göre Allah kâfir mümin ayırt etmeksizin teklife muhatap kıldığı kullarına, itaate yaklaşıp isyandan uzaklaşmaları için yardım ve lutfunu esirgememektedir. Netice olarak bu iki durum çelişki arz eder. Allah Teâlâ hakkında vaîdinden dönmek mümkün olmayacağı için insanlardan inkar edenler ve azabı hak edenlerin olması gerekmektedir.[220] Dolayısıyla Allah'ın ilminin gerçekleşmesi ve kendisine isyanları sebebiyle kâfirleri ateş azabıyla cezalandıracağını haber vermesi adl ve hikmet olur. Durum böyle olduğunda da kuvvetinin son haddine kadar makdurunda olan her şeyi sarf etmesi vacip olmaz aksine teklifin sahih olacağı miktarda vermesi yeterli olur.[221]

Arkadaşını yemeğe davet eden bir kimse hakkında söylenilen durum yukarıda anlatıldığı gibidir. Davet eden, arkadaşının yemeğe gelmesini irade ettiği takdirde üzerine düşeni yapması gerekir. Lakin bu durum çağırılan kişinin gelmesi ve davetine icabet edilmesi kendisine fayda verecek kişide böyledir. İzahı geçtiği üzere burada amaç emredilen şeyin gerçekleşmesi değil delilin ilzamıdır. [222] Nesefî Mu'tezilî kaynaklarda sıkça bahsedilen ve aslah fikrinin geçerli olduğunu kanıtlamak amacıyla serdedilen bu görüşün doğru olmadığını ispatlamak için özel bir gayret sarf etmektedir. Bu meyanda aklî delillere önem vermesinin yanı sıra nassı da kesin ve keskin bir red için kullanmaktan geri durmamıştır.

---

[217] Kâdî Abdülcebbâr da mutlak aslahı savunan Bağdat Mu'tezile'sini eleştirirken Nesefî'ye benzer şekilde somutlandırmaya giderek muhaliflerini aslah fikrinin muhtemel sonuçları üzerinden tenkit etmiştir. Krş.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 13.

[218] وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. Secde 32/13.

[219] Nesefî, *Tebsıra* II, 746.

[220] Nesefî, *Tebsıra* II, 746.

[221] Burada Nesefî'nin ifadesi esasında Basra ekolünden Kâdî'nın ifadesiyle benzerlik arz etmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere Basra ekolünün aslah anlayışı dini alanla sınırlı idi. Teklifin yeterli olacağı bir miktarda lutfun verilmesi aslahın gerçekleştiğinin göstergesi olmaktaydı. Dolayısıyla buradaki itiraz Mu'tezile'nin genelini kapsamamaktadır.

[222] Nesefî, *Tebsıra* II, 746.

Nesefî'ye göre kudreti kapsamında olan her şeyi, taatine çağırdığı ve masiyetten dönmesini talep ettiği kişiye vermek, ancak itaat edenin itaatine, düşmanının düşmanlığından dönmesine muhtaç olan, düşmanları çok olduğunda ise zelil olan bir hakîme vâcib olabilir. Ancak itaat edilmeye ihtiyaç duymayan, kendi zâtıyla azîz ve hükümdarlığında güçlü olan, düşmanlarının çokluğundan zayıf düşmeyen, dostlarının çokluğundan ise güç bulmayan Allah'a vâcib olmaz.[223]

Nesefî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere o aslah fikrine kâil olanları Allah'ın mutlak kudretine vurgu yaparak eleştirmiştir. Öte yandan Mu'tezile Allah'ın cömert oluşu sebebiyle katında olan lutufları bahşedeceğini ifade ederken Nesefî konuya bambaşka bir perspektiften yaklaşmış ve böyle bir şeyin ancak yardıma ihtiyaç duyan bir hakîm tarafından yapılabileceğini iddia etmiştir.

Nesefî'nin aslah eleştirilerinin odak noktasının, fikrin kendisine dayandırıldığı şâhidin gâibe kıyası ilkesi olduğu âşikârdır. Bununla birlikte eleştirilerin vacip ve vücûbiyet lafızlarından hâli olmadığı ortadadır. Dolayısıyla bu noktada ulûhiyetin vücûbiyet ile ilişkisine geçilmesi yerinde olacaktır.

2.2. Ulûhiyetin Vücûbiyet Kabul Etmemesi

Mu'tezile "doğru yolu bildirmek Allah üzerinedir"[224] ve "hidâyet bizim üzerimizedir"[225] âyetlerini delil getirerek dini kullarına beyan edip her türlü mazeretleri ortadan kaldırmasının Allah için vâcib olduğuna hükmetmiştir.[226] "Yeryüzündeki bütün canlıların rızkını vermek Allah'a mahsustur"[227] âyeti de bu bağlamda örnek gösterilebilir. Mu'tezile bu âyetlerdeki *alâ* kelmesini Allah üzerine vücûbiyet ifade eder tarzda anlamış ve yorumlamıştır.[228] Lakin bu ifade kendinden alt derecedeki birine itaati farz kılan kişiden olduğu zaman vâcibliğe delalet eder. Bu ise lügat yönünden olmayıp şeran bir gereklilik ifade eder ve emredilen şeyin yapılmasının istendiği manasındadır. "Beyti haccetmek, Allah'ın insanlar üzerine hakkıdır"[229] âyeti bunun örneğidir. Aynı şekilde emretmek de, üst makamdan alt makama yönelik olursa şer'an vücûba delalet eder. Çünkü lügat açısından emir, fiilin talebidir. Buna karşın emir, alt makamdan üst makama olursa vücûba delalet etmez, sadece talep olur. Bu bağlamda âyet daha aşağı bir konumda olanın kendisinden üstün olana herhangi bir vücûbiyet atfedebilmesine delil teşkil etmez. Zira

---

223 Nesefî, *Tebsıra* II, 745,746.

224 وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ۚ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ Nahl 16/9.

225 إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ Leyl 92/12.

226 Zemahşerî, Ebü'l Kâsım Cârullah, *Keşşâf, 'an hakâiku gavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl,* (nşr. Adil Ahmed el-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz), Riyad, Mektebetu'l-Abîkân,1418/1998. 1.bs. III, 426.

227 وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ. Hûd, 11/6.

228 Râzî, *Tefsîrü'fahri'r-râzî el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb*, I-XXXII, Dârü'l Fikr, Lübnan-Beyrut, 1981.XXXI, 203.

229 وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ Âli İmran 3/97.

vücûbiyet hükmî bir emir olması sebebiyle ulûhiyete aykırıdır.[230]Bu sebeple Allah hakkında düşünülemez.

Nitekim üzerine vâcib olan şeyi yerine getiren kimse övülür ve ne zaman bunu terk ederse cezalandırılır ve kınanır. Allah hakkında böyle bir şey tasavvur etmek ise muhaldir.[231] Örneğin "Tövbe Allah üzerinedir"[232] âyeti insanın fiilinin Allah'ı tövbeyi kabule mecbur bırakması anlamında değil, Allah'ın vâ'dinin, lutfu ve ihsanı gereği anlamındadır.[233] Buna karşın "Rabbiniz rahmeti kendine yazdı"[234] âyetinde, hem yazma fiili hem de alâ harfi vâcib kılmada çok ileri bir dereceyi ifade etmektedir. Mu'tezile bu âyetle Allah'ın kendisinin bilinmesi ve insanların hidayeti için, tevhidine yönelik delilleri ortaya koymayı *kendi zâtına vâcib kıldığını* ileri sürerek, Allah üzerindeki vücûbiyetin zâtı gereği olduğunun vurgusunu yapmıştır. Hâlbuki âyet Allah'ın kullarına karşı merhametli olduğunu müjdelemek, onların tövbelerini kabul etmek manasındadır. Mâtürîdi gelenekte ise Mu'tezile'nin vücûb iddiasının aksine âyetteki vurgu Allah'ın kullarına karşı rahmetinin va'dini tekid eder.[235]

İcmâlen Ehl-i sünnet ulemâsının Allah hakkında vâcib kavramının kullanılamayacağına dair gerekçeleri, bu kavramın literatürde *zorunluluk* anlamı taşımasıdır. Oysa Allah'ın Vâcibu'l-Vücûd olması, varlığının zorunluluğunu gerektirdiği gibi fillerinde de herhangi bir mecburiyet altında olmamasını ifade eder.[236]

Zikredilen ihtilaflar dilsel açıdan farklılık arz eden yorumlamalar gibi görünse de, ekolleri bu açıklama ve izahlara götüren sâik kendi sistemleri içerisinde Allah ve fiilleri hakkında konuşmanın hangi şekillerde mümkün olduğuna dair görüşleridir. Zira Mu'tezile hakikatlerin şâhit ve gâib âlemde değişmediği yargılarından hareketle Allah'ın fiilleri ile insanın fiillerini mukayesede bir beis görmezken, Ehl-i sünnetin *Allah hakkında vâcib yoktur* sözü, bir kanun koyucunun emri altında olma, yapanın övülmesi, terk edenin kınanması gibi niteliklere sahip insan fiillerinden Allah'ın fiillerinin farklı olduğunu ifade eder.[237]

İmam Mâtürîdî *yapılmadığında kınanmayı gerektiren* fiiller olması hasebiyle Allah ve fiilleri hakkında vâcib kavramının kullanılamayacağını ısrarla vurgular. Bu hususta eleştiri noktası ilâhî fiilin konumundan ziyade, Allah'ın üzerinde bir hak ve vecîbenin bulunup bulunmadığıdır. Zira henüz Allah'tan başka varlık yokken O'nun üzerinde başkasına ait bir haktan bahsetmek yahut yaratılışın bütününe yönelik soru sormak

---

230 Sâbûnî, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Bidâye minel-Kifâye fi'l-Hidâye fî usûli'd-dîn*, (Fethullah Huleyf), Mısır: Dârü'l-Maârif, 1969.s. 128; a. mlf.; *Mâtürîdiyye Akaidi* başlığıyla (nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995, s. 155.

231 Pezdevî, Ebü'l- Yüsr, *Usûlü'd-dîn*, (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003, s. 131.

232 إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا Nisa 4/17.

233 Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 3.

234 كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۖ Enâm 6/54.

235 Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'iku't-te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv), Beyrut, D'aru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998. 1.bs. I, 507.

236 Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 85.

237 Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (thk.: S.Musâ Şeref) Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998, IV, 294-295.

muhaldir. Mâtürîdî'nin aslahı eleştirirken zikrettiği bu eleştiri ile Allah ve insan arasındaki ontolojik farka dikkat çekmek istediği anlaşılabilir. Bu meyanda Mu'tezile âlemin yaratılmasını illete bağlayıp yarar tezi ile açıklamakta da hataya düşmüştür. Allah'ın yaratmadığı şeylerde kendilerine yönelik bir zarar olmadığı bilindiğine göre O'nun yaratmasının insanların yararına olduğunu iddia etmenin de bir manası yoktur.[238]

Allah'ın fiilleri hakkında herhangi bir zorunluluktan bahsedilemeyeceği, O'nun fiillerinin hikmet ve adâletten hâli olacağı manasına gelmemektedir. Bu noktada Mâtürîdî'nin aslah eleştirisi yaparken üzerinde ısrarla durduğu bir kavram olan hikmet; en iyiyi yapmak zorunda olmayan Allah'ın kullarına rahmet ve adâletle muamele ettiğinin izahıdır. Bu cümleden olarak aslah fikrinin hikmet kavramı üzerinden eleştirisine geçilebilir.

3. Aslah'ın Hikmet Kavramı Üzerinden Eleştirisi

Allah'ın âlemle ilişkisinin ancak hayır ve salah üzerine kurulu olduğunu ifade eden aslah kavramı Allah'ın fiilleri ile doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla tartışmanın zeminini Allah'ın fiillerinin niteliği oluşturmaktadır. Mâtürîdî'nin teolojik sisteminde bu sorunun cevabı net ve kesindir. O da "her şeyi kendi yerine koymak ve isabet anlamlarının ağır bastığı hikmet[239]" terimidir. Hatta o Allah'ın aslah olanı yapması vâcib değildir aksine O'na düşen hikmet ve rubûbiyetin gereğini muhafaza etmektir"[240] diyerek aslah fikrinin karşısına *hikmet* kavramını yerleştirmektedir.[241] Bu meyanda Allah'ın fiillerinin hikmetten uzak kalması düşünülemez. Zira bir fiilin hikmetten uzak kalması ya o hikmetin bilinmeyişi ya da hikmete uyulduğu takdirde bir yararın kaçırılma endişesi sebebiyledir. Allah Teâlâ cehaletten eser bırakmayacak bir ilimle âlim ve giderilmesini bekleyeceği herhangi bir ihtiyaca mâruz kalmayacak şekilde ganî olduğuna göre O'nun fiillerinin hikmetsiz olması da mümkün değildir.[242]

Allah'ın yaptığı her bir fiilde aslaha riâyet etmesinin gerekli olduğu fikri, kulların başına gelen her ne ise o an için haklarında en iyisinin o olduğu yargısına dayanır. Hâlbuki âlem de insan da değişkendir. Söz gelimi geçimini şemsiye satarak sağlayan bir kimse için yağmur yağması maslahat iken, bir çiftçi için mahsülünü alma zamanında yağan yağmur mefsedet olmaktadır. Buna karşın, aynı çiftçi için kış ve bahar aylarının yağmurlu geçmesi onun için salahtır. Bu ise fiillerin aslah olmakla kayıtlanamayacağını gösterir. İmam Mâtürîdî de aslah isimlendirilmesinin insandan hareketle verilmiş bir hüküm olmasına dayanarak aslahın değişebilirliğini ortaya koymaktadır.[243] Hâlbuki hikmet için

---

238 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 191 (201)

239 Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2/6, Ocak 1988, s. 42-46. Makalede hikmet'in "isabet" anlamına dayanılarak yapılan tanımları üzerinde ısrarla durulmaktadır. Nitekim Mâtürîdî *Te'vîlât* adlı eserinde de sıkça hikmetin isabet manasına geldiğini zikretmektedir. Krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât* I, 273; II, 78, 188; VIII, 277.

240 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 283-284.

241 Hikmetin aslah ile ilişkisi için ayrıca bkz.: Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 163.

242 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.163 (165).

243 Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11: 1, 2013, s. 17-36.

böyle bir değişim söz konusu değildir. Bir şeyin önceden hikmetken bilâhare sefeh olması mümkün değildir.[244]

Hikmetin değişmezliği sabit ve donuk olduğu manasına da gelmemektedir. Nitekim bir şey bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm, diğerinde ise adalet olabilir. Değişmez olan şey ise Allah'ın fiillerinde muhakkak bir hikmet vechesi olduğu, bu fiillerin sefeh, abes gibi kavramlarla nitelenemeyeceği ve hikmetin dışına çıkmayacağıdır. Zira Allah'ın fiillerinin hikmet dışına çıkması sefeh doğurur, sefeh ise rubûbiyeti düşürür.[245]

Mâtürîdî'ye göre hikmet geniş anlamlı bir kavram olup, Allah'ın fiillerinin bütününü kapsamaktadır. Dolayısıyla hikmet bütün fiillerde yer almakla birlikte bunun oluş bakımından farklı vecihleri vardır. Tıpkı hikmet gibi tanımlanan ve her şeyi yerli yerine koymaktan ibaret olan *adl* bu vecihlerden ilkidir. Rahmet kavramıyla özdeşleştirilen *lutuf* ise hikmetin bir diğer vechesini oluşturmaktadır. Mamafih adalet kavramı da kendi içerisinde dereceler barındırarak, bir kısmı lutuf ve ihsan şeklinde adlandırılırken diğer kısmı ise hikmete karşılık gelmektedir.[246] Buna göre hikmet, adalet ve lutuf kavramlarının Mâtürîdî'nin sisteminde içkin bir yapı arz ettiği görülür. Öte yandan hikmet ve adalet kavramları ilim, irade ve kudret vasıflarını da içinde barındırır. Zira her şeyi yerli yerine koymak, onların yerini bilmeyi, yerine koymaya güç yetirmeyi ve bunların failinin fiili olarak addedilebilmesi için irade edilmesini gerekli kılar.

Bu bağlamda aslah fikrinin de içinde bulunduğu Allah'ın fiillerinde vücûbiyet problemi çerçevesinde tartışılan bi'set (peygamber göndermek), Mâtüridî'ye göre lutuf ve rahmettir.[247] Ayrıca hikmetin bu iki manaya şamil olduğu bilindiğine göre bi'set aynı zamanda Allah'ın bir hikmeti olmaktadır. Esasen Basra ekolü de peygamber göndermeyi ilâhi bir lutuf şeklinde değerlendirmiştir.[248] Zikri geçtiği üzere kulu vâcibe ve taate yaklaştıran, onu kabihten uzaklaştıran şey lutuftur. Peygamberler de bu bağlamda mükellefe sorumlu tutulduğu şeyler hususunda güç ve imkân sağlamakta, böylelikle onu taate yaklaştıran ve kabihten uzaklaştıran bir lutuf olmaktadır.[249] Bununla birlikte peygamber göndermek Mâtürîdî için ilahi hikmetin bir sonucu iken Mu'tezile insanların salahına olduğunu öne çıkarmak suretiyle bi'seti'de vücûb alellah çerçevesine almıştır. Burada peygamber göndermek üzerinden yapılan karşılaştırmayla açığa çıkan husus ise daha önce zikredildiği üzere Mu'tezile sistematiğinde salah yahut aslah ile ifade edilen fiillerin Mâtürîdî sistemde hikmete tekâbül etmesidir. Nitekim hikmet kavramı fayda illeti sebebiyle aslah olanı yapmaya indirgenemez.

Mâtürîdî "Dileseydik her memlekete bir uyarıcı gönderirdik."[250] âyetini Efendimiz (s.a.s) özelinde değerlendirmiş ve aslaha karşı delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Zira Mâtürîdî'ye göre âyet ancak iki manaya hamledilebilir. İlki tebliğ yükünün bir kısmının kaldırılması

---

[244] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.164 (166).
[245] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 299 (336.)
[246] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.193 (202).
[247] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 183; IX, 417.
[248] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XV, 22.
[249] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XV, 63.
[250] وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا Furkan 25/51.

ve Hz.Peygamber'den alınıp bir başkasına yüklenmesi manasıdır. İkincisi ise risâlete elverişli başka birini yaratıp, diğer şehirlere elçi tayin etme anlamındadır.[251] Mâtürîdî'ye göre âyetin hangi manası esas alınırsa alınsın kullara dinde aslah olmayanın yapıldığına delil vardır. Zira Peygamberin kavminin içinden risâlete uygun kişi var idiyse Allah'ın onu da elçi olarak göndermesi aslah olurdu.[252] Şayet kavmin içinden uygun kişi yoksa Allah herhangi birini risâlet için uygun hale getirebilirdi ve bu durum o kul için aslahı teşkil ederdi. Mâtürîdî'ye göre zikri geçen iki durumun da yapılmadığı bilindiğine göre insanlar için daha yararlı ve hayırlı olanı terk etmesi Allah'ın iradesine bağlıdır.[253]

Aslah fikrinin çıkış noktalarından biri de Allah'ın kötülük işlemeyeceği ve zulümle vasıflanamayacağıdır. Bunun sebebi ise zulüm ve kötülüğün abes ve sefeh konumunda olmasıdır. İmam Mâtürîdî'de Allah'ın fiillerinin kötülükle ilişkilendirilemeyeceğine dair görüşünü Mu'tezile ile benzer bir şekilde dile getirmiştir. Zira O'na göre Allah sefeh ve zulüm işlemekten münezzehtir.[254] Lakin aynîlik arz eden bu iki görüşü birbirinden ayrı noktalara taşıyan şey, görüş sahiplerinin Allah'ın fiillerine karşı takındığı tavırdır. Âlemde olup biteni topyekün açıklama gayretine girişen Mu'tezile bunu Allah'ın kullarına ancak salah olanı yapacağı şeklinde açıklar. Buna karşın Mâtürîdî ise insanın aklıyla ve idrak sınırıyla zulüm olarak nitelendirdiği ilahî bir fiilin hikmet ya da adl olabilmesinin mümkünlüğüne vurgu yapmak suretiyle Allah'ı kötülük yapmaktan tenzih eder. Bunu yaparken de vurguladığı temel ilke Allah'ın fiillerindeki *hikmettir.* İşte bu hikmetin bilinmesine yönelik insana yüklenen epistemik yetersizlik, sünnî düşünceyle Mu'tezile'nin ayrıldığı temel noktalardan birine tekâbül eder.[255]

Bu cümleden olarak Allah "Hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir."[256] buyurmaktadır. İmam Mâtürîdî'ye göre şâyet aslah -Mu'tezilenin iddia ettiği üzere- Allah'a vâcib olsaydı hikmeti herkese vermesi gerekirdi.[257] Lakin Allah dilediğini bu hikmete mazhâr kıldıktan sonra, kendilerine hikmet verilenlerin bu sebeple hayırlara gark olduğunu bildirmiştir. Kendisine hikmet verilmeyenler ise bu hayırlardan mahrum kalmış ve kendilerine aslah olan verilmemiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Allah hakkında aslaha riâyet etmenin zorunluluğundan bahsetmek mümkün değildir.[258]

Bilindiği üzere Mu'tezile aslah ilkesine binaen Allah'ın adaleti gereği makdurundaki lutufları mümin kâfir ayırt etmeksizin bütün kullarına eşit derecede bahşettiğini iddia etmiştir. Hâlbuki şâhit âlemde kim düşmanına yardım eder, bu yardımları suretiyle onu güçlendirirse ve kendisine olan düşmanlığı, isyanı ve muhalefetini artırırsa hikmetle değil

---

[251] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* X, 262.
[252] Mâtürîdî'nin bi'set özelinde aslah eleştirisi için krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XI, 47.
[253] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* X, 262.
[254] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 298 (335).
[255] Öge, *Allahtan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 69.
[256] يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ Bakara 2/269.
[257] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 190.
[258] Mâtürîdî tefsirinin devamında, Allah'ın hikmeti dilediğine verdiğini söyledikten sonra, ondan başkasına da verdiğini iddia eden kimsenin Kur'an'da anlatılanın dışına çıktığını belirterek aslah görüşü sahiplerini sert bir uslupla eleştirmiştir. Bununla birlikte O Mu'tezile'den "Ehl-i Tevhîd" şeklinde bahsetmiştir. Krş.; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295 (331)

sefehle vasıflanır. Zira her kim kendinin helâkı için çaba sarfederse hakîm olmaz. Ancak Allah Teâlâ kâfirleri kendisine isyan ve muhalefet edeceklerini bildiği halde yaratmış ve onlara çeşitli yardımlarda bulunmuş, tüm bunlar O'nun fiillerini hikmet dairesinden çıkarmamıştır. Zira Allah'a bu sayılanlar sebebiyle bir eksiklik ve noksan ilişmemiştir.[259] Burada dikkat çekilmek istenen husus Allah ve fiillerinin insan fiilleri ile mukayese edilip, hakkında hüküm vermenin doğru olmadığıdır. Nitekim Allah şâhit âlemde abesle nitelenecek bir fiili işlemekte lâkin bu sebeple herhangi bir kınanmaya muhatap olmadığı gibi, hikmetsiz yahut sefeh bir iş yapmakla da vasıflanmamaktadır. Bu nokta Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den farklılaştığı yere tekâbül eder. Zira Mu'tezile'nin aslah prensibi bağlamında serdettiği görüşlere bakıldığında, ana ilkeler daima şahidin gâibe kıyası sonucu ulaşılan yargılardan ibarettir. Oysa Mâtürîdî insanların yaptığı takdirde sefehlikle anılacağı bir fiil Allah Teâlâ'dan sâdır olduğunda, bu fiil sebebiyle O'nun hikmet vasfından çıkmadığını ısrarla vurgular. Dolayısıyla Allah'ın fiillerini insan fiilleri ile mukayese ederek elde edilen ve her iki fiil kategorisini eşitleyen aslah prensibi doğru sonuçlar vermez.

İmam Mâtürîdi aslahı çoğunlukla "kullarına din hususunda en iyi olanı vermek" şeklinde tanımlamış ve Allah'ın din hususunda aslaha riâyet etmediğini âyetlerle ispat ederek Mu'tezile'yi ilzam etmiştir. Bu bağlamda Hz. Musa "iyi olanı daha kötüsüyle mi değiştirmek istiyorsunuz?"[260] şeklinde bir soruyla istedikleri şey sebebiyle kavmini azarlamıştır. Ancak âyetin devamında kavmin isteği yerine getirilmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre şâyet bu verilenler dinleri için aslah olsaydı Hz. Mûsâ istedikleri şey sebebiyle kavmini kınamazdı. Lakin kavmini kınamasına vesile olan bu istek yerine getirilmiş ve istedikleri onlara verilmiştir.[261] Anlaşılan o ki İmam Mâtürîdî âyette sarahaten bildirilen ve daha değersiz şeklinde ifade edilen şeyin verilmesini Allah'ın din hususunda aslah olanı yapmaması şeklinde açıklamaktadır. Bununla birlikte "dinleri açısından diğer seçenekler daha elverişli(aslah) olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın bir fiil işlemesinin hikmet açısından mümkün olduğu kanıtlanmış olur."[262] diyerek aslah kavramının karşısına *hikmeti* yerleştirdiği görülür. Bu bağlamda o, kullar hakkında en iyi olanı yapmakla kayıtlı bir ilah fikrini eleştirirken, Allah'ın hikmetle muamele ettiği düşüncesini ısrarla vurgular.

Bu meyanda Hz. Zülkarneyn'in meseli aslah olanın yapılmasının vücûbiyet ifade edemeyeceğinin kayda değer bir örneğidir. Bilindiği üzere Hz. Zülkarneyn yolculuğu esnasında karşılaştığı bir kavim, ondan kendilerini düşmanlarından koruyacak bir sed yapmasını talep eder. Hz. Zülkarneyn ise kavmin de yardımıyla istedikleri engeli yapar ve "Bu, Rabbimden bir rahmettir. Fakat Rabbimin vâdi gelince, O, bunu yerle bir eder. Rabbimin vâdi haktır"[263] der. Mâtürîdî âyette yapılan ve zamanı geldiğinde yıkılacak olan seddin dinde aslah olanın yapılmadığına delil olduğunu ifade eder. Zira seddin yapılması

---

[259] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XI, 181; Nesefî, *Tebsıra,* II, 725.

[260] قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ. Bakara 2/61.

[261] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, 143.

[262] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, 143.

[263] قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي ۖ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ ۖ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا. Kehf 18/98.

aslah kabul edildiğinde, yıkılması kavim için dinde aslah olanın yapılmadığını beyan eder. Öte yandan seddin yıkılması aslah olarak düşünüldüğünde, seddin yapılması âyette rahmet olarak değerlendirilmiştir.[264] Mâtürîdî aslah düşüncesine göre ele aldığı mümkün seçenekleri elemek suretiyle Allah'ın her zaman dinde aslah olanı yapmadığını te'yit eder.

Allah'ın her zaman dinde aslah olanı yapmadığı, ama bunun O'nu hikmetten çıkarmadığını ispat etmeye çalışan Mâtürîdî bu bağlamda "Kur'an'ın bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşabih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir."[265] âyetini delil getirir. Mâtürîdî âyetlerin muhkem müteşâbih ayrımına gidilmeksizin tamamının açıklanmasının insanlar adına dinde aslah olduğunu ifade etmiştir. O, bu noktada devreye imtihan kavramını sokmuştur. Mâtürîdî'ye göre Allah insanları imtihan etmek için dinde aslah olmayanı yapabilir. İmtihan olgusunu hikmetle bağlantılı bir şekilde elen alan Mâtürîdî Allah'ın *imtihan hikmeti* gereği kullarına aslah olmayanı emredebileceğini de kaydeder.[266]

İmam Mâtürîdî'nin aslahın karşısına hikmeti konumlandırdığı ve bu hususta eleştiri getirdiği bir diğer delil "Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarfediniz, denildiğinde, kâfirler müminlere dediler ki: Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız?[267]" âyetidir. Mâtürîdî bu âyette kâfirlerin itirazını Mu'tezile'nin aslah fikri ile bağdaştırır. Zira kâfirlerin itirazının, eğer infakta bulunmak ve rızık vermek onlar için iyi olsaydı Allah bizi rızıklandırdığı gibi onları da rızıklandırırdı şeklinde bir manaya geldiğini belirtir. Bu düşünce ise fakirliğin zikri geçen kimseler hususunda aslah olduğunu iddia eden Mu'tezile'nin aslah görüşüne benzemektedir. Bir diğer husus Allah'ın âyette belirttiği şekilde infâkı emretmesinde ancak şu iki durum söz konusu olabilir; infak ve rızık ya (a) *o* kimselerin dinleri için aslah olandır fakat sonra Allah onlara rızık ve bolluk vermemiştir ki bu durumda aslahın terki vardır. Ya da (b) bolluk vermemek ve infakı terk etmek onlar için aslah olandır bu durumda da Allah aslah olmayanı emretmiş olur.[268] İmam Mâtürîdî bu şekilde, kulların başına gelen her şeyin aslah ile nitelenmesi durumunda hangi çelişkilerin meydana geleceğini ortaya çıkarmak sûretiyle aslah taraftarlarını eleştirir. Allah'a düşen hikmetin gereğini yapmak ve hikmete uygun olanı korumaktır. [269] Öte yandan kulların başına gelen şeylerin hikmet zaviyesinden okunması imkân dâhilindedir. Dolayısıyla kul için fakirliğin aslah olduğundan bahsedilemeyebilir ancak bu durum Allah'ın Hakîm ismiyle çelişki arz

---

[264] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IX, 104,105.

[265] هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ Âl-i İmran 3/7.

[266] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 243.

[267] وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. Yâsîn 36/47.

[268] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 89-90.

[269] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 90.

etmemektedir. Zira kullarından bazılarını zenginlik bazılarını ise fakirlikle imtihan etmek O'nun hikmetine aykırı düşmez.

Âdil ve hakîm sıfatlarıyla fiil işleyen Allah'ın kâdir ve mürîd olduğu hususunda da ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak söz konusu iki ekolün mensupları, mezkûr sıfatların keyfiyyeti ve taallukâtı gibi konularda ayrı yorumlamalara gitmiştir. Binâenaleyh aslah fikrinin kudret ve irade sıfatları üzerinden eleştirisine geçmek yerinde olacaktır.

4. Mutlak İrade Ve Kudretin Sınırlandırılması

Mu'tezile aslah olanı yapmanın Allah'a vâcib olduğu yargısından hareketle bütün kullarına, nezdindeki lutufları bağışladığını dolayısıyla makdurunda kâfirlerin iman etmelerini sağlayacak herhangi bir lutuf bulunmadığını iddia etmiştir. Hâlbuki Nesefî'ye göre Allah'ın nezdinde kâfir ve isyankâr kullarına vermiş olduklarının ötesinde, onların maslahatlarına taalluk eden bir lutfun olmadığını iddia etmek Allah'ın makdurunun dolayısıyla da kudretinin sınırlı olduğunu söylemektir.[270] Zira nezdinde bulunan lutuflar, vermek suretiyle tükenmiştir, bu ise sonlu bir makdurunun olduğu manasına gelir. Öte yandan Allah'a taalluk eden herhangi bir şeyin sonu olması O'nun da sonu olması manasını tazammun eder. Böyle bir şeyi Allah hakkında düşünmek muhaldir. Zira sonluluk ve sınırlılık yaratanın özelliği değil, yaratılmışların özelliğidir.

Nesefî burada muhtemel bir itirazdan bahseder. Zira Mu'tezile mensupları aslah görüşleri sebebiyle Allah'ın makdurunda bir sınırlandırmaya gittiklerini kabul etmezler. Onlara göre Allah'ın kudret hazinelerinde yaptığı aslahın benzerleri sonsuz ve sınırsız sayıda mevcuttur.[271] Bu ise kudretinde bir sınırlandırmaya gidilmediğinin izahı kabilindendir.

Allah'ın makdurunda yaptığı aslahın benzerleri olduğu itirazına karşı Nesefî şöyle bir soru yöneltmektedir; Allah'ın makdurunda ve hazinelerinde yaptığı aslahın benzerleri varsa ve Allah kâfire onu verirse iman gerçekleşir mi, gerçekleşmez mi?

Bu sorunun cevabı muhtemel iki seçenekten başkası olamayacaktır. Örneğin Allah benzer aslahı verdiğinde kâfir iman ederse, daha öncesi dikkate alınarak Allah'ın o zamana kadar kuluna aslahı vermediği sabit olur. Zira kudretinde o kâfirin iman etmesini sağlayacak lutfa sahip olduğu halde o ana kadar kulu için aslah olanı yapmamıştır. Öte yandan nezdinde olan benzer lutufları da verdiği halde kul iman etmezse, Allah kulun iman edeceği ve maslahatını gerçekleştireceği şeye kâdir olamamıştır.[272]

Aslahın kudrette sınırlama olduğunu ispat etmek isteyen Nesefî benzer lutufları verdiği takdirde, Allah'ın yapmış olduğu lutuftan daha iyisine kâdir olup olmadığı sorusunun cevaplanması gerekliliğini ifade eder. Ona göre böyle bir sorunun cevabı da şu iki seçenekten hâlî olamayacaktır;

---

[270] Nesefî, *Tebsıra,* II, 736. Kâdî Abdülcebbâr da Bağdat ekolüne bu eleştiriyi yöneltmiştir. Bkz.; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 56. Dolayısıyla her ne kadar müellif, eleştirilerinde böyle bir ayrıma gitmese de bu eleştirinin muhataplarının Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilîler olduğunu söylemek mümkündür.

[271] Nesefî bu itirazı Bağdat Mu'tezilesinin imamlarından Kâbî'ye izafe eder. Bkz.: Nesefî, *Tebsıra,* II, 736.

[272] Nesefî, *Tebsıra,* II, 738.

Allah en nihâyetinde yapmış olduğu lutuftan daha iyisine kudret yetiremeyecektir ki bu O'nun irade ettiği şeyi gerçekleştirmekten âciz olduğu sonucuna götürür.

Allah daha iyisi olduğu halde, vermiş olduğu lutuftan daha düşüğünü tercih etmek suretiyle aslahı terk etmiş olur .[273]

Nesefî mümkün tüm seçenekleri değerlendirmek suretiyle aslah fikrinin ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığı vurgusunu yapmaktadır. Zira teklifle amaçlananın kulun itaate sevkedilmesi olduğu bilindiğine göre Allah bu ve benzeri lutufları bir araya getirdiğinde kul için maslahatın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu lutuflar bir araya toplandığı takdirde kulun salahı gerçekleşirse, bundan önce her birini vermemesi sebebiyle Allah'ın aslah olanı yapmadığı ortaya çıkar. Ancak bununla da kulun salahına olan şey gerçekleşmezse Allah'ın verdiği tüm lutuflar kul iman etmediği için aslah seviyesine gelmemiş demektir ki bu da kudreti sınırlandırmaktır.[274] Bunun sebebi kâfir imana gelmediği müddetçe kendisine yönelik kudretin hala salah seviyesine yükselmemiş olmasıdır. Dahası benzer lutuflar bir araya geldiği halde iman gerçekleşmediği zaman kâfire yönelik kudretin hala en iyisi olmadığı anlaşılır. Bu da Allah'ın aslaha kudretinin olmadığı manasındadır.

Aslah fikrinin kudret bağlamındaki eleştirilerinin odak noktası kelimenin *en iyi* manasına delalet etmesidir. Herhangi bir konuda en iyi demek, ondan daha iyi olmadığını vehmettirir. Zira Allah yapmış olduğu aslahın benzerlerine kudretle vasıflandırılsa dahi yaptığından daha iyisine kudreti vardır, yahut da kâfirin iman etmesini sağlayacak lutfu vardır denilmediği sürece sınırlandırma bâkîdir. Nitekim aslah salahın nihâi noktasına tekâbül eder bu ise zihinlere en nihâyetinde Allah'ın kudretinde bir sınırlandırma olduğunu çağrıştırır. Dolayısıyla Allah'ın kudretinde sınırlandırmaya götüren aslah düşüncesi yanlıştır.[275]

Öte yandan iman edeceği bilinen bir kula bahşedilen lutuf ile kâfire yani iman etmeyeceği bilinen kula verilen lutuf arasında herhangi bir fark yoktur. Nesefî'ye göre Allah'ı, iman edeceğini bildiği kişinin imanını sağlayacak lutfa kâdir olmakla vasıflamayan bir kişi, Onu acziyetle vasıflamış olduğu gibi; aynı şekilde Allah'ı iman etmeyeceğini bildiği kişinin iman etmesini sağlayacak lutfa kâdir olmakla vasıflamayan kişi de Onu acziyetle vasıflamış olur. Bu durum hareket etmeyeceğini bildiği kişiyi hareket ettirmeye kudretle vasıflamayan kimsenin Allah'ı acziyetle vasıfladığı gibi, hareket edeceğini bildiği kişiyi hareket ettirmeye kudretle vasıflamayan kimsenin de Allah'ı acziyetle vasıflamış olmasına benzer.[276]

---

[273] Nesefî, *Tebsıra,* II, 738.

[274] Nesefî, *Tebsıra,* II, 738.

[275] Unutulmamalıdır ki Basra Ekolü'ne göre aslahın değil, kulların dinleri hususunda salah olanın yapılması, diğer bir ifadeyle sadece teklifin sıhhat şartı yerine gelecek kadar bir lutufta bulunulması yeterlidir. Bu meyanda miktar olarak şu yahut bu şeklinde sınır belirlenmesi uygun değildir. Bkz.; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 321.

[276] Mu'tezile buna mukabil isyankâr yada inkarcı kişilere lutfun muhal olduğunu söylemişlerdir. Muhal ise *şey* değildir. Kâdir olan zat ise şey olmayana kâdir olmakla vasıflanmaz. Bkz; Öge, *İslâm Kelâmcılarında Lutuf Teorisi,* s. 88.

Nesefî'ye göre aslah fikri salahın bizâtihi artış göstermesi hasebiyle de yanlıştır. Zira hiçbir salah yoktur ki kendisinden daha salahı düşünülmesin. Salahın bizatihi artış gösterdiğinin delili ise bir insanın bütün ihtiyaçlarını gidermenin tek bir ihtiyacını gidermekten daha iyi olmasıdır.[277] Bunun gibi O Allah Teâlâ'nın kullarını farz kıldığı ibadetlerden daha azıyla mükellef tutması ve sevabını da şu anda takdir ettiğinden daha fazla takdir etmesinin kullar adına aslah olduğunu iddia eder. Bunun teklife muhatap olan kul için itaate yaklaştıran dolayısıyla lutuf konumunda bulunan bir maslahat olduğu âşikârdır. Dolayısıyla bizâtihi artışı olan bir hususta belirli bir miktar ile Allah'ın kudretini sınırlandırmak, diğer bir deyişle sonsuz salah seçenekleri yerine Allah'ın makdurunu aslaha indirgemek O'nun aciz olduğunu söylemektir.[278] Bilindiği üzere Mu'tezile tenzih ilkesi gereği sıfatlarının mükemmelliği sebebiyle Allah'ın en iyi olanı yaptığı iddiasında bulunmuştur. Ancak aslah ifadesi salahın sonuna tekâbül ettiği için Mâtürîdî ve Nesefî Allah hakkında herhangi bir sınırlandırmaya sebep teşkil edecek bir lafzı kullanmanın doğru olmadığı hususunda ısrarlı davranmışlar ve eleştirilerini kudretin sınırlandırıldığı hususunda yoğunlaştırmışlardır.

Nesefî'ye göre Allah'ın kâfire verdiği takdirde iman etmesini sağlayacağı bir lutfu olmasa idi "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi, böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"[279] âyetinin manası kendisinde olmayan kudret ve irade ile övünen yalancı bir kimsenin sözüne benzemekten hâli olmaz ve Allah haksız yere övünmüş olurdu.[280] Dolayısıyla âyet Allah'ın makdurunda kâfirlerin, daha doğru bir ifadeyle yeryüzündeki bütün insanların iman etmelerini sağlayacak lutfun olduğunun delilidir.[281]

İmam Mâtürîdî mana itibariyle aynîlik arz eden muhtelif âyetlerde benzer açıklamalarda bulunmuştur.[282] Buna göre Allah Teâlâ'nın katında herkesin iman etmesini sağlayacak lutufları vardır. Şayet bu lutufları bahşetseydi, nâil olan herkes bu lutuf sayesinde iman ederdi. Lakin Allah kâfirlerin imanı tercih etmeyeceklerini bildiği için lutfu herkese vermemiştir.[283] Bu kısım aslah tartışmalarının lutuf ile bağlantısını ortaya koyması bakımından önemlidir. Zira Mu'tezile aslah fikrinin bir neticesi olarak Allah'ın kullarına en iyiyi yapması sebebiyle katında kulları için bulunan bütün faydayı sarf ettiğini dolayısıyla kâfire bahşedeceği herhangi bir lutfun O'nun hazinesinde kalmadığını iddia etmiştir.[284] İmam Mâtürîdî ve Nesefî ise böyle bir durumun Allah'ın makdurunda bir sınırlandırma getirdiğini, her sınırlandırmanın ise âcizlik olduğunu iddia etmiş ve bu cihetten eleştiriler serdetmiştir.

---

[277] Nesefî, *Tebsıra,* II, 741.

[278] Nesefî burada aslaha kâil olanların sözünü Allah'ın âlemde başka bir şey yaratamayacağını veya Zeyd'e başka evlat yaratamayacağını söyleyen kişinin sözüne benzetir. Bkz. Nesefî, *Tebsıra*, II, 741.

[279] وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. Yunus 10/99.

[280] Nesefî, *Tevhidin esasları*, s. 124.

[281] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 114-115.

[282] Aynı manalar içeren âyetler için krş.: Enâm 6/107; Hûd 11/34;Secde 32/13; Nahl 16/9.

[283] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V, 173; VII, 167; XI, 276-277; VIII, 80-81.

[284] Mâtürîdînin bu hususta serdettiği benzer bir âyet delili için ayrıca bkz.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVII, 136-137.

Basra ekolünden Kâdî Abdülcebbâr söz konusu âyette geçen "dileme" fiilinin zorlama(ilca) anlamı taşıdığını iddia etmiştir. Zira âyetin devamında " böyle iken sen mi mümin olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?" ibâresi, Allah'ın zorlama yolu ile insanları imana erdirebileceğini ifade etmek içindir. Ancak bilindiği üzere Allah bunu yapmamıştır. Ayrıca âyetteki dileme zorlama manasına gelmeseydi, devamında bulunan sen mi zorlayacaksın ifadesinin bir manası kalmazdı. Dolayısıyla âyette geçen dileme fiili zorlama manasındadır.[285]

Pasajdan Kâdî'nin temsil ettiği Basra ekolünün "Allah'ın kudreti kapsamında kâfirlere vereceği ve onların da bu sayede iman edeceği lutuf bulunmamaktadır" ifadelerindeki kasıtlarının, Allah'ın kâfirin *kendi tercihi ile* imanını sağlayacak lutufla vasıflanamayacağı şeklinde olduğu çıkarılabilir.[286] Bu bağlamda onlar sistemlerine uygun bir tarzda irade hürriyetinin olmadığı bir imanın kabul görmeyeceğinden hareketle, böyle bir lutfun makdur kapsamında olmadığını dile getirmiş olmaktadırlar.

Öte yandan İmam Mâtürîdî de Mu'tezile'nin mezkûr âyette zikri geçen *dileme* fiilini cebre hamlettiğini ve "Allah dileseydi bütün insanları zorlar, mecbur kılar ve onlar da iman ederlerdi. Fakat Allah, insanların isteyerek ve seçim yaparak iradeleriyle iman etmelerini diledi, onlar da iman etmediler." şeklinde yorumladıklarını aktarır.[287] Buna göre Mu'tezile irade sıfatını kulların tamamına hamletmiş, kendisinden kötülüğün sâdır olmayacağı ve Allah'ın kullarına ancak fayda sağladığı ilkelerini de aslah fikriyle birleştirmek suretiyle O'nun mükelleflerin tamamının imanını murâd ettiğini iddia etmiştir. Ancak âlemde kâfirlerin varlığı aşikârdır. Dolayısıyla aslah fikrine göre Allah kullarının tamamının hidâyetini dilemiş ancak kul iradesi ile bunu reddetmiştir.[288] Dolayısıyla kulun iradesi Allah'ın iradesine galebe çalmıştır. Bu ise Mâtürîdî[289] ve Nesefî'ye[290] göre Allah'a acziyet isnâd etmektir.

Mâtürîdî bu hususta sert denilebilecek bir uslupla Mu'tezile'nin diğer bütün görüşleriyle bağlantılı olan aslah görüşünü eleştirmiş ve şöyle söylemiştir.

(…) Mu'tezile telakkisinin vasıflandırdığı bir Tanrı'dan sözü edilen sakıncalar açısından(zulüm, sefeh ve yalan) emin olunamaz. Çünkü birçok şey O'nun iradesi dışında gerçekleşebileceği gibi hükümranlığı dâhilinde murad etmeyeceği şeyler de bulunabilir ve bu murad etmediklerini bertaraf etmeye de gücü yetmez. Yine Mu'tezile anlayışındaki Tanrı, hükümranlığını artırmayı dileyip bunun gerçekleşmesini tercih eder, fakat buna engel olunur; meselâ bütün kullarının itaatkâr olmalarını, kendi hükümranlığı ve hâkimiyeti dâhilinde mâsiyetlerin değil, taatin yaygın bulunmasını diler, ama bu gerçekleşmez (…) Mu'tezile'nin bu telakkisinde Allah'a sefeh ve zulüm gerektiren ihtiyaç ve yalancılığın nispet edilişi söz konusudur (…) Bir de Allah cömertlik, iyilik, affedicilik ve lutufkârlıkla nitelendirilmiştir. Fakat sözünü ettiğimiz şekildeki fiilin(aslahın) kendisine nispet edilmesi halinde bu sıfatların ortadan kalkması söz konusudur. Hakîkatte ise Allah böyle bir şeyden münezzehtir.[291]

---

[285] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 217-218.
[286] Öge, *İslam Kelamcılarında Lutuf Teorisi*, s. 100.
[287] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* VII, 115.
[288] Mu'tezile'nin mezkûr fikrinin Allah'ın ilmi ve kader bağlamında eleştirisi için ayrıca bkz.: Hasan Gümüşoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Âyetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.10, s. 48, Şubat 2017, s. 728-729.
[289] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 299 (336)
[290] Nesefî, *Tevhidin esasları*, s. 114.
[291] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 299 (336-337).

Pasajdan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin aslah eleştirileri Allah'ın kudret ve iradesini[292] sınırlandırdığı ve lutufkârlığını ortadan kaldırdığı gibi hususlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Mâtürîdî'ye göre âyetin cebre hamlinin yanlış olmasının bir diğer sebebi cebr altında gerçekleşen imanın hakikî iman olarak adlandırılamayacağıdır. Zira cebr, fiili failine hamletmekten alıkoyar.[293] Dolayısıyla baskı ve zorlama anında iman yahut küfürden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Buna göre Mu'tezile'nin yaptığı şekilde âyetlerin cebre hamli Mâtürîdî açısından uzak bir ihtimaldir.

Zikri geçen âyette Allah sarahaten insanların tamamına bahşettiği takdirde onların iman etmelerini sağlayacak lutfunun olduğunu bizlere haber vermektedir. Buna karşın Mu'tezile'nin âyetleri cebre hamletmek suretiyle "kendi tercihleri olmaksızın yüce Allah'ın zorla onlarda imanı yaratması" şeklinde açıklamaları Nesefî'ye göre kendi sistemleri açısından çelişki arz etmektedir. Zîra onlara göre mümin imanın fâili, kâfir de küfrün fâilidir ki bu düşünceleri onları kulların kendi fiillerini yarattığı fikrine sevk etmiştir. Buna binaen âyetleri irade bahsinde yaptıkları gibi cebre hamlederek te'vil ettikleri takdirde şâyet Allah onlara iman verirse zâtına iman veren olur. Dolayısıyla bu imanla Allah kendi kendine hidâyet veren olur. Hâlbuki âyette Allah açıkça kendisinin değil kullarının imanını dilemiştir.[294] Nesefî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yöneltirken kullandığı yönteme bakıldığında onların sistemlerinin tamamından haberdar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla o spesifik bir konuda eleştiri yaparken dahî yalnızca o konuya has eleştirilerde bulunmamakta, muhalifi gördüğü tarafın kendi sistemleri açısından çelişkilerini ortaya koyarak bütüncül bir tarzda meseleyi almaktadır.

Burada dikkat çekici bir husus vardır, zira Nesefî aslah bahsine şu şekilde girizgâh yapmıştır; "Ehl-i hak der ki; Allah'ın makdurunda kâfirlerin ihtiyârlarıyla iman etmelerini sağlayacak lutufları vardır. Lakin Allah bu lutufları onlara vermemiş ve bu sûretle de cimri, sefih, zorba ve zâlim olmamıştır. Şayet bu lutfu kâfirlere verseydi üzerine düşeni yapan değil, Mun'im ve Mütefaddıl olurdu"[295]

Görüldüğü üzere aslaha kâil olanlara karşı serdedilen ilk eleştiri Allah'ın makdurunda herhangi bir sınır olmadığıdır. Zira kâfirlere bahşetmek suretiyle tükenen lutuf, Allah'ın makdurunda bir sınırlandırmaya yol açtığı gibi kudreti sınırlandırılmış bir ilah fikrine de kapı aralamaktadır. Bu sebeple Nesefî Allah'ın makdurunda kulların tamamının iman etmelerini sağlayacak lutfa sahip olduğunu ısrarla vurgular. Öte yandan O Allah'ın en iyiyi vermediği takdirde cimri olarak addedileceği şeklindeki Mu'tezilî düşünceyi baştan reddetmiştir. Zira Allah kullarına herhangi bir şeyi vermekle kayıtlanamayacağı gibi, vermediği takdirde cimri olarak addedilmesi de imkân dâhilinde değildir. Tıpkı bunun gibi Allah'ın aslah olanı yapmadığı takdirde hikmete aykırı düşerek sefehle vasıflanacağına dair Mu'tezilî görüşe de baştan karşı çıkmıştır. Dikkat çekici bir diğer husus aslah fikrinin eleştirilerinin başında vâcib kavramının gelmesidir. Ezcümle bu kısa

---

[292] Mâtürîdî "Rabbim rızkı dilediğine bol verir, dilediğine kısar; fakat insanların çoğu bilmezler" (Sebe 34/36) âyetinin de aslah hususunda delil olduğunu kaydeder. Zira Allah herhangi bir şey verneye mecbur değildir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 434-435;

[293] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 276.

[294] Nesefî, *Tevhidin esasları*, s. 114.

[295] Nesefî, *Tebsıra,* II, 723.

pasajdan aslah eleştirilerinin Allah hakkında vâcib kavramının kullanılamayacağı, Allah'ın kudret ve iradesinin sınırlandırıldığı, aslah olanı vermemenin hikmete aykırı düşmeyeceği ve aslahı yapmak zorunda olduğu takdirde Allah'ın lutufkârlığından bahsedilemeyeceği gibi konular üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

Aslah fikrinin yanlış olduğuna delil getirilen bir diğer âyette "Şâyet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık."[296] buyurulmaktadır. Âyette Allah dilediği takdirde bütün insanların küfrüne sebep olacağı fiili kendisine nispet etmektedir. Bunun manası Allah'ın bütün insanların kâfir olmasına taalluk eden bir kudrete sahip olduğudur. Daha önce bahsi geçtiği üzere Mu'tezile'de kudret zıtlara şâmildir ve hakikatte kâdir olan, bir şeyin kendisine de zıttına da güç yetirendir.[297] Bu meyanda âyette zikredilen kudretin zıttı bütün insanların hidâyetine vesile olacağı ve bu sebeple kullarının tamamının mümin olacağı bir kudrettir. Bu kudretin aracı ise Allah'ın o kulda iman etmesini kolaylaştıracak lutfudur. Mu'tezile ise bu lutfun Allah'ın makdurunda olmadığını iddia etmiştir. Bu; Allah'ın kudretini iki zıddan biriyle sınırlandırmaktır. Zira Allah tüm insanları kâfir yapacak bir kudrete sahipken mümin yapacak bir kudrete sahip olmamaktadır. Nesefî'ye göre böyle bir düşünce Allah'ın fiillerinde muztar olduğu sonucuna götürür.[298] Zira irade bir şeyi mümkün seçeneklerden herhangi bir şekilde yerine getirebilmek demektir. Şâyet kudret her seçeneğe şâmil olmayıp belli seçeneklerle sınırlı ise burada fiilin ihtiyârî bir şekilde gerçekleştiğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu ise Allah'a acziyet isnâd etmektir. Dolayısıyla aslah fikri ihtiyâr sahibi ilah fikriyle çelişki arz etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre ise Zuhruf/33 âyeti Allah'ın mefsedeti yapmadığına delil teşkil etmektedir. Nitekim Allah'ın zikredilen şeyi yerine getirmesi insanların topluca kâfir olmalarına sebep olacağı için mefsedettir. Ona göre Allah, insanlar küfürde tek bir millet olmasınlar diye, zikrettiği hususları yapmadığını beyan etmiştir. Dolayısıyla âyetten anlaşılması gereken, insanlar fesada uğramasın ve bu yüzden tamamı kâfir olmasın diye zikredilenleri yapmadığı, diğer bir ifadeyle Allah'ın mefsedeti yapmayacağıdır.[299] Kâdî'nin bu yorumu düşünce sistemi baz alındığı takdirde son derece tutarlı görünmektedir. Zira âyet Allah'ın, kulların zararına sonuçlanacağını bildiği fiili yapmadığını ifade etmektedir.

Mu'tezile'nin kuvvetin zıtlara şâmil olduğu görüşü de aslah fikri ile çelişki arz eder. Onlara göre kişiye verilen fiil yapma gücü de tek taraflı olmayıp, fiili yapmaya ve yapmamaya elverişlidir. Dolayısıyla iman için verilen kudret aynı zamanda küfre de elverişlidir. Buna göre Allah yarattığı insana inkâr etme kudreti vermiş olmaktadır. Hâlbuki kâfir olup iman etmeyeceğini bildiği mükelleflere kuvvet vermese, yahut

---

[296] وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ. Zuhruf 43/33.

[297] Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, s. 314.

[298] Nesefî Allah'ın fiillerinde ihtiyar sahibi olmadığını söylemek küfürdür demek suretiyle aslah fikrinin sonuçlarının kişiyi küfre sevk edeceğini iddia eder. Bkz.; Nesefî, *Tebsıra*, II, 744.

[299] Bkz.; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-metâin,* Beyrut: Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, s. 378. Âyetlerin yorum farklılıklarından da anlaşılacağı üzere, her iki ekol de nassı kendi sistemleri doğrultusunda yorumlamak suretiyle farklı sonuçlara varmışlardır.

kudretlerini sadece imana tahsis etse kulları hakkında aslahı yapmış olurdu. Çünkü bu şekilde kulların kâfir olma sebepleri ortadan kalkacaktır.

Nesefî böyle bir durumda Allah'ın kâfir olacağını bildiği kulları için haklarında aslah olanın kuvvetin verilmemesi ya da sadece imana yönelik kudretin verilmesi olduğunu söyler. Şâyet kuvvetin verilmemesi veya ihtiyâri olmayan bir kudretin verilmesi mükellefiyeti düşürür denilirse, kâfir olarak ölüp ebedî azaba çarptırılmaktansa mükellef olmamak sûretiyle cennete girmenin kendisi hakkında aslah olduğu cevabı verilir. Ancak âlemde Allah Teâlâ'nın bütün mükelleflere bu iki kudreti vermesi ve küfrü elverişli kılması aslah olanı yapmadığının delilidir. Böylelikle Allah insanlara küfrün kendisiyle hâsıl olacağı bir şeyi vermek suretiyle mefsedeti yapmıştır.[300]

Nesefî'nin kulların küfre düşmesine sebebiyet veren kudreti vermek suretiyle Allah'ın mefsedeti yaptığını iddia etmesi kayda değerdir. Nitekim bilindiği üzere aslah fikri Allah'ın kötülük ve mefsedet yapmadığı ilkesinin bir uzantısıdır. Dahası onlara göre Allah mefsedeti yapmadığı gibi irade dahî etmez.[301] Oysa Allah'ın küfür ve imana elverişli olan kudreti vermesi de, küfrü mümkün kıldığından mefsedete yol açar. Dolayısıyla Allah bu kudreti vermek suretiyle aslah olanı değil efsedi yapmış olmaktadır. Bu noktada aslah düşüncesinin sonuçlarından olan âlemdeki küfrün aslah fikri ile çelişki arz ettiği şeklindeki eleştirilere geçilebilir.

5. Aslah Düşüncesinin Sonuçlarının Geçersizliği

5.1. Âlemdeki Küfrün Aslah İle Çelişmesi

Nesefî'ye göre Allah'ın aslah olanı yapmadığının en net delili küfür ve günahların varlığıdır.[302] Zira Allah iman etmeyeceğini bildiği kulunu buluğa erinceye kadar yaşatmış, akıl vermek suretiyle onu teklife muhatap kılmış ve kul kendisine verilen özgür iradesiyle iman etmemeyi tercih etmiştir. Oysa Allah küfre düşeceğini bildiği kulunu temyiz çağına kadar yaşatmasa yahut akıl vermemek suretiyle mükellef tutmasaydı ebedi azaba çarptırılmaktan kurtararak kendisi için aslah olanı yapmış olurdu. Bunun gibi ömrünün çoğunu mümin olarak geçirmiş ve ölümüne az bir zaman kala küfre düşeceğini bildiği kulunun irtidad etmeden hemen önce canını alsa idi yine hakkında aslahı yapmış olurdu.[303] Özetle ifade etmek gerekirse âlemde kâfirlerin varlığı sabit olduğundan herkes için aslahın yapılmadığı da sabit olur.[304]

Nesefî'nin *vücûd* olarak adlandırdığı bu delil ile kastının yeryüzünde meydana gelen küfür ve isyan olduğu anlaşılmaktadır. Binaenaleyh bu sonuca küfür ve günahları yaratanın Allah olduğu yargısından hareket edildiği takdirde ulaşılır. Oysa Mu'tezile için böyle bir itiraz daha en başından geçersiz kalmaktadır. Zira kullar fiillerinin yaratıcısıdır.

---

[300] Nesefî, *Tebsıra*, II, 744.
[301] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 131, 135.
[302] Nesefî, *Tebsıra* II, 726.
[303] Nesefî, *Tebsıra*, II, 726,727; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 256.
[304] Bu hususta Nesefî'nin ifadeleri aynen şu şekildedir; Kulların fiillerinin yaratıldığı; küfrün ve günahın - kâfirler ve âsîler zarar görse de- Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği konusunun kesinleşmesiyle, kulları için aslah ve maslahat sayılanı yaratmanın Allah'a vâcib olmadığı da kesinlik kazanmıştır. Bkz. Nesefî, *Tevhidin esasları*, s. 124.

Küfür ve günahları yaratan Allah olmadığına göre onun aslahı yapmayıp mefsedeti yaptığı söylenemez.

Mu'tezile Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kuluna teklifte bulunmasını yani onu mükellef tutmasını hasen kabul eder. Onlara göre birbirinin misli addilemeyecek ve amaçları da farklı olan iki fiilin mukayesesi ve sonuçlarının birbirine bağlanması doğru değildir. Dolayısıyla Allah'ın kulun inkâr edeceğine dair bilgisi teklifi salah kategorisinden çıkarıp kabih yapmaz. İmanı tercih edebileceği halde, küfrü tercih ederek bizâtihî kâfir olduğu için Allah kulun küfründen sorumlu olamaz.[305] Allah inkâr edeceğini bildiği kişiye, fiil yapma kudreti yani sadece temkin vermiştir. Temkin ise küfrün kendisine bir yol değildir.[306] Burada Mu'tezile'nin keskin bir biçimde kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Dolayısıyla kişinin küfre düşmesinden yahut iman etmesinden bahsederken Allah'ın herhangi bir müdahalesi söz konusu olmayacak bu bağlamda Allah'ın bazı kulları hakkında aslah olanı yapmadığından bahsetmenin imkânı kalmayacaktır.

Nesefî Allah Teâlâ'nın küfre düşeceğini ya da hiç iman etmeyeceğini bildiği bir kulunu yaşatmasının aslah olmadığında ısrarlıdır. Bunu bir babanın, çocuğunu ticaret için başka bir şehre göndermek istediğinde, çocuğunun şehre varmadan önce öldürüleceğini yahut mallarının gasp edileceğini, ancak oraya gitmediği takdirde başına bu musibetlerin geleceğini bildiği halde çocuğunu şehre göndermesinin aslah olmamasına benzetir.[307] Nasıl ki bahsi geçen şartları bilen bir baba oğlunu o yolculuktan men eder ve oğlu hakkında aslah olanı yerine getirirse, Allah da küfre düşeceğini bildiği kulunu yaşatmamak yahut teklife muhatap kılmamak suretiyle hakkında aslah olanı yapabilir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kâfir olacağını bildiği kula ömür, akıl ile kudret verip onu mükellef tutması ve kişinin yüksek bir dereceye ulaşması sadece teklifle mümkündür. Bu bağlamda tekliften maksat, mükellefi her hâlükârda sevaba ulaştırmak değil, ona ulaşılması ancak teklifle mümkün olan sevap derecesine yükselebilme imkânı sunmaktır.[308] Oysa Allah iddia edildiği gibi teklife muhatap kılmadan kulun canını alsa söz konusu olan fırsat asla gerçekleşmeyecektir.[309] Buna göre Mu'tezile indinde Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği bir çocuğa akıl verip onu temyiz çağına kadar yaşatması çocuk için maslahattır. Zira Allah çocuğa akıl verdikten sonra doğru yolu gösterip, imanın güzelliğini küfrün de kötülüğünü beyan etmek suretiyle çocuğa daha yüksek bir mertebeye gelme ve daha fazla sevap kazanma fırsatı sunmuş olmaktadır. Bu ise çocuğun salahınadır.[310]

---

[305] Kıvâmüddîn Mankdîm, *Ta'lîk*, s. 511.
[306] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII,122.
[307] Nesefî, *Tebsıra*, II, 727,728. Hayyât böyle bir problemin varlığını kabul etmez. Ona göre Allah cennete gireceğini bildiği kişiyle kâfir olacağını bildiği kişiye aynı derecede yardım ve ihsanda bulunduğu için her iki kulun yaratılması da hikmet açısından eşittir. Bkz; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, s.117-118.
[308] Kıvâmüddîn Mankdîm, *Ta'lîk*, s. 511.
[309] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 161.
[310] Nesefî, *Tebsıra*, II, 727; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 161.

Nesefî bu noktada birincisi çocukken, ikincisi buluğa ermiş ve iman üzere iken, üçüncüsü de kâfir yahut irtidat etmiş iken ölen kimselerin durumunu kritik eder.[311]

Allah'ın adaleti gereği bu üç kişiden ikincisi taati sebebiyle en yüksek mertebede ve cennette, çocuk ondan daha aşağı bir konumda olmak şartıyla cennette ve kâfir ise cehennemdedir. Durum böyle olduğunda buluğ çağına gelmeden ölen çocuğun, akıl bâliğ olup da iman ve ibadetleri sebebiyle cennetteki derecesi yüksek olan kimsenin makamını ve ulaştığı faydayı gördükten sonra "Ya Rabbi niçin beni küçükken, akıl bâliğ olmadan öldürdün ve niye beni de buluğa erişinceye kadar yaşatmadın? Taatimle bu kişinin sevabına eşit gelen sevaplara ulaşana kadar niçin beni de yaşatmadın? diye sorması muhtemeldir. Allah ise cevap olarak senin için aslah olan çocukken ve bâliğ olmadan canını almamdı. Çünkü ben ezelî ilmimle senin akıl baliğ olduktan sonra küfre düşeceğini ve bu sebeple ebedî azabı hak edeceğini biliyordum. Bu yüzden seni ebedi ateşte kalmaman için küçükken öldürdüm derse bu defa kâfir olan yahut da irtidad eden kul "Ya Rabbi buluğumdan sonra kâfir olacağımı yahut irtidad edeceğimi bildiğin halde neden beni bu çocuk gibi ebedi ateşe girmemem için küçükken öldürmedin?" sorusuna sana daha yüksek mertebelere ulaşman için fırsat sundum, bu senin için aslah olandır şeklinde cevap verdiği takdirde bu defa çocukken ölen madem bu fırsatı sunmak aslah olandı niçin bana da öyle yapmadın diye itirazda bulunabilir.[312]

Nesefî pasajın devamında Mu'tezile'ye şöyle bir soru yöneltir: küçük çocuğun öldürülmesi onun için aslah ise küfredeceğini bildiği halde kâfiri niye yaşattı? Eğer daha fazla sevap sunmak için yaşatmak aslah ise küçük çocuğu niçin öldürdü?[313]

Meseleyi *çocuk* özelinde baz aldığımız takdirde -ki bu doğru sonuca ulaşılması açısından gereklidir- âlemde bazı insanlara aslah olanın yapılmadığı ortaya çıkar. Nitekim şâyet çocuk olarak ölen kimseye aslahın yapıldığı iddia edilirse kâfire sadece aslahın değil, hakkında herhangi bir maslahatın yapıldığı dahi iddia edilemez. Aynı durum tam tersi için de geçerlidir. Allah'ın çocuk olan birini akıl bâliğ olacağı zamana kadar yaşatıp teklife muhatap kılması onun için aslah ise küçük yaşta canını aldığı hiç bir çocuk için aslah olanın yapılmadığı ortadadır. Zira çocuğun küçükken öldürülmesi aslah ise küfre düşeceği ve kâfir olacağı bilinen çocuklar. yaşatılmamalı, daha yüksek bir mertebeye ulaşması için yaşatmak aslah ise çocuklar yaşatılmalıdır. Âlemde hem küfür üzere hem de çocukken ölen insanların varlığı bilindiğine göre herkes için aslah olanın yapılmadığı da ortaya çıkar.

---

[311] Nesefî'de her ne kadar ayrı kişiler olarak serdedilse de kelam literatüründe "İhve-i Selâse" şeklinde terimleşen bu kavram bazı kaynaklarda Ebü'l Hasan el- Eş'arî'nin önceleri mensup olduğu Mu'tezile mezhebini terkedip Sünniliğe geçişi, bazı kaynaklarda gördüğü rüyalara dayandırılırken bazılarında da sembol olarak düşünülen üç kardeş konusunda Eş'arî'nin hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı münazaraya dayandırılır. Rivâyete göre İmam Eş'arî, hocası Cübbâi'ye durumları yukarıdakiler gibi olan üç kardeş hakkında sorular sormuş ancak hocasının verdiği cevapları yetersiz bulmuş ve mezhepten ayrılmıştır. Bu ve benzeri rivâyetlerin otantikliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 105-108.

[312] Nesefî, *Tebsıra*, II, 728- 729.

[313] Nesefî, *Tebsıra*, II, 729. Nesefî bu noktada muhalifine karşı kesin bir zafer içerisinde olduğunu çağrıştırır şekilde bir cümle ile pasajına son verir. "Mu'tezile bu durumdan zift beyazlayıncaya ya da karga beyazlaşıncaya kadar kurtulamaz"

İhtilaflardan anlaşılacağı üzere lutuf hakkında Mâtürîdî ve Nesefî'yi Mu'tezilî düşünceden ayıran temel fark, lutuf verilen kulun ömrünün sonunu, daha doğru bir ifadeyle ahiret hayatını dikkate almalarıdır. Zira âlemde küfür üzere ölüp ebedî azabı hak eden insanlar mevcuttur. Bu kimseler hakkında herhangi bir maslahat iddiasında bulunmak mümkün değildir. Bu bağlamda Mu'tezile sonuca yani iman ve küfür olgularına bakmaksızın kulları için iyilikler bahşeden Allah'ın herkese aynı derecede verdiği lutuflarının olduğunu izaha çalışmıştır. Bir diğer açıdan küfür ve günahların fâilleri insanların kendileri olması hasebiyle Allah'ın kâfirlere lutuf vermediği iddiası geçersiz olmaktadır. Bu durum boğulmak üzere olan iki kişiye ip uzatıldığında onlardan birinin ipe tutunarak kurtulması, diğerinin ise ipe tutunmayarak boğulmasına benzer. Nasıl ki ip sarkıtan kişi, sadece ipi tutana değil, her ikisine de nimet vermiş oluyorsa, Allah Teâlâ'nın da lutfu sadece mümine verdiği söylenemez. Kâfirin lutfu kabul etmemesi ona lutufta bulunulmadığını göstermez.[314] Örnekten anlaşılacağı üzere Mu'tezile Mâtürîdî ve Nesefî'den farklı olarak kişilerin ömrünün sonunda iman lutfuna mazhar olup olmadığına bakmamaktadır. Kişilerin lutfu kabul edip etmemesi kendi iradelerine râcîdir. Onlara göre Allah'ın herkese eşit derecede lutuflar vermesi yeterlidir ve bu adalet ilkesi gereği Allah'a vaciptir. Allah üzerine vâcib olanı ihlâl etmeyeceği için de, lutfu mümin kâfir ayırt etmeksizin kullarının tamamına bahşetmiştir. Bu ise özellikle Basra ekolü için herkese din hususunda aslahın yapıldığının izahıdır.

Nesefî çocukken öldürülüp kendisine fırsat sunulmayan kimse hakkında çelişkiye düştüğünü fark eden bazı Mu'tezile mensuplarının itirazına yer verir. Onlara göre çocuğun öldürülmesi başkasının maslahatı sebebiyledir.[315] Şöyle ki şâyet çocuğa ömür verilip yaşatılsa Allah ezeli ilmiyle onun küfre düşeceğini bildiği gibi başkasını da küfre düşüreceğini bilmesi sebebiyle, başkasının maslahatına uygun olanı yaparak çocuğu öldürmüştür. Bu ise Mu'tezile'ye göre Allah'ın aslah prensibini gözettiğinin izharıdır. Nesefî bu iki durumun tenâkuz arz ettiğini ifade eder. Zira başkası sebebiyle küçüğe daha yüksek dereceye ulaşma fırsatı sunmak şeklindeki aslah terk edilmiş olur. Bir diğer açıdan Mu'tezile'ye göre başkasının maslahatı için suçu olmayan kimsenin menfaatinin engellenmesi zulümdür. Nesefî'ye göre durum böyle olduğunda ancak şu iki ihtimal söz konusu olur:

Başka birinin maslahatı sebebiyle küçük öldürülürse, kendisi için daha yüksek mertebeler sunmak olan aslah terk edilmiş olur. Küçük için daha yüksek mertebeler sunmak olan aslah verilirse, bu bir başkasını delalete düşüreceği için o kişi için mefsedettir.

Dolayısıyla hangi durumda olursa olsun aslahın terki kaçınılmazdır.[316]

Öte yandan Nesefî Mu'tezile'nin iddiasının müşahedeyi inkâr olduğunu kaydeder. Zira Mani[317], Zerdüşt[318] ve Firavun[319] gibi insanlar kendileri kâfir olmakla birlikte insanları da

---

[314] Kıvâmüddîn Mankdîm, *Ta'lîk*, s. 512.
[315] Nesefî, *Tebsıra*, II, 729.
[316] Nesefî, *Tebsıra*, II, 730.
[317] Eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din olan Maniheizmin kurucusu. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, 2003 , c. XXVII, s. 575-577.
[318] Monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan Mecûsîlik dininin kurucusu. Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, 2003, c. XXVIII, s. 279-284.

küfe düşürmüşlerdir.[320] Nesefî burada Mu‘tezile’nin iddiası gereği şayet Allah başkasının maslahatı ve küfre düşmemesi sebebiyle birilerinin canını alıyorsa, birçok kişinin yoldan çıkmasına vesile olmaları sebebiyle bahsi geçen kimselerin canlarının alınmasının herkes için aslah olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu insanların akıl bâliğ olmadan canlarının alınması, yahut akıl vermemek suretiyle teklife muhatap kılınmaması ile küfür fiilini yerine getirecek güç ve kudret imkânlarının verilmemesi kendileri ve insanlar için aslah olurdu. Bunların hiç biri yapılmayıp zikredilen kimselerin yaşadıkları göz önüne alındığında aslahın yapılmadığı da ortaya çıkmış olmaktadır.[321]

Mâtürîdî’ye göre de Firavun[322] ve benzerlerinin yaşatılmasında kendileri için dünya ve ahiret hayatında aslah olanın yapılmadığını ifade eden âyetler vardır. Örneğin bizzat Firavun hakkında nâzil olan “Nihâyet Firavun ailesi onu(H.z. Musa) yitik çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı. Şüphesiz Firavun ile Hâmân ve askerleri yanlış yolda idiler[323]” âyeti kendileri için aslah olanın yapılmadığı gibi, haklarında mefsedet olanın yapıldığının delilidir.[324] Zira Mu‘tezile kâfirin salah üzerine bırakıldığını iddia etmiştir.[325] Oysa âyeti kerime onların salah üzerine değil hata üzerine bırakıldığını beyan etmiştir. Bu ise onlar hakkında aslah olanın yapılmadığını gösterir. Dolayısıyla Allah’ın her fiilinin yarar hikmeti ile illetlenerek kula salah ve aslah olanın yapıldığı iddiası geçersizdir.

Nesefî’ye göre Mu‘tezile’nin aslah prensibi bağlamında dile getirdiği inkâr edenlerin ömrünün uzatılmasının kendilerine *fırsat sunmak* olduğu iddiası bizzat Allah Teâlâ’nın “İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz fırsatın sakın onlar için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarını artırmaya yarıyor”[326] kavli ile bâtıl olmaktadır.[327]İmam Mâtürîdî ise zikri geçen âyeti “Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor.”[328] âyeti ile birlikte değerlendirerek aslaha kâil olanlara üç açıdan itiraz yöneltir. Bunlardan birincisi ilk âyette açıkça belirtildiği üzere kâfirlere fırsat verilmesi Mu‘tezile’nin iddia ettiği şekilde

---

[319] Eski Mısır krallarının genel ünvanı olan bu isim, kelâmın nassları esas alması ve konu özelinde örneklik teşkil etmesi sebebiyle burada Kur’an’da yer alan ve Hz. Musa döneminde krallık yapan kişi kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.; Ömer Faruk Harman “Firavun” *DİA*, 1996, XIII, s. 118-121.

[320] Nesefî, *Tebsıra*, II, 730.

[321] Nesefî, *Tebsıra*, II, 730.

[322] Firavunun imanı hakkında Mâtürîdî’nin Bağdat ekolünden Kâbî’ye aslah fikri üzerinden yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz.; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 362-363 (415-416).

[323] فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ. Kasas 28/8.

[324] Mâtürîdî’ye göre Efendimize hitâben “Andolsun ki dilesek senden vahyi gideririz” âyetinin Allah’ın mefsedeti irade edebileceğine delil olduğunu belirtir. Mâtürîdî, *Te’vîlât,* VIII, 380.

[325] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XI, 13.

[326] وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ. Âl-i İmran 3/178.

[327] Nesefî, *Tebsıra*, II, 727.

[328] فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ. Tevbe 9/55.

maslahat olmayıp, günahlarını artırması sebebiyle mefsedet olmaktadır.[329] Buna binaen ikinci itiraz Allah'ın kulları için aslah olanı yapmasının vâcib olmadığı gibi kulun mefsedetine olan bir şeyi yapmasının câiz olmasıdır. Üçüncü itiraz ise şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere kâfirlere verilenler salah konumunda olsaydı Allah "seni imrendirmesin" buyruğu ile Efendimizi(s.a.s) bundan sakındırmazdı.[330] Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin aslah prensibi kabul edildiği takdirde âyetin manası Allah kâfirlere dinde aslah olanı verip Efendimize(s.a.s) dinde aslah olan seni imrendirmesin! buyurduktan sonra bunu onlara azap olması için lutfettiğini haber vermiş olur.[331] Bu açık bir çelişkidir. Allah hakkında çelişki muhal olduğuna göre, bu gibi çelişkilere sebebiyet veren aslah fikrinin yanlışlığı bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî mezkûr iki âyeti "Sanıyorlar mı ki, onlara verdiğimiz servet ve oğullar ile kendilerine faydalar sağlamak için can atıyoruz? Hayır, onlar işin farkına varamıyorlar."[332] âyeti ile de değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Buna göre bahsi geçen âyetlerde kâfirlere salah diye adlandırılan dünya nimetleri, ömür hatta evlatların aslında kendileri için şer olduğunun izahı vardır.[333] Dolayısıyla kâfirlere din ve dünyaları hakkında aslah olanın yapılmadığı ve bunun Allah'a vâcib olmadığı aşikârdır.[334]

Firavun ve benzerlerine verilen nimetlerin aslah olmadığının bir diğer delili ise; "Şâyet Allah kullarına rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde azarlardı. Fakat O, (rızkı) dilediği ölçüde indirir. Şüphesiz ki O, kullarından haberdardır, onları hakkıyla görür"[335] âyetidir. Burada Allah'ın ilmi ile insanlara bol rızık vereceği takdirde onların azacaklarını bildiği bu sebeple kullarının tamamına vermediğini haber vermektedir. Âyetin manası dikkate alındığında Firavun ve benzerleri kendilerine verilenlerden men edildiği takdirde haklarında daha iyi olacağını ve ulûhiyet iddiasına kadar küfre dalmayacaklarını söylemek mümkündür. Nitekim Mâtürîdî şayet Allah Firavun ve benzerlerine ordularla beraber mülk ve kudret vermeseydi, kendileri asla ilahlık iddiasında bulunmaya cüret edemez ve o günahları işleyemezlerdi diyerek Allah'ın dinde aslahı yapmadığını, aksine bol bol vermemesinin kendileri için aslah olacağını belirterek aslah fikrine kâil olanları böyle bir düşüncenin naslara aykırı olduğunu belirterek eleştirmektedir.[336] Bu bağlamda âyetin muktezâsı bazı kullara dinleri hususunda en iyinin yapılmadığını göstermesi hasebiyle aslahı vermenin Allah'a vâcib olmadığının delilidir.

Burada Kâdî'nin âyeti nasıl anladığına göz atmakta fayda olacaktır. İlginçtir ki Kâdî Abdülcebbâr mezkûr âyetin ashâb'ül-lutfun -dolayısıyla Ehl-i sünnetin Allah'ın kâfirlerin iman edeceği lutfun makdurunda bulunduğu ama bunu yapmadığı gibi kulların fesadına

---

[329] Mâtürîdî'nin "Dilesek onları suda boğarız, kimse de onların yardımına koşamaz ve artık kurtarılamazlar" âyetini Allah'ın din hususunda aslahı yapmasının vâcib olmadığına delil getirmiştir. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 87.

[330] Bu hususta İmam Mâtürîdî'nin zikrettiği bir diğer delil ise "Kâfirlerden bir kısmını faydalandırdığımız şeylerde sakın gözün kalmasın. Onlara karşı mahzun olma." âyetidir. Krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 81.

[331] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 488.

[332] أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ۚ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ. Mü'minûn 23/55-56.

[333] Bu bağlamda Mâtürîdî'nin zikrettiği âyetler için krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 254-255; V, 205.

[334] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 486; VI,379; X, 38, 39.

[335] وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَٰكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ. Şûrâ 42/27.

[336] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XIII, 176.

olacak şeyleri de yapmadığı şeklindeki kanaatlerini çürüttüğünü iddia eder. Zira âyet Allah'ın, sayesinde kulların taşkınlıktan dönecekleri şekilde belli bir ölçüyle rızkı indirdiğini gösterir. Hâlbuki isteseydi cömertliği ve ikramları sayesinde rızkı yayar ve insanların ifsadına sebep teşkil ederdi. Âyetin son kısmında yer alan "Şüphesiz Allah, kullarından hakkıyla haberdardır ve onları hakkıyla görendir" sözüyle de Allah, rızıkları kulların ıslahına sebep olacak şekilde ve kendi katında bildiği bir ölçüyle verdiğine işaret etmiştir. Kâdî âyetin yorumunda ilâhî ilme dikkat çekmiş, Allah'ın kulların hallerini ve ancak verdiği kadarıyla salih olacaklarını bildiği için böyle yaptığını iddia etmiştir. Kâdî'ya göre rızkı vermesindeki bu durum, Allah'ın diğer fiillerinde de aynı ölçünün doğru olduğunu gösterir. Yani Allah insanların bozulmasına değil, düzelmesine sebep olacak şeyleri yapar. Ona göre tüm bunlar Allah'ın mükellef hakkındaki tedbirinin bu çizgi üzerine olması gerektiğine işaret eder. [337] Görüldüğü üzere Mâtürîdi'nin aslah prensibine karşı delil teşkil ettiğini ifade ettiği âyet Mu'tezilî sisteme ve aslah prensibine uygun bir tarzda yorumlanmış, dahası Ehl-i sünnete karşı bir delil teşkil etmiştir. Bu anlaşılabilecek bir harekettir. Zira Müslüman bir âlim ve onun görüşlerinin âyetle doğrudan çelişki arz etmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Hal böyle olduğunda ise âyetlerin düşünce sistemleri açısından yorumlamaları gündeme gelir. Bu bağlamda Mu'tezile adalet ilkesi gereği kabih fiil işlemeyen ve kullarına ancak fayda sağlayan Allah'ın, onların mefsedetine olan bir şeyi yaptığını kabul etmemekle birlikte, böyle bir yoruma sebep verecek nassı da sistemi çerçevesinde ele almakta ve açıklama çabasında bulunmaktadır.[338]

İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin "İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz fırsatın sakın onlar için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Onlara verdiğimiz fırsat ancak günahlarını artırmaya yarıyor"[339] âyetini[340] iki şekilde yorumladıklarını haber vermektedir. Buna göre ilk olarak âyette takdim-te'hir olduğunu iddia ederek, manâsının "inkâr edenler, kendilerine verdiğimiz fırsatı sakın günahlarını artırmak için verdiğimizi sanmasınlar, onlara verdiğimiz fırsat ancak hayırlarını artırmak içindir" şeklinde olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah kulların mefsefetini dilemediği gibi dinleri hususunda aslah olanı yapmıştır. Bu bağlamda âyet aslah fikrine herhangi bir şekilde tenakuz arz etmemektedir. Mâtürîdî âyetin bu şekilde yorumlanmasının iki açıdan yanlış olduğunu belirtir. Ona göre te'vil oluyla hayrı şer, şerri hayır yerine koymak ve âyetin kendi bağlamını ve kuruluş düzenini değiştirmek câiz görülürse, o zaman vâd ve vaîdle, emir ve nehiyle, helâl kılmak ve haram kılmakla ilgili bütün bütün âyetlerde aynı şeyin câiz olması gerekir. Bu durumda da dünyanın bütün işleri tersine dönerdi. Bir diğer açıdan şayet âyetin manası Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde olsaydı Peygamberin(s.a.s)

---

[337] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIII, 193.

[338] Esasen Matürîdî ve Nesefî'nin aslah eleştirilerine Mu'tezile tarafından cevaplar verilmiştir. Lakin böyle bir diyalektik, çalışmanın sınırlarını aştığı için cevaplar ve tartışmalar bilinçli olarak zikredilmemiş olmakla birlikte, Mu'tezile'nin âyetleri nasıl yorumladığının anlaşılabilmesi adına zaman zaman onların tefsirlerine de yer verilecektir.

[339] وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ. Âl-i İmran 3/178.

[340] Ünlü Mu'tezilî müfessir Zemahşerî de âyetin "Onları kendi haline bırakmamızın, kendileri için alçaltıcı azap hazırlanmış olarak, günahlarının artması ve azaba düçar edilmeleri için olduğunu sanmasınlar" manasında olduğunu söylemiştir. Bkz.: Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 663-664.

de bu şekilde zannetmesi gerekirdi. Çünkü bu dinde aslah yani kendileri için en uygun olan şey zannedilirdi. Ayrıca kendileri için hayır olduğunu zannedenlerin, hiçbir şeyin farkında olmadıkları değil, aksine her şeyin farkında oldukları ortaya çıkardı.[341]

İkinci olarak Mu'tezile'ye göre âyetin manası tıpkı "Firavun ailesi onu alıp buldu, ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı"[342] âyetinde Firavun ve ailesinin Hz.Mûsâ'yı kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olsun diye almadıkları halde Allah'ın onlara son durumunu bu şekilde bildirdiğini haber verdiği gibi, onların durumlarının başta öyle olacağını değil, öyle bir âkıbete varacağını haber vermek içindir. Mâtürîdî ise bir işin varacağı yeri önceden haber vermek, unutmaya ve gaflete düşmeye karşı işin başında uyarı anlamına geldiğini, Allah'ın ise böyle hallerden münezzeh olduğunu bildirir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre âyet, işin sonunda varacağı âkıbeti haber vermek değil, gerçeği işin başında ifâde etmek manasına gelir.[343]

Mâtürîdî Mu'tezile'nin âyette belirttiği değişikliği "sen elin kesilsin diye hırsızlık yaptın" şeklinde söylenen sözlere benzetir. Ona göre insanlar bu sözleri, işlerin âkıbetini düşünmeyen kişilere tenbih ve uyarı olsun diye söylemektedirler. Hâlbuki Allah'ın buna benzer bir şey yapması muhtemel değildir. Allah, Firavun ve kavmi için Mûsâ'nın bir düşman ve hüzün sebebi olacağını değil, kendi nezdinde ilâhî iradeye göre öyle olacağını haber vermektedir.[344]

İmam Mâtürîdî "Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler: Demek ki, Allah rızkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lutufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış! demeye başladılar."[345] âyetinin de aslaha karşı delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Zira âyeti kerimede söz konusu kimseler, Kârun'a verildiği gibi onlarda da olmasını diledikleri nimetleri vermemek suretiyle Allah'ın kendilerine lutufta bulunduğunu ifade etmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre Kârun'a verilenler din hususunda aslah olsaydı, Allah'ın bunu diğerlerine vermemesi lutuf olmazdı. Buna göre Kârun'a verilenlerin onun hakkında aslah olmadığı ortaya çıkar. Dahası söz konusu nimetlerin kendisine verilmemesi onun için daha faydalı olacaktı. Bütün bu sayılanların sonucu olarak din konusunda aslahı gözetmenin Allah üzerine vâcib olmadığı ortaya çıkmaktadır.[346] İmam Mâtürîdî Allah'ın kulları için aslahı gözetmediğini, haklarında her zaman en iyiyi vermediğini ve vermesinin herhangi bir gereklilik ifade etmediğini âyetler üzerinden açıklamaya özel olarak gayret sarf eder. Bununla birlikte onun aslah eleştirileri tek düzelik arz etmez, Mu'tezilî düşüncenin doğal bir sonucu olan bu fikrin bağlantılı olduğu kavramların ve konuların farkındadır. Buna bağlı olarak gerekli gördüğünde irade bahsine, başka bir âyette lutuf meselesine atıflarda bulunarak eleştirilerini bütüncül bir biçimde serdeder.

---

[341] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 488.

[342] فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ Kasas, 28/8.

[343] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 489.

[344] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 490.

[345] وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ ۖ لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا ۖ وَيْكَأَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ Kasas 28/82.

[346] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XI, 87.

Öte yandan Nesefî Firavun ve benzerlerinin yaşatılmasının kendileri ve insanlar için aslah olmadığını kabul etmek zorunda kalan bazı Mu'tezilî âlimlerin "Allah ancak aslah olanı yapar, O'nun yaptığı her şey aslahtır ama biz O'nun ne vecih bir maslahat olduğunu bilemeyebiliriz" şeklinde görüş beyan ettiklerini kaydeder. Bunun karşılığında ise akıl sahibi herkes mefsedet ve zararın ne yönden ve niçin olduğunu bilir diyerek Mu'tezile'yi ilzam eder. Binaenaleyh Mu'tezile'nin bu itirazını Allah Teâlâ maslahat olanı yapmayabilir fakat hakîm olduğu bilinir, maslahat olanı ve aslahı engellemesi hikmetin veçhesi anlaşılmasa da hikmettir şeklindeki Mâtürîdî'nin sözüne benzetir.[347] Buna göre Allah'ın hangi vecihle aslah olanı yaptığını bilemeyen Mu'tezile, aynı durumu tam tersi için de kabul etmek durumunda kalacaktır.

Nesefî'ye göre Ca'fer b. Harb'ten naklen lutfa mazhar olmak suretiyle iman eden kimsenin sevabını[348] lutufsuz bir şekilde iman eden kimsenin sevabından daha fazla olacağı görüşü Mu'tezilî sistem içerisinde çelişki barındırır.[349] Zira bu ilkeye göre fiillerin lutufsuz bir şekilde gerçekleştirilmesi bedene daha zor gelir ve sevap bakımından daha fazladır. Lutufla gerçekleştiği takdirde ise bedene daha kolay gelir ve meşakkati daha azdır. Dolayısıyla kul için aslah olanı ve iki mertebeden daha yükseğini sunma fırsatını vermesi için Allah'ın lutfu men etmesi gerekir ki bu sayede kulun sevabı daha fazla olsun. Mamafih böyle bir tekliften alacağı fayda daha fazladır. Şâyet Allah lutuf olmaksızın kulun fiili yapmayacağını biliyorsa ve buna rağmen lutfu vermemişse bu da kula daha yüksek sevabı sunma fırsatı vermek manasındadır. Lutfu vermemesi ise bu fırsatı ondan kaldırması demektir ve bu aslah değildir.[350] Ortaya çıkan görüşleri şu iki şekilde izah etmek mümkün, bapasajın daha rahat anlaşılması için ise gereklidir:

a. Allah'ın lutuf vermesi aslah ise kul daha az sevaba ulaşacak ve yüksek mertebe sunma fırsatı olan aslahı terk etmiş olacaktır.

b. Allah bu lutfu vermezse kul küfre düşecek ve Allah, kul daha az sevap elde etse bile kendisi hakkında daha faydalı olan iman lutfunu vermemek suretiyle kul hakkında aslahı yapmayacaktır.

Buraya kadar serdedilenlerden de anlaşılacağı üzere Nesefî mümkün seçeneklerin tamamını değerlendirmek suretiyle aslahın hakikatte vâr olmadığını ispata çalışır. Bunu yaparken de tek yönlü bir düşünce ve eleştiri yöntemi kullanmaktan ziyâde olaylara bütüncül bir yaklaşım sergilemek suretiyle, aslah fikrinin mevcut çelişkilerini de gün yüzüne çıkarmaktadır. Mamafih Nesefî'nin aslah eleştirilerinde *sebr ve taksim*[351] metoduna sıklıkla başvurduğunu söylemek yerinde olacaktır.

---

[347] Nesefî, *Tebsıra*, II, 730-731.

[348] Lutfun vücûbiyetinin temellendirilmesi hususunda ortaya atılan görüşlerden biri olan sevap ilkesi mezhep içerisinde tartışma ve ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Konu hakkında Kâdî eksenli açıklamaların bulunduğu özlü bir izahat için ayrıca bkz.; Aytepe, *Kadı Abdülcebbar'da Lutuf Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2014.

[349] Nesefî, *Tebsıra*, II, 723.

[350] Nesefî, *Tebsıra*, II, 732,733.

[351] "İncelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek" anlamındaki sebr işe "parçalara, kısımlara ayırmak" mânâsına gelentaksîm kelimelerinden oluşan sebr ve taksim, terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birere birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma

Aslah prensibi bağlamında tartışmaların en çok yaşandığı alan lutuf ve buna bağlı olarak Allah'ın lutufkâr oluşudur. Mâtürîdi ve Nesefî ittifakla Allah'ın aslah olanı vermesi vâcib olduğunda lutufkâr olamayacağını söylemiştir. Bu bağlamda aslah eleştirilerinden biri olan aslah fikrinin lutfu ortadan kaldırdığı şeklindeki itiraza geçilebilir.

5.2. Aslah Düşüncesinin Lutfu Ortadan Kaldırması

Aslah fikrinin ana ilkesi teklife muhatap kıldığı kullarına haklarında en iyi olanı yapmasının Allah'a vâcib olduğudur. Hâlbuki üzerine vâcib olan bir hükmü îfâ eden kimse ancak sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Yapması gerekeni yerine getiren kimselerin fiilleri ise lutuf özelliği taşımaz. Çünkü lutuf, herhangi bir sebeple vermek zorunluluğu olmadan verilen şeydir. Yahut bir kimsenin yapması gerekenden fazlasını yaptığı takdirde lutuf söz konusudur. Mâtürîdî'ye göre aslah fikri kabul edildiğinde Allah'ın kullarına karşı lutufkâr olmasından bahsedilemez.[352] Zira Allah vermesi gereken şeyi vermiştir, kendisine gerekli olan şeyi yapmak ise lutufkârlık değil adalettir.[353] Hâlbuki "Allah, büyük lutuf sahibidir.[354]" mealindeki âyetler kesin bir şekilde Allah'ın kullarına karşı lutufta bulunduğunun delilidir.[355]

Mu'tezile elbette Allah'ın lutufkâr olmadığını iddia etmemekte, bilakis aslah prensibi gereği Allah'ın mü'min kâfir ayırt etmeksizin, mükellef kıldığı bütün kullarına eşit muamelede bulunduğunu ve herkese aynı derecede lutuf verdiğini iddia etmektedir. Bunun sebebi ise insanlardan bazılarına lutuflar verip bazılarına vermediği takdirde Allah'ın kayırıcı olacağıdır. Zira Mu'tezileye göre insanların salahına olan bir konuda herhangi birine ayrı muamele yapılması iltimas ve cimriliktir.[356] Nitekim bir insan başka birisine ihtiyacı olan bir şeyi vermekten dolayı zarar görmez, vermemesi sebebiyle de fayda elde etmezse, o kişiye muhtaç olduğu şeyi vermemesi cimrilik olup vermesi üzerine vaciptir.[357] Oysa "kuşkusuz lutuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir"[358] âyeti lutfun herkese eşit miktarda verilmediğinin açık bir delili niteliğindedir. Öte yandan cimrilik, kişinin başkasına ait bir hakkı, sahibine vermemesiyle, diğer bir ifadeyle fâilin kendisine vâcib olan bir şeyi yapmamasıyla olur.

Nesefî'ye göre Allah'ın fiillerinde herhangi bir vücûbiyet olmadığı, bir fiili yapıp yapmama hususunda da ihtiyar sahibi olduğu gibi karşılıksız bir lutuf olarak verdiklerini alıkoyması sebebiyle de cimrilikle vasıflanamaz. Dolayısıyla Allah lutufta bulunursa, karşılıksız iyilik yapması hasebiyle mütefaddıl olur. Yapmadığında ise zâlim ve cimri değil âdil olur. Zira Allah'ın üzerinde kulun talep edeceği bir hakkı yoktur.[359] Nesefî'nin bu bağlamdaki eleştirilerinin Mâtürîdî'de olduğu gibi Allah'ın aslah olanı yapmasının

---

yöntemini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *DİA*, 2009, c. XXXVI, s. 255-256.

352 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 299 (337).

353 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 318; X, 123.

354 وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. Hadîd 57/29.

355 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 130; III, 318; X, 122; XI, 10,11.

356 Mâtürîdî *Te'vîlât*, II, 340; XI, 4; Nesefî, *Tebsıra* II, 749.

357 Nesefî, *Tebsıra*, II, 747.

358 قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. Âl-i İmrân 3/73.

359 Nesefî, *Tebsıra*, II, 747.

vâcib olduğu takdirde, vücûbiyetin gereklilik ifade etmesinden dolayı, fazladan ve fazlından verme manasındaki lutfun ortadan kalkacağı esasına dayanır. Bu bağlamda aslahın lutuf üzerinden eleştirisinin vâcib kavramının manasına râci olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Bu konuda "Eğer Allah'ın size fazl ve merhameti olmasaydı, sizden hiçbiriniz asla temize çıkamazdı. Fakat Allah, dilediği kimseyi arındırır"[360] âyetinin yorumu her iki ekolün lutuf meselesindeki görüş ayrılıklarını göstermeye yardımcı olacaktır. Bu cümleden olarak Mâtürîdî'ye göre bu âyet kulların salahının sebebinin Allah'ın lutfu ve merhameti olduğunu açıkça izhar etmiştir. Öte yandan günahlardan korunmak şeklinde açıklanabilecek temizlenme fiilini Allah zâtına hamletmiştir. Buna göre Allah arınmayı tercih eden kimseye lutufta bulunmak suretiyle temizlerken arınmayı tercih etmeyenleri ise bu lutuflardan mahrum ederek olduğu hal üzere bırakmıştır.[361] Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre mezkûr âyet Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın kudreti kapsamında, kâfirlere verdiği takdirde imana ulaşacakları lutfu olduğunun ispatı niteliğindedir.[362]

Kâdî'ya göre ise söz konusu âyet Allah'ın fazlı ve rahmeti sayesinde insanların tamamına lutuflarda bulunduğunun ispatıdır. Aynı zamanda da insanlardan bazılarının bu lutufla kendilerini temize çıkaracaklarının beyanıdır.[363]

Kâdî mana itibariyle aynı olan "Allah'ın üzerinizdeki fazl ve rahmeti olmasaydı pek azınız hariç, şeytana uyardınız"[364] âyetinin iddia edildiği üzere Allah'ın rahmet ve lutfu olmasa insanların şeytana mutlaka uyacağına bir delil teşkil etmediğini söyler. Bilakis Ona göre âyet, her halükârda hallerinden isyan edeceği bilinen kişileri göstermektedir. Ancak Allah insanlara lutfunu verir ve bu sayede günahtan korunurlar. Dolayısıyla fazl ve rahmet burada lutuf konumundadır. Öte yandan âyette bulunan *illâ* (الا) istisna edatı , mükellefler içinde bazılarının lutfa ihtiyaç duymayacağının kanıtıdır. Yani Allah'ın rahmeti olmasa bile az sayıdaki bazı insanlar şeytana tâbî olmayabilirler. Burada zikredilen lutuf insanların şeytana tabi olmamalarına gerekçe teşkil edecek yardımdır. Dolayısıyla âyet Allah'ın, kullarının dinleri hususunda haklarında salah olanı yaptığını ve lutuflarda bulunduğunu gösterir.[365]

Pasajlardan anlaşılacağı üzere her iki âlim âyetleri kendi sistemleri içerisinde anlamış ve yorumlamıştır. Buna bağlı olarak aynı âyet lutfun umumî olduğunu düşünen ve Allah'ın bu lutfu herkese vermesi gerektiğini, bunun Allah'a vâcib olduğunu düşünen Kâdî için delil teşkil ettiği gibi, Allah'ın bazı kullarına lutfu verip bazı kullarını da bu lutuflardan mahrum bırakabileceği kanaatinde olan Mâtürîdî için de delil olabilmektedir.

---

[360] وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. Nûr 24/21.

[361] Allah'ın fazl ve lütfunu dilediğine verdiğini ifade etmesi bakımından aslaha karşı delil getirilen diğer âyetler için krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I,226; VIII,298; X, 114.

[362] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 122.

[363] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 197.

[364] وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا. Nisa 4/83.

[365] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 190.

Mâtürîdî ve Nesefî aslah fikrinin Allah'ın lutufkârlığını ortadan kaldırdığı hususuna binaen kendisine yapılan dua ve sığınma talepleri ile şükrün de bu meyanda herhangi bir manasının kalmadığını ifade etmiştir.[366] Zira Mu'tezile'nin aslah ilkesi gereği Allah makdurunda olan lutufları sonuna kadar verdiği için, kulun talep ettiği lutuf O'nun katında bulunmamaktadır. Bu ise duanın herhangi bir fonksiyonunun kalmadığını gösterir. Aynı durum sığınma ve tevekkül talepleri için de geçerlidir. Allah dinde aslah olanı yaptığı için kulun talep edeceği lutfun ehemmiyetinden bahsedilemeyecektir. Bir diğer husus ise Allah aslahı vererek üzerine düşeni îfâ ettiği için kendisine şükretmeyi gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Bu noktada özetle ifade edilen bu eleştirilerin ayrıntısına geçilebilir.

Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre aslah prensibi kulların Allah'a sığınma taleplerini, dua ve tevekkül etmelerini de anlamsız hale getirmektedir.[367] Zira dinde aslah olanı yapmak insanlara mükellef kılınan hususlarda gerekli olan şeylerin her birinin eksiksiz bir biçimde yerine getirilmesi manasına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kullarını bu imkânlardan bir tanesinden bile mahrum etmesi durumunda insanı sorumlu tutması câiz değildir. Mâtürîdî'ye göre böyle bir durumda insanın kendisine verilmiş olan bir şeyi istemesi, lutfu gizlemesi anlamına gelir. Bu ise nimete karşı nankörlük demektir. Böyle bir düşünce neticesinde Allah kullarına, kendisine dua etmelerini emrettiğinde sanki nimetlerime karşı nankörlük edin, vermiş olduğum lutufları gizleyin ve inatla benden isteyin demek suretiyle abesi emretmiş olur. [368]

"Rabbimiz! Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz."[369]âyeti bu meyanda Mâtürîdî'ye göre aslaha karşı açık bir delildir. Zira kulların Allah'tan bir şey talep etmesi halinde iki ihtimal söz konusu olur:

Birinci ihtimal; Kulun talep ettiği şey Allah'ın nezdinde vardır, fakat O tamamını kuluna vermemiştir. Bu ise Allah'ın aslahı yapmadığını gösterir.

İkinci ihtimal; Kulun talep ettiği şey Allah'ın nezdinde bulunmaz. Bu durumda da Allah'tan bir şey istemek O'nunla alay etmek manasındadır. Çünkü kendisinde bulunmayan bir şeyi isteyen örfen o kişiyle alay etmiş sayılır.[370]

Öte yandan Mâtürîdî kulların istediği şeyleri Allah'ın vermemesi caiz ve caiz olmama gibi iki sonucu içerdiğini ifade eder. Allah'ın talep edilen şeyi vermemesinin caiz olması durumunda, aslah görüşü temelinden yıkılır. Zira Mu'tezile'ye göre dini açıdan kulu için salah olan bir şeye sahip olup onu vermediği takdirde Allah'ın kullarını sorumlu tutması muhaldir. Allah'ın kendisinden istenilen şeyleri vermemesinin caiz olmaması halinde, daha anlaşılır bir ifadeyle talep edilen şeyleri vermesi kendisine vâcib olduğunda ise

---

[366] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 61-62; Nesefî, *Tebsıra*, II, 733.

[367] Nesefî Allah'tan yardım talep etme ve ona dua etme hususunda bütün din sahiplerinin icmâsı olduğunu, bu durumun sadece Müslümanlara özgü olmadığını vurgular. Dolayısıyla aslah prensibinin vardığı sonuçlar neticesinde Mu'tezile yalnızca Ehl-i sünnete yahut Müslümanlara muhalefet etmekle kalmamakta bütün din sahiplerinin icmasına aykırı düşmektedir. Bkz: Nesefî, *Tebsıra*, II, 733.

[368] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 20; Mâtürîdî Allah hakkında böyle bir zan taşıyan kimsenin küfre düştüğünü söyleyerek aslah fikrinin sonuçlarının kişiyi küfre sevk ettiğini zikreder.

[369] إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ Fatiha 1/5.

[370] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 505.

kulun duası "Allah'ım hakkım olanı vermemek suretiyle bana zulmetme!" manasına gelir.[371]

Nesefî'nin aslaha karşı zikrettiği dört ana delilden bir tanesi icmadır. Onun icmadan kastı ise Müslümanlar ve onlardan önce diğer semavî din mensuplarının itaate yönelik yardım, günahlardan korunmayı isteme, kişi için zararlı durumların ortadan kaldırılması ve yerine sağlık âfiyet nev'inden hasletlerin getirilmesi gibi durumlarda Allah'tan yardım talep edilmesi hususunda icma etmiş olmalarıdır.[372] Nesefî bu noktada tıpkı Mâtürîdî gibi duanın muhtemel anlamlarına yönelir. Örneğin kul Allah'tan bir şey talep ettiği takdirde, talep edilen şeyin verilmesi yahut verilmemesi söz konusudur. Aslah fikrine göre din hususunda en iyi olan şey kula zaten verildiği için Allah'tan herhangi bir şeyi talep etmek verilenleri yok saymak manasına gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın dua etmeyi emrettiği âyetler küfrân-ı nimeti(verilen nimete nankörlük etmek) emretmek manalarına gelir.[373]

Nesefî'ye göre kul bir şey talep ettiğinde Allah'ın onu vermemesi caiz olma ya da caiz olmama gibi iki özellikten hâli olamayacaktır. Bu bağlamda şayet Allah'ın kulun istediklerini vermemesi caiz olmayıp, aksine vâcib olduğunda, kulların talep ettiği bir şeyi vermediği durumda Allah zâlim ve hak edileni vermeyen konumuna düşecektir. Dolayısıyla Allah'ın vermemesinin caiz olduğu fakat vermediği bir şeyi ondan istemek "Allah'ım hak ettiğimizi bize vermemek suretiyle bize zulmetme, bize kötülük etme" anlamına gelecektir. Nesefî en iyiyi yapmak Allah'a vaciptir görüşlerinden dolayı Mu'tezile mensuplarının dua edip, Allah'tan bir şey talep etmeleri sebebiyle kendilerini ilzam ettiklerini iddia eder.[374]

Mu'tezile "Hatırla ki İbrahim şöyle demişti: "Rabbim! Bu şehri (Mekke'yi) emniyetli kıl, beni ve oğullarımı putlara tapmaktan uzak tut!"[375] âyetini aslah prensipleri bağlamında açıklamıştır. Buna göre âyette Hz. İbrahim'in putlara tapmaktan korunma talep etmesi, talep ettiği şey kendisine verilmiş olsa veya bağışlandığını bilse dahi, kulluk gereği böyle bir duada bulunmanın câiz olduğuna delalet etmektedir.[376]

İmam Mâtürîdî ise Hz. İbrahim'in korunma talebini, koruma fiilini Allah'ın yaratmasına hamletmiştir. Buna göre Hz. İbrahim ancak Allah Teâlâ kendisini korursa korunacağını ve kendisine hidayet yolunu gösterirse hidâyet yolunu bulacağını bildiği için dua etmiştir. Öte yandan mülkünde olmadığını bildiği bir kimseden talepte bulunmak O'nunla alay etmek ya da kendisine vermiş olduğu halde -ondan istemek- hakikati gizlemek manasındadır.[377] Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin dualarının alay etmek

---

[371] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 20; Krş.: Nesefî, *Tebsıra* II, 733. Nesefî " her kim böyle bir şey iddia ederse o an küfre düşer" demek suretiyle tıpkı Mâtürîdî gibi aslahın sonuçlarının kişiyi küfre götürdüğünü söyler.

[372] Nesefî, *Tebsıra*, II, 733.

[373] Nesefî, *Tebsıra*, II, 733.

[374] Nesefî, *Tebsıra*, II, 733

[375] وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ İbrahim 14/35.

[376] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 505.

[377] Benzer manalar içeren âyetler için krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 116; VI, 26.

yahut hakikati gizlemek manalarına gelmesine sebep teşkil eden aslah prensibi yanlıştır.[378]

Mu‘tezile’nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki görüşleri ile aslah fikirlerinin sonuçları gereği, kulun Allah’tan mümin olmayı yahut mümin olarak ölmeyi istemesi İmam Mâtürîdî’ye göre abestir. Hz.İbrahim’in “Rabbimiz, bizim ikimizi sana teslim olanlardan kıl, zürriyetimizden de sana teslim olan bir ümmet (kıl) ve bize (hac) ibadetinin yerlerini (ve kurallarını) göster ve tövbemizi kabul et. Muhakkak ki Sen, tövbeleri kabul edensin”[379] âyeti bu meyanda örnek gösterilebilir. Zira Allah kulların talep ettiklerini gerçekleştirmeye muktedir değildir. Zikredilen iman fiilinin gerçek fâili insandır. Dolayısıyla aslah prensibine göre böyle bir dua ve niyazda bulunmak yersiz bir uğraştır.[380] Hz. Yusuf’un “beni Müslüman olarak öldür”[381] şeklindeki duası da Mâtürîdî’ye göre aslah prensibi bağlamında Allah’ın hazinesinde kula vereceği herhangi bir şeyi kalmadığı için abes olur.[382] Diğer taraftan Allah hazinesindeki bütün lutufları verdiği halde Müslüman olarak öldürmeye mâlik olamaması sebebiyle, peygamberinin duası daha önce izah edildiği üzere dalga geçmek yahut verilen nimeti saklamak manasına gelir.[383]

Mâtürîdî “Eğer şeytandan gelen kötü bir düşünce seni dürtecek olursa, hemen Allah'a sığın.”[384] âyetinin de aslah prensibine karşı delil teşkil ettiğini ifade eder.[385] Zira Mu‘tezile’nin aslah fikrine göre Allah’tan sığınma talebi caiz olmaz. Çünkü O, zaten şeytandan gelen her türlü kötü düşünceyi dinde aslah olması hasebiyle def etmiştir. Öyle ki hazinesinde lutuf kabilinden kullarına bahşedeceği bir şey kalmamıştır. Mâtürîdî’ye göre Âyet’te geçtiği üzere kulun bu lutfu istemekle emredilmesi Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi din hususunda salahına olan şeylerin hepsinin verilmediğinin delilidir. Mu‘tezile’nin aslah prensibi kabul edildiğinde bu âyetin hiçbir manası kalmaz ve Allah abes ile iştigâl etmiş olur.[386]

Hz.Yusuf’un “eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve cahillerden olurum”[387] niyazı da bu bağlamda Allah’ın katında kendisi ve dini için bulunan bir lutfu istediğini gösterir. Mâtürîdî’ye göre şâyet Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi Allah kulları için vermesi gereken bütün lutfu verse idi Hz. Yusuf’un böyle bir istekte bulunması ve duası

---

[378] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, 505.

[379] رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ Bakara 2/128.

[380] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 236.

[381] تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ. Yusuf 12/101.

[382] Benzer nitelikte bir âyet için krş.; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VI, 26.

[383] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, 236; VII, 366,367.

[384] وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. Fussilet 41/36.

[385] Mâtürîdî’ye göre “Müminler Allah’a dayanıp güvensinler” (Mücadele 58/10) âyeti de bu kabildendir. Zira Müslümanların Allah’tan yardım dilemesi ve tevekkül etmeleri emredilmiştir. Mâtürîdî, *Te’vîlât,* XV, 45.

[386] Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XIII, 135, 136.

[387] قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ Yusuf 12/33.

manasız olurdu. Bu ise Allah'ın kulları için makdûrundaki bütün lutufları vermediğinin delilidir.[388]

Elbette Mu'tezile mensupları da bazı âyetleri delil getirmek suretiyle görüşlerinin doğru olduğunu ispat etme gayretinde bulunmuşlardır. "Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek, halkını, (peygambere baş kaldırdıklarından ötürü bize) yalvarıp yakarsınlar diye mutlaka yoksulluk ve darlıkla sıkmışızdır."[389] âyeti bu konuda örnek verilebilir. Âyette zikri geçen yoksulluk, darlık nev'inden bizim salah diye addedemeyeceğimiz fiiller aslaha hamledilir. Zira Allah kullarına itaate ulaşmaları için kendileri hakkında maslahat olarak gördüğü farklı muamelelerde bulunmuştur. Bu muameleler her ne kadar mefsedet gibi görünse de kulları taatine sevk etme hususunda kendileri için aslah olandır.[390] Kâdî'ya göre zikri geçen hallerin maslahat olmasının sebebi de kulların bu gibi durumlarda, başka zaman tercih etmeyeceği şeyleri tercih edip salaha ermesine vesile olmalarıdır.[391]

Nesefî aslah prensibine göre yukarıda da zikredildiği üzere hastalık, sağlık, ferahlık, darlık gibi kulların yaşadığı (zahiren kötü olan) her şeyin kullar için maslahat ve lutuf olduğunu kaydeder. Bunların zıtları da lutuf ve maslahatın zıddıdır. Öte yandan var olan bu haller Mu'tezile nezdinde lutuf ve maslahat olduğunda rahmet, hidâyet, irşad, tevfik ve yardım manalarına gelir. Zıtları ise gazap, delalete düşürme, hızlan, lanet ve ifsattır. Dolayısıyla içinde bulunduğu halin kaldırılıp yerine zıddının getirilmesini talep eden kimse Nesefî'ye göre Allah'tan bütün bu maslahatları kaldırıp mefsedeti istemiş olur.[392] Söz gelimi kulun Allah'tan şifa talep etmesi, Allah'ım bana vermiş olduğun maslahatı al ve yerine mefsedet ver manasına gelir.

Mâtürîdî'de bu bağlamda "Bizden bir rahmet ve akıl sahipleri için öğüt olmak üzere ona, ailesini ve onlarla birlikte olanların bir mislini lutfettik."[393] âyetini aslah fikrine karşı delil olarak zikretmektedir. Zira Allah Teâlâ Hz. Eyyûb'e önce hastalık vermiş ve elindekileri tamamen almıştır. Sonra ise hepsini katından bir rahmet olarak iade etmiştir. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre ancak şu ihtimaller söz konusudur:

a. Allah'ın âyette zikredilen şeyleri peygamberine vermesi aslahtır. Lakin Allah onları elinden almıştır. Dolayısıyla aslah olanı yapmamıştır.

b. Allah'ın peygamberini âyette zikredilen şeylerden men etmesi aslahtır. Lakin Allah men ettiklerini geri vermiş böylelikle de aslah olanı terk etmiştir.

Her iki durumda da Allah'ın din hususunda aslah olanı yapmadığı sabit olmuştur.[394]

Mu'tezile'nin bu hususta yapmış olduğu itiraza değinmek yerinde olacaktır.[395] Zira onlar duanın salah fonksiyonu gördüğünü göz ardı edemediler ve duada fayda vardır diyerek

---

[388] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VII, 303.

[389] وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ A'raf 7/94.

[390] Nesefî, *Tebsıra* II, 725.

[391] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 91.

[392] Nesefî, *Tebsıra*, II, 734.

[393] وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. Sâd 43/43

[394] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 242.

zikredilen eleştiriye karşı bir açıklama getirdiler. Allah'a yapılan dualarda, gerçekleşmesi mümkün olmayan şeylerin boşuna talep edilmesinin söz konusu olmadığını iddia ettiler. Buna göre Allah duayı emrederken, lafzen zikretmemiş olsa bile kudret kapsamına giren, dolayısıyla gerçekleşmesi muhal olmayan taleplerde bulunmayı emretmiş olmaktadır.[396] Bu itiraza göre Allah'ın katında talep olmadan verdiğinde lutuf olmayan lakin dua ederek istendiği vakit lutfa dönüşen bir maslahatın olması muhtemeldir. Dolayısıyla kul da bu bağlamda üzerine düşeni yapmalı ve Allah'tan lutuflarını bahşetmesini istemelidir. Zira Allah'ın indinde kulun istemediği takdirde onu dalâlete düşürmekten alıkoymayacağı lakin dua etmesi suretiyle bu maslahatın gerçekleşeceği lutuflar vardır.[397] Meselenin anlaşılması için buna şartlı lutuf denilebilir. Nesefî'ye göre kul duası sebebiyle bu şartlı lutfa mazhar olursa ancak şu iki ihtimal söz konusudur:

a. Allah nezdinde bulunan ve kulunun faydasına olan bu şartlı lutfu kendiliğinden vermemiş, ancak kulu dua ettiği takdirde onu bahşetmiştir, dolayısıyla dua olmadığı zaman aslah olanı terk etmiştir.

b. Dua etmek suretiyle kazandığı lutufla birlikte kulun itaati seçmeme ihtimali mevcuttur. Durum böyle olduğunda Allah'ın vermiş olduğu lutuf mefsedete dönüşecektir. Zira lutuf verdiği halde kul itaat etmemiş böylelikle daha fazla cezaya müstehak olmuştur. Şâyet Allah bu lutfu vermeseydi kul daha fazla cezaya maruz kalmayacaktı. Bu durumda lutfun verilmesi aslahın terki manasına gelir.

Mu'tezile her ne kadar duanın fonksiyonunu korumak için karşı bir itirazda bulunsa da kulların yaşadıkları her şeyin o an için maslahat olduğuna kâil olmaları dua hususunda çıkar bir yol bulmalarına mani olmaktadır. Zira Allah'tan herhangi bir şey isteyen kimse o anki halinden memnun olmadığını izhar eder ve yerine daha iyisinin gelmesi hususunda niyazda bulunur. Oysa aslah prensibi buna imkân vermemektedir. Çünkü Allah makdûrundaki bütün lutuflarını kullarına zaten bahşetmiştir. Dolayısıyla aslah prensibine göre dua etmenin bir anlamı kalmamaktadır.

Allah'ın kuluna ancak aslah olanı yaptığı kabul edildiği takdirde zikri geçtiği üzere insanın herhangi bir nimete karşılık şükretmesi gerekli olmaktan çıkar. Mâtürîdî'ye göre "Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalpler veren O'dur. Ne az şükrediyorsunuz!"[398] âyeti bu hususta Mu'tezile'nin aleyhine delil teşkil eder.[399] Zira aslah prensibi gereğince teklife muhatap kıldıktan sonra kullarının mükellefiyetlerini yerine getirebilmeleri için gerekli her türlü lutfu kullarına vermesi Allah üzerine vâcibtir. Âyet-i kerîme'de zikredilen duyular ise kulun mükellefiyetini yerine getirmesinin ilk şartını teşkil eder. Dolayısıyla Allah'ın bunları vermesi suretiyle kendisine şükredilmesini

---

[395] Nesefî, *Tebsıra*, II, 735. Bu hususta Mu'tezile'nin açıklaması şu şekildedir; Bu tür bir istekte bulunmakla görevlendirilişimiz, her ne kadar açıkça ifade edilmiş olmasa da, ilgili isteğimizin kudret kapsamında olma şartına bağlıdır. Şart açıkça ifade edilmese de, ifade edilmiş olanın hükmündedir(mantûk olmayan şart mantûk olanın hükmündedir.) Bkz; Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk*, 125; Öge, *İslam Kelamcılarında Lutuf Teorisi*, s. 134,135.

[396] Kâdî, *el-Muğnî*, XIII, s. 214; Öge, *İslam Kelamcılarında Lutuf Teorisi*, s. 134,135.

[397] Nesefî, *Tebsıra*, II, 735.

[398] قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ Mülk 67/23.

[399] Benzer bir delil için krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XV, 209-210.

istemesi aslahı yapmanın zâtına vâcib olmadığı anlamına gelir. Mâtürîdî'ye göre "Şüphesiz Allah insanlara karşı lutufkârdır. Lâkin insanların çoğu şükretmez."[400]âyeti de bu bağlamda Mu'tezile'yi nakz eder. Zira Allah Teâlâ kullarına nimet vermekle övündüğünü ve lutufkâr olduğunu haber verdiğinde yaptığı şeylerin kendisine vâcib olmadığı sâbit olur, bu suretle de lutufta bulunduğu kişilerin kendisine teşekkür etmesine lâyık olur.[401]

Aslahın vâcib olması durumunda şükrün hak edilemeyeceği eleştirisini Kâdî Abdülcebbâr'da Bağdat ekolüne yöneltmektedir. Zira şükür tefaddül kabilinden verilen lutuflar sayesinde hak edilir. Ancak Bağdat ekolü fiiller hususunda tefaddül kategorisine yer vermemektedir.[402] Bu bağlamda mezkûr eleştiri *aslah* fikri özelinde Basra ekolünü bağlamamaktadır. Öte yandan Allah'a bazı fiilleri vâcib görmeleri sebebiyle vücûbiyet fikrine ve sonuçlarına yöneltilen tüm eleştiriler onlar hakkında da geçerli olmaktadır.

Mu'tezile mükelleflerin meşakkatli fiillerle imtihan edilmesinin karşılığı olarak itaatkâr kullara sevap vermeyi de Allah üzerine vâcib görmüştür.[403] Mâtürîdî'ye göre böyle bir düşünce Allah'ın lutufkâr olmadığı sonucuna götürür. Zira Allah ancak üzerine düşeni yapmış ve kullarına itaatleri sebebiyle vermesi gerekeni vermiştir. Hâlbuki Allah "Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lutuflarda bulunduğu peygamberler, sıddîklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler, bunlar ne güzel arkadaştırlar. Bu lutuf Allah'tandır"[404] buyurmaktadır. Mâtürîdî mezkûr âyetin insanlara verilen mükâfatların da Allah'ın bir lutfu olduğunu gösterdiğini ifade eder. Mamafih âyette cennete de ancak Allah'ın lutfu ve rahmeti ile girileceğine dair işaret vardır.[405] Bu bağlamda insan nihâî kurtuluşa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kendi amelleri ile değil ancak ilâhî rahmetle ulaşabilir.[406] Durum böyle olduğunda tüm itaat fiilleri Allah'a şükür anlamına gelir. Dolayısıyla Allah'ın insanlara verdiği lutuflara karşılık, insanların bunlara karşı şükretmesi gerekliliği doğmaktadır. Hâlbuki aslah prensibine göre bütün bu sayılanları vermek Allah'a vâcib olduğu için, Allah'ın insanlara lutuf ve ihsanda bulunduğunu hatırlatmasının bir manası yoktur. O ancak üzerine düşeni yapmış olmaktadır.[407]

Nesefî bu noktada Mu'tezile'nin kısır bir döngüye girdiğini iddia eder. Zira onlar Allah'ın kullarına, katında bulunan bütün lutuf ve nimetleri vermesinin vâcib olduğunu, şâyet böyle yapmazsa zâlim ve zorba olarak nitelenebileceğine hükmetmiştir. Daha sonra üzerine düşeni yapıp kullarına bu lutufları verdiğinde ise hakları olanları kendilerine vermesi sebebiyle kulların Allah'a şükretmelerini vâcib kılmış ve şâyet böyle

---

400 إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ. Bakara 2/243.

401 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 133.

402 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 67.

403 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV,179.

404 وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ذَٰلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ عَلِيمًا Nisa 4/70.

405 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 318,319.

406 Okumuş, Namık Kemal, "Lutuf Kavramı Dolayımında Şükrün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12: 2, 2014, s. 201-252.

407 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 318,319.

yapmazlarsa kulların zorba ve hak edene hakkını vermeyen sefihler olacağını söylemiştir. Bunun üzerine de Allah'ın kullarının şükürlerine karşılık sevap vermesini vâcib kılarak şâyet böyle yapmaz, kullarına bol bol sevap vermezse zâlim ve zorba olacağını iddia etmiştir. Söz konusu iddiaların önermeler halinde serdedilmesi eleştirinin daha rahat anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Buna göre;

1.önerme; Allah'ın makdurunda bulunan faydaları, nimetleri ve lutufları kullarına vermesi vaciptir ve şâyet kullarına bunu vermezse zâlim ve zorba olur.

2. önerme; Kulların Allah'ın üzerine vâcib olarak kendilerine verdiği nimetlere karşı şükretmeleri vaciptir ve şâyet şükrü edâ etmekten kaçınırlarsa zâlim, zorba ve hak edene hakkını vermeyen(sefih) olurlar.

3. önerme; Kullar şükrettikleri takdirde, onların şükrüne karşılık sevap vermesi Allah'ın üzerine vaciptir, dolayısıyla sevap vermezse zâlim ve zorba olur.[408]

Aslah prensibinin ve bağlı olduğu Allah'a herhangi bir fiilin vücûbiyet ile yüklendiği iddiasının kırılma noktası bu önermelerde görüldüğü üzere şahidin gâibe tam manasıyla kıyasından ibarettir. Zira şâhit alemdeki bir hüküm hiçbir ayırıma gitmeksizin, Allah hakkında uygulandığında ve Allah-âlem ilişkisi bu indirgenmiş kıyas ile açıklanmaya çalışıldığında yukarıdaki gibi bir tablo ile karşı karşıya kalınmaktadır. Nesefî'ye göre durumun bu şekilde gerçekleşmediği sâbit olduğunda sevabın Allah'ın kullarına bir lutfu ve nimeti olduğu hususu ortaya çıkar.[409]

Âyetin tazammun ettiği bir diğer husus Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere herkese aynı derecede lutuflar verilmediğidir. Zira Allah hususen peygamberlerine lutuflarda bulunduğunu beyân etmiştir.[410] Bu, kâfirlere müminlere verilen lutufların aynısının verilmediğini gösterir. "Süleyman Davud'a vâris oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden (nasip) verildi. Doğrusu bu apaçık bir lutuftur"[411] âyeti de Mâtürîdî nezdinde lutfun Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi herkese eşit şekilde verilmediğine delil teşkil eder.[412] Zira Hz. Süleyman zikredilenlerin kendilerine tahsis edilmesi sebebiyle Allah'ın diğer insanlara vermediği lutuflara mazhar olduklarını beyan etmiştir. Bir diğer husus şâyet Allah Teâlâ'nın zikredilen lutufları vermemesi câiz olmasaydı, yani âyette zikredilenleri vermek üzerine vâcib olsaydı, Allah'ın bunlar sebebiyle lutufkâr diye nitelendirilmesi doğru olmazdı. Zira o sadece üzerine düşeni yerine getirir ve yine bu suretle kendisine şükredilmesi de gerekli olmazdı.[413]

---

408 Nesefî, *Tebsıra*, II, 755,756.

409 Nesefî, *Tebsıra*, II, 756. Nesefî pasajın sonunda aslah fikrinin ve sonuçlarının kişiyi dinden çıkaracağını belirterek, böyle bir duruma düşmekten Allah'a sığınır. İlginç olan ise Kâdî Abdülcebbâr'dan naklen Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in de bu yönde görüş serdetmeleri ve Bağdat Mu'tezilesi'ne eleştiride bulunurken aslah fikrinin kişiyi küfre düşürdüğünü iddia etmeleridir. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 141, 142.

410 Mâtürîdî peygamberlere bahşedilen lütufların dahî eşit olmadığını delil getirerek Mu'tezile'yi tenkit etmiştir. krş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 312.

411 وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ۖ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ . Neml 27/16.

412 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 365-366. Benzer âyet ve yorumlar için karş.: Mâtürîdî, *Te'vîlât* , XI, 352; XII,231.

413 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 366.

"Allah denemek için onların karşısında sizi bozguna uğrattı. Sonunda yine sizi bağışladı. Allah mü'minlere karşı lutufkârdır."[414] âyeti de Mâtürîdî'ye göre farklı açılardan Mu'tezile'nin aslah telakkisine karşı delil içermektedir. Bunlardan ilki insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığıdır. Zira Allah bozguna uğratma eylemini kendisine nispet etmektedir. Oysa savaşta düşmandan yüz çevirmek mâsiyet olması hasebiyle Allah mâsiyetlerin kendisine nispet edilmesinden münezzehtir. Dolayısıyla her ne kadar bu fiiller mü'minlerin fiili olsa da, o eylemi yaratma Allah'a mahsus olduğu için fiili kendisine nispet etmiştir.[415]

İmam Mâtürîdî âyette zikredilen Müslümanların kâfirler karşısında bozguna uğratılmasını Allah'ın bazen dinleri hususunda kullarının maslahatına uygun olmayan şeyi yaptığının ispatı olarak değerlendirir. Bu ise kullar hakkında her zaman aslahın yapılmadığının delili olmaktadır.[416] Zira kâfirler karşısında bozguna uğratılmanın herhangi bir maslahat veya menfaat içermediği açıktır. Mamafih Allah'ın Mü'minlere karşı lutufkâr olduğunu bildirdiği bu âyet, lutufların mü'min-kâfir ayırt edilmeksizin herkese eşit derecede verilmediğinin delilini teşkil eder. Nitekim "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lutufta bulunmuştur."[417] âyetinde de Allah'ın mü'minlere özel lutufta bulunduğunun beyanı vardır.[418]

Mâtürîdî'ye göre Firavun ve yardımcıları hakkında nâzil olan "onları, insanları ateşe çağıran öncüler kıldık, kıyamet günü onlar yardım da görmeyeceklerdir."[419] âyeti de lutfun eşit bir şekilde verilmediğinin delilidir.[420] Zira Allah Teâlâ başka bir âyeti kêrîme'de, "Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık."[421] buyurmuştur.[422] Mâtürîdî mezkûr âyetleri birlikte değerlendirerek Allah'ın kötülük ehline nasip etmediği bir lutfu hayır ehline bahşettiğini bu sebeple, o kişilerin hayırlarda öncüler olduğunu zikreder. Şâyet Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere Allah herkese aynı derecede lutuf verseydi bazıları hayra bazıları da şerre öncüler olmazdı. Bu husus Mâtürîdî'ye göre Allah'ın birinci gruba bahşettiği ve sayesinde O'nun belirttiği mertebeye ulaştıkları bir lutfun ikinci gruba verilmediğini kanıtlar.[423] Açıklamalardan

---

414 وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ ۚ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ ۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ. Âl-i İmrân 3/ 152.

415 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 152, 153.

416 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 152, 153.

417 لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. Âl-i İmrân 3/164.

418 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, 463-465; Benzer bir yorum için krş.; Mâtürîdî, *Te'vîlât* II, 447-449.

419 وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ. Kasas 28/41.

420 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XI, 42,43. Benzer manalar içeren âyetler için krş.: X, 179; VI, 17; XIV, 66; XIV, 82; XVI, 333-334.

421 وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ ۖ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ Enbiya 21/ 73.

422 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 41,42.

423 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 41,42

anlaşılacağı üzere Mâtürîdî insanlardan bazılarının hayır bazılarının da şerde öncüler olmalarının sebebini, Allah'ın lutfu herkese eşit derecede vermemesi olarak anlamıştır.

Nesefî de Mu'tezile'nin lutfun eşit bir şekilde verildiği fikrini âyetlerle eleştiriye tâbî tutmuştur. Bu bağlamda "İşte biz sizi böyle âdil bir ümmet kıldık"[424] ve "İşte biz her nebiye mücrimlerden düşmanlar kıldık"[425] âyetlerinde zikredilen kimselere Allah'ın eşit lutufta bulunduğunu söylemek mümkün değildir.[426]

Mu'tezile eşitlik ve adâlet ilkesi gereği Allah'ın kimseye fazla akıl vermekle tefaddülde bulunmadığını, bütün insanların aklının yaratılış bakımından eşit olduğunu iddia etmiştir. Nesefî böyle bir şeyi söylemenin câiz olması durumunda Allah'ın insanları güzellik ve çirkinlik, boyca uzunluk ve kısalık, güçlülük, zayıflık, soğukkanlılık ve korkaklık gibi konularda da eşit yarattığını söylemenin de câiz olacağını söyler.[427]

Nesefî eşitlik konusunda Mu'tezile'nin bir diğer iddiasını şu şekilde aktarır; Allah taatiyle hak eden kulları müstesna rahmetini, nimetini, Tevfik ve ıslahını dilediğine tahsis etmez. Aksine kulları arasında eşitliği gözetmek Allah'a vâcibtir. Tıpkı bunun gibi mâsiyeti sebebiyle ya da dinde aslah olması durumu hariç Allah kullarından bazılarına vermediği elemi diğerlerine de vermez.[428]

Bu noktada konu özellikle aslah bahsi özelinde *çocukların acı çekmesi problemi* üzerinden devam edecektir. Dolayısıyla çocukların ve hayvanların [429]acı çekmesini açıklama gayreti olan ivaz teorisinin aslah bağlamında yetersiz kaldığı şeklindeki eleştirilere geçilmesi yerinde olacaktır.

5.3. İvaz Teorisinin Yetersizliği

Mu'tezile indinde Allah'ın kötü fiil işlemeyeceği genel prensibi O'nun gerçekleştirdiği fiillerin tümünün hasen olmasını gerektirir. Bu bağlamda Allah'ın elem verdiğini söylemek, sadece onun hasen olduğunu ispatlamak suretiyle mümkün olur. Zira ancak bu şekilde Allah'ın fiili olarak elemlerden bahsedilebilir. Elemi hasen yapan iki yön ise kişinin bunu hak etmesi olan *istihkak ve yarar* illetleridir.[430] Elemin Allah'tan nefyedilmesinin temel gerekçesi ise karşılıksız bir şekilde ve imtihan olmaksızın acı

---

[424] وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ Bakara 2/143.

[425] وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا Furkan 25/31.

[426] Nesefî sayıca fazla âyeti art arda delil olarak sunduğu için tekrara düşmemek adına burada sadece bir tanesi zikredildi. Devamı için bkz.; Nesefî, *Tebsıra*, II, 749.

[427] "Bazı insanların yetenekli, çok akıllı ve güçlü bir zihne sahip olduğu, ancak diğer bazılarının da daha az akıllı, anlayışları kıt ve hafızalarının da zayıf olduğu apaçık ortadadır. Örneğin bir kişi tüm ilimlere, edebi bilgilere ve aklî hazinelere çok kısa bir zamanda muttali olabilir. Ancak bir başkası, anlayışının kıtlığı ve yavaş idraki sebebiyle bu vaktin kat ve kat fazlası bir süre içerisinde bir öncekinin öğrendiğinin binde birine muttali olamayabilir"demek suretiyle Nesefî Mu'tezile'nin iddia ettiği tarzda bir eşitliğin mevcut olmadığını ispata çalışır. Nesefî, *Tebsıra*, II, 751.

[428] Nesefî, *Tebsıra*, II, 751.

[429] Konuyu dağıtmamak adına hayvanların elemi meselesine bilinçli olarak değinilmeyecektir. Bu bağlamda ivaz hakkında bilgi sahibi olmak için ayrıca bkz.; Berna Taşer, *Kâdî Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi,* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

[430] Kâdî Abdülcebbâr*, el-Muğnî,* XIII, 387.

vermenin abes olarak telakki edilmesidir.[431] Dolayısıyla Allah'ın kullarına verdiği elemlerin bir karşılığı olmak durumundadır. Literatürde bu karşılığın adı övgü ve yüceltmeye layık olmaksızın hak edilen her türlü menfaat olan *ivazdır*.[432]

Zikri geçtiği üzere Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'nın rahmet, nimet, tevfik ve ıslahını dilediğine vermesi câiz olmayıp herkese eşit miktarda lutuf bahşetmesi vaciptir. Bunun gibi insanlar arasında da herhangi birine benzerini vermediği bir elemi vererek acı çektirmesi ise caiz değildir. Lakin kişiye dinî bakımından fayda teşkil etmesi(dinde aslah olması) veya işlediği bir mâsiyetten dolayı onun hak etmesi durumu bu prensibin istisnalarıdır. Bunun dışında gerçekleşen elemleri Allah'a izafe etmek ise muhaldir.[433]

Nesefî günah işlemedikleri ve fiilleri sebebiyle kendilerine herhangi bir şeyin vâcib olmadığı halde çocukların ağrı, acılar çekip hasta olduklarını belirterek bu durumların dinleri hususunda aslaha tekâbül etmeyeceğini, zira onların henüz mükellef olmadıkları itirazında bulunur.[434]

Nesefî'nin aktardığına göre Mu'tezile'den bazıları çocukların acı çekmelerinin sebebinin ailesi başta olmak üzere buluğa eren kişilerin ibret almaları olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu izah ona göre çocuk, başkaları sebebiyle acı çektiği için geçerli olmamaktadır. Zira çocuk bu acıları sebebiyle ahirette fayda görmediği gibi dünyada da zarar görür. Bunun sebebi akıl baliğ olmaması nedeniyle hâli hazırda çekmiş olduğu ağrı onu mâsiyetten uzaklaştırıp, taate yaklaştırmadığı gibi buluğa erdiğinde de hatırlama ihtimalinin olmamasıdır. Hatta teklife muhatap olmadan önce ölmesi bile ihtimal dâhilindedir. Çocuk için mefsedet olan bir şeyle onun dışındakiler için aslah veya lutfu ispat etmek Nesefî'ye göre şu iki çelişkiyi barındırır:

i. Allah'ın çocuklara kendileri için aslah olmayanı yapmasını mümkün görmek, Mu'tezile'nin herhangi bir kimseye kendisi için aslah olmayanı yapmanın Allah hakkında zulüm ve haksızlık olacağı iddiası ile çelişir.

ii. Aslahın yapılmasının şartlarından olan fiilin hikmet dairesinden çıkmaması esasına göre Allah'ın fiili hikmetten çıkar. Zira çocukların ızdırabında hiç bir hikmet yoktur.[435]

Mu'tezile'nin çoğunluğu çocuğun acı çekmesinin karşılığında, ahirette ivaz olarak sevap almasını Allah'a vâcib kılmıştır. Bu bağlamda Allah'ın acı çektirdiği çocuğa ivaz vermemesi câiz olmaz. Çünkü eğer vermezse zâlim olur. Akıbetteki menfaati elde etmek için çocuğun acı çekmesi ise hikmettir. Bu tıpkı çocuğunu hacamat eden ve ona sevmediği ilaçları içiren babanın durumu gibidir. Çocuğun akıbetindeki menfaatinden dolayı çektiği elem hasen olur.[436]

Nesefî Mu'tezile'nin bu iddialarının farklı vecihler sebebiyle bâtıl olduğunu ifade eder. Zira Ona göre Allah Teâlâ çocukların çektikleri acı esnasında onların akıbetlerini bildiği halde acı çekmelerine izin verir. Oysa bazı çocuklar daha teklif çağına dahi gelmeden

---

[431] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XIII, 389.
[432] Kıvâmüddîn Mankdîm, *Ta'lîk,* 494.
[433] Nesefî, *Tebsıra*, II, 751.
[434] Nesefî, *Tebsıra,* II, 752.
[435] Nesefî, *Tebsıra,* II, 752.
[436] Nesefî, *Tebsıra,* II, 752.

ölürken bazıları da buluğa erer ve kâfir olur. Dolayısıyla her iki seçenekteki çocuklar da ahiretteki ivaza nâil olamazlar. Bu sebeple de Allah zikredilen çocukların ivazı hak edemeyeceklerini bile bile acı çektirmesi sebebiyle bu çocuklar hakkında zâlim olur. Çünkü karşılığı bulunmadığı için zulüm olan şey, bu karşılığı hak eden kimse memnun oluncaya kadar zulüm ve haksızlık olmaya devam eder. Bu durumda Allah'ın fiili de zulüm olarak kabul edilir ve Allah karşılığını vermek suretiyle bu zulmün izi silininceye kadar zâlim olur. Yine karşılığı olmadığı için zulüm olan şeylerden –her ne kadar zulmü yapan bedelini vermeye niyet etmiş olsa da- hak sahibi olan kimse bu bedelden memnun kalmadıkça zulüm manası kalkmaz. Bu bağlamda çocuğun acı çekerken bedele rızası yoktur.[437]

Nesefî Mu'tezile'nin hacamatın kötü gözüktüğü halde, sonucunda elde edilecek olan fayda sebebiyle iyi olduğu şeklindeki müdafaasını yetersiz bulur. Zira Ona göre baba, çocuğuna kan aldırmak ve ona acı ilaçları içirmekle, bunları yapmadan onun iyileşmesine ve sıhhat bulmasına gücü yetmediği için hikmetsiz bir iş yapmış sayılmaz, bilakis bunları yapmak çocuğun yararınadır. Ancak bunları yapmadan çocuğunu sağlığına kavuşturma imkânına sahip olduğu halde böyle yaparsa zâlim, akılsız ve haksız sayılır. Hâlbuki Allah bedel yoluyla çocuklara vereceği şeyleri, acı çektirmeksizin vermeye kâdirdir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin dayanağı olan şâhide göre çocuklara acı çekirmenin sefeh olması gerekir.[438]

Nesefî'nin aktardığına göre Mutezilî âlim Kâbî çocuğa sevap kazandırmak amacıyla elem vermenin, çocuk için karşılıksız bir şekilde acı verilmesinden daha iyi olduğunu iddia etmiştir. Zira karşılık olarak verilen şeylerde nimeti eksilten minnet olmaz. Oysa ihsan sonucu elde edilen şeylere nimeti eksilten minnet bulaşır. Dolayısıyla karşılık yoluyla elde edilen daha lezzetlidir.[439]

Nesefî Kâbî'ye minnet kendisine nimet verilenle aynı seviyede ve aynı derecede olan birinden geldiği takdirde nimetin tadını kaçırır demek suretiyle itiraz eder. Böyle bir durumda nimete mazhar olana, minnete katlanmak ve onu yapana boyun eğmek zor gelir. Allah Teâlâ'dan gelen minnet ise nimetin güzelliğini artırır ve nimete mazhar olan da, O'nun minnetiyle daha çok zevk alır. Bu bağlamda Nesefî şâhit âlemden getirdiği örnekle itirazda bulunur. Şöyle ki bir padişah kendi tebaasından birine kaftanını giydirse, bu o kimseye bedelini ödeyerek benzer bir şeyi satın almasından daha hoş gelir. Zira insan tabiatına hükümdarlara minnettarlık duymak güç gelmez. Allah tarafından verilen nimet ise bu misalin de üzerindedir.[440]

Öte yandan Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere Allah'tan gelen minnete tahammül, şayet nimetin verdiği tadın azalmasını gerektirseydi, nimet zedeleneceği, yapılan iyilik ortadan kalkacağı için yüce Allah kullarına hidayet vermeyi bir iyilik olarak zikretmezdi. Bu durumda "sizi imana erdirdiği için asıl Allah size minnet eder"[441] âyeti

---

[437] Nesefî, *Tebsıra,* II, 752, 753; a.mlf.: *Tevhîdin Esasları*, s. 126-127.
[438] Nesefî, *Tebsıra,* II, 753.
[439] Nesefî, *Tebsıra,* II, 753; a.mlf. *Tevhîdin Esasları*, s. 126-127.
[440] Nesefî, *Tebsıra,* II, 753; a.mlf.: *Tevhîdin Esasları*, s. 127.
[441] يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ۖ قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ ۖ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. Hucurât 49/17.

ile ihsan ettiğini bildirdiği hidayet nimeti insanları huzursuz ederdi. Üstelik cennet ve içindeki nimetlerin çokluğu sebebiyle, ehlinin kalplerini sıkar ve onları son derece rahatsız ederdi. Bunun sebebi cennete amelle değil ancak Allah'ın ihsan ve lutfu sayesinde girilmesidir. Çünkü kulun yerine getirdiği itaatler sebebiyle Allah'a herhangi bir şey vermesi vâcib olamaz.[442]

Nesefî'nin ivaz eleştirilerinde ısrarla üzerinde durduğu nokta çocukların elem çektikleri esnada duydukları acının imtihan yahut ibret ile açıklanamayacağıdır. Zira dini açıdan henüz mükellef olmamakla birlikte, çekilen acının o an için çocuğa zarar verdiği ortadadır. Dolayısıyla çocuklara imtihan sebebiyle acı çektirilemeyeceği malumdur. Acıların büyüklere ibret olması ile açıklanmaya çalışılması ise merhamet ve adaletli bir ilah ile büyük bir çelişki arz etmektedir.

Nesefî'ye göre çekilen acının sevaba ulaşmak için sebep olması şeklinde öne sürülen ivaz teorisi kabul edildiğinde Allah'ın çocukları ahiretteki derecelerinin yükselmesine vesile olacağı için acıdan hâlî bırakmaması gerekirdi.[443] Bu ise müşahedeye ve akla aykırıdır. Nesefî'ye göre ivazın elemlerin sebebi yahut tazmini olamayacağı ortaya çıktığı için, kulları için aslah olanı yapmanın Allah'a vâcib olmadığı da bu bağlamda ortaya çıkmış olmaktadır.[444]

Nesefî son olarak elemler hususunda Mu'tezile'den bir grubun müşahedeyi inkar ettiğini ve çocukların elem duymadığını iddia ettiğini kaydeder.[445]

Mâtürîdî'ye göre ise Mu'tezile'nin ivaz ve aslah fikirleri birbiriyle çelişki arz etmektedir.[446] Zira Mu'tezile kul için dinde aslahı gözetmenin Allah'a vacip olduğunu söyleyerek, aslahın kulun hakkı olduğunu iddia etmiştir.[447] Bununla birlikte, kim başka birinin hakkını alırsa, onu ancak razı olacağı bir bedel ve karşılık ile almak durumundadır. Dolayısıyla ivaz Allah'ın kullarının bazılarından aslahı almak suretiyle karşılığını bedel olarak verdiğini iddia etmektir. Bu durumda kulların hakkı aslah olduğu için, zaten hak etmiş olduğu karşılığı vermek sebebiyle acı çektirmek abes konumuna düşmek olacaktır. Çocukların acı çekmeleri ise bu şekilde izah edilebilir olmaktan uzaktır. Zira mükellef olmamaları sebebiyle çektikleri acıların karşılığında bir mükafattan bahsetmek mümkün olmayacaktır.[448]

---

[442] Nesefî, *Tebsıra,* II, 753,754; a.mlf.: *Tevhîdin Esasları*, s. 127.

[443] Nesefî, *Tebsıra,* II, 756.

[444] Metin Özdemir, Nesefî'nin özellikle ivaz teorisi üzerinden aslahı çürüttüğünü kabul etmekle birlikte onu tez ve antitez diyelektiğinden öteye gidemeyip, ortaya bir sentez çıkaramaması sebebiyle eleştirir. Üstelik hiçbir günahı olmaksızın ve de karşılığını vermeksizin Allah'ın acı çektirebileceğini söylemenin daha büyük problemleri olduğunun altını çizer. Aslah konusunun teodise ile alakası bağlamında ayrıntılı bir tasviri ve karşılaştırması için bkz.: Metin Özdemir, *İslâm Kelâmı'nda Kötülük Problemi*, s. 94.

[445] Nesefî bu kimsenin Bekriyye mezhebinin reisi Bekr b. Abdirabih olduğunu kaydeder. Nesefî, *Tebsıra,*II, 756,757. Mânkdîm'de *Ta'lîk*'te Bekriyye'ye bu görüşü nispet etmiş ve onu müşahedeyi inkar etmek başta olmak üzre bir çok açıdan eleştirmiştir krş.: Kıvâmüddîn Mânkdîm, *Ta'lîk,* s. 483-492.

[446] İvazın farklı âyetler bağlamında eleştrisi için ayrıca bkz.; Mâtürîdî*, Te'vîlât*, XII, 305; XIII, 98; XV, 209-210.

[447] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 215.

[448] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XII, 215.

SONUÇ

İçinde bulunduğu âlemi anlama ve anlamlandırma gayreti insanoğlunun ortak çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. İlkçağ felsefesinden bu yana, var olan âlemin mükemmelliğinin tartışmaya konu edilmesi bu kabildendir. Öte yandan –en genel manasıyla- teistlerin iman ettiği Tanrı'nın kötülük yapmayacağına dair ön kabulü de aynı şekilde ilkçağ felsefesine kadar götürülebilir. Dolayısıyla Tanrı'nın iyi, âdil oluşu ve yaptıklarının en güzele tekâbül etmesi gibi hususlar insanlık tarihinin başlangıcından itibaren tartışılmak ve güncelliğini muhafaza etmek sûretiyle günümüze ulaşmıştır.

Kelâm tarihinde ilk defa Mu'tezile tarafından zikredilen aslah fikri, Allah'ın kullarına en iyi olanı yaptığının ifadesidir. Allah'ın âlemle olan münasebetini izaha yönelik gösterilen bu çaba elbette O'nun fiilleri ve sıfatları hakkında konuşmayı gerekli kılar. Dolayısıyla âlemin mükemmelliği ve ilâhi fiillerin âlemle ilişkisi meselesi aslah fikri etrafında tartışılan geniş bir alana tekâbül etmektedir. Ancak burada önemli bir ayrıntı dikkat çekicidir. Kelâm tarihinde aslah özelinde tartışılan husus Allah'ın en iyiyi yaratıp yaratmadığı meselesinden ziyâde bu yaratma da zorunlu olup olmadığıdır. Zira aslahın da içinde bulunduğu ve Mu'tezile'nin ittifakla kabul ettiği vücûb 'alellah teorisi, Allah'ın kullarına yönelik bazı fiilleri yerine getirmesinin zorunluluğunu ifade eder.

Allah'ın fiillerinin nasıl olduğu sorusu Mu'tezilî sistemde gaye ile cevap bulur. Zira gayesiz iş yapan hikmet sıfatıyla vasıflanamaz. Allah ise hakîmdir ve bu sebeple her fiili bir gayeye mebnîdir. Bununla birlikte Allah'ın fiillerinde kendini izhâr eden nitelik adâlettir. Allah'ın adâleti ise kabih fiil işlemeyeceği, yaptıklarının ancak hasen olacağı ve üzerine vâcib olanı ihlâl etmeyeceği manalarını tazammun eder. Vücûb alellah görüşündeki vâcib kavramı izah edilirken üzerinde ısrarla durulan nokta, vücûbiyetin Allah'a bir başkası tarafından yüklenmemiş olması, bilakis zâtının bunu bilmesi ve ilâhî sıfatların mükemmelliği sebebiyle zorunlu olmasıdır. Böylece Allah bazı fiilleri yapmak zorunda olduğu için değil yapması gerektiğini bildiği ve mükemmel sıfatlarının taallukları da mükemmel olduğu için aslahı yapmaktadır. Aklî ve ahlâkî zorunluluk şeklinde kullanıldığında ihtilaf olmayan bu kavram böylelikle Allah'ın fiillerinde mecburiyet altında tutulmadığını da gösterir.

Mu'tezile mezhebi içerisinde Allah'ın din hususunda mı yoksa din ve dünya hususunda mı aslah olana riâyet edeceği meselesi ihtilaflıdır. Bununla birlikte din hususunda aslahı vermenin Allah üzerine vâcib olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Ancak son dönem Basra ekolü aslaha "dini konularda lutuf" künyesini vermek ve vücûbiyetin gerekçesini teklifle sınırlandırmak suretiyle Bağdat ekolü kadar katı ve mutlak bir aslah savunuculuğu yapmamıştır. Dahası Basra Mu'tezilesinden Kâdî Abdülcebbâr Bağdat ekolünün aslah fikrine, kimi yerlerde Mâtürîdî ve Nesefî'nin eleştirilerine ayniyyet arz eden bir benzerlikle eleştirilerde bulunmuştur. Kâdî Abdülcebbâr sonrası büyük bir kırılma yaşayan Basra ekolünün müteahhir dönem kelamcıları ise dünyevî hususlarda aslah olanı vermeyi de Allah'a vâcib görmüş ve bu bağlamda Bağdat ekolünün aslah anlayışını kabul etmiştir.

Zikri geçen kırılma önemli bir ayrıntıdır. Nitekim Basra ekolünden sayılan Hüseyniyye Bağdat ekolünün savunduğu, Allah'ın dünyevî hususlarda da aslahı vermesini vâcib kabul edince Behşemiyye'nin ciddiyetle eleştirdiği aslah fikri ekol içinde yerini bulmuştur. Mamafih tezde Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün aslah anlayışının karşısına Basra ekolü konumlandırılmıştır. Bunun nedeni son dönem Mu'tezilesinde Behşemiyye ekolünün yalnızca Basra ekolünü değil bütün Mu'tezile'yi ifade edecek kadar güçlü olmasıdır. Bir diğer husus literatürde aslah fikri Bağdat ve Basralılar arasında vuku bulan bir ihtilaf şeklinde zikredilmektedir. Önemli bir diğer neden ise Nesefî'nin aslah eleştirilerini serdederken Ebû Hâşimi ismen zikretmesidir. Zira tarihî seyir dikkate alındığında Nesefî'nin Basra ekolü olarak Behşemiyye'yi tanıdığı hususu kayda değerdir. Dolayısıyla tezin genelinde Behşemiyye, Basra ekolü şeklinde ifade edilmiştir.

Basra ekolü'nün hocalarından olmasına rağmen, daha sonra Bağdat Ekolü'nün benimseyip hararetle savunduğu aslah görüşünü Nazzâm "Allah zulme, yalan söylemeye ve aslahı terk etmeye kudretle vasıflanamaz" şeklinde özetlemektedir. Zira Ona göre bu üç nitelik kabihtir ve Allah kabihi işlemekten münezzehtir. Dolayısıyla aslah düşüncesi Allah'ın kötülüklerden nefyi ile kullarına ancak iyiyle muâmele ettiğinin izahı kabilindendir. Nazzâm Allah'ın aslah olanı verdiği hususunda ısrarcıdır. Bunun sebebi ise daha iyisi varken ondan düşük bir iyiyi tercih ettiğinde Allah'ın cimrilik ile vasıflanacağına dair düşüncesidir. Bu meyanda aslah fikri ile Allah'ın cömertliği arasında yadsınamaz bir bağ vardır.

Basra ekolünün önemli bir temsilcisi olan Kâdî "Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcibleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyin yapılmasını kastediyoruz" demek suretiyle aslah anlayışlarına açıklık getirmiştir. Buna göre Bağdat ekolü'nün en iyi manasındaki aslah ısrarının karşısında salahın da yeterli olacağını kaydetmiştir. Ayrıca mutlak bir aslah savunuculuğunun Allah'ın tefaddülde bulunmasını ortadan kaldırması hasebiyle de eleştiren Kâdî, fiiller kategorisinde tefaddüle yer vermemesi sebebiyle Bağdat ekolünü eleştirmiştir. Allah hakkında aslahı yapmanın vâcib olması durumunda insanlara da vâcib olması gerektiğini ifade eden Kâdî böyle bir durumda, dinleri hususunda aslah olması hasebiyle insanların nafile ibadetleri yerine getirmesinin de vâcib olacağını kaydederek Bağdat ekolünün aslah anlayışlarının geçersizliğini ispata çalışmıştır. Ancak Kâdî'den sonra ekol içerisinde büyük bir kırılma yaşanmış ve Hüseyniyye ekolü adında alternatif bir ekol neşet etmiştir. Bu bağlamda Hüseyniyye ekolü, Basra ekolünün şiddetle karşı çıkıp eleştirdiği aslah anlayışını kabul etmiştir.

Ashâbü'l-lutuf ismiyle künyelenen Bişr ve tabileri ise aslah fikrinin realiteye aykırı olduğunu belirtmiş ve bunu örneklerle temellendirmiştir. Bu bağlamda şayet aslah Allah'a vâcib olsaydı âlemde kâfirlerin bulunmaması gerekirdi. Dahası kullar hakkında aslah olan insanların cennette yaratılıp yaşatılmalarıdır. Her iki durum mümkün olmadığından aslahın da vâcib olmadığı ortaya çıkmış olur. Bişr her iki ekolün ittifak ettiği Allah'ın makdûrunda kâfirin iman edeceğini sağlayan lutfun bulunmadığı prensibini de kabul etmemiştir. Zira ona göre böyle bir düşünce Allah'ın kudretinde sınırlandırmaya sebebiyet verir. Bu meyanda Allah'ın sonsuz lutfa kâdir olduğunu söyleyerek Ehl-i

sünnet ile ortak paydada buluşan Bişr, Allah'ın kullarına mefsedeti yapmayacağı aksine faydasına olan bir şeyi yapmasının vâcib olduğu ilkesini kabul ederek Mu'tezile ile aynı kanaati paylaşmıştır. Ancak Bişr'in, bu zikredilen görüşlerinden vazgeçtiği ve ashâbının aslah görüşünü kabul ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.

Netice olarak Mu'tezile'nin aslah hakkındaki düşüncelerini üç ana görüş altında toplamak mümkündür. Bunlar din ve dünya işlerinde mutlak bir aslahı vermenin Allah'a vâcib olduğunu kabul eden Bağdat ekolünün görüşü, teklife muhatap kıldığı kullarına dinleri hususunda aslahı olmasa da yardım olan lutufları vermesinin Allah'a zorunlu olduğunu kabul eden Basra ekolünün görüşü ile aslah ve lutfu vermenin Allah üzerine vâcib olamayacağını kabul eden ashâbü'l- lutfun görüşüdür.

Din hususunda aslah veya lutfu vermeyi Allah'a vâcib gören Mu'tezile, bu fikirlerini şâhit âlemden getirdikleri bir örnekle temellendirmiştir. Buna göre arkadaşını yemeğe davet eden bir davetçi, yumuşak ve hoş bir şekilde davrandığında davetine icâbet edileceğini biliyorsa, bunun aksi bir şekilde davranması yemeğini engelleyici konumda olur. Dolayısıyla amacının gerçekleşmesi için davet edilene yumuşak ve hoş şekilde davranmalı, kaba ve kırıcı olmaktan uzak durmalıdır. Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ da itaatine dâvet etmesi sebebiyle, kullarına davetine ulaşacakları imkânlar sunmalı ve bu hususta mükelleflere yardım etmelidir.

İmam Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre Allah'ın fiillerinin insan fiilleri ile bire bir mukâyesesi doğru değildir. Zira Allah'ın fiillerinin insan fiilleri mertebesine indirgenmesi ve buna göre değerlendirmeye tâbî tutulması bâtıl bir takım sonuçlar doğurur. Bunun net bir örneği vâcib kavramının "yapmadığı takdirde kişinin zemmi hak edeceği" şeklindeki tanımıdır. Tanıma binaen Allah'ın herhangi bir fiil işlememesi, yahut terk etmesi sebebiyle zemme müstehak olacağı yargısıdır. Duyulur âlemde karşılaşılan bu durum kişilerin yarar sağlayacağı veya kendisinden bir zararın bertaraf edileceği durumlarda söz konusudur. Allah hiçbir şeyden fayda sağlamadığı gibi kendisine herhangi bir sûrette zarar ilişemeyeceğinden dolayı Mâtürîdî ve Nesefî aslah fikrinin üzerine binâ edildiği bu örneği farklı vecihlerle ilzam etmiştir.

Aslah eleştirilerinin bir diğeri ise vücûbiyet ifadesinin taşıdığı zorunluluk anlamıdır. Allah'ın vâcibu'l-vücûd olması, varlığının zorunluluğunu gerektirdiği gibi fiillerinde de herhangi bir mecburiyet altında olmamasını ifade eder. Ehl-i sünnet ulemasının ittifak ettiği bu eleştiriye göre Allah'ın fiillerindeki vâciblik her ne kadar ahlâki gerekçelerle ifade edilmeye çalışılsa da, vücûbiyet hükmî bir emir olması dolayısıyla Allah hakkında düşünülemez. Zira ilahlık vücûbiyet kabul etmez şeklinde özetlenmiştir.

Mu'tezile Allah'ın fiillerinde muhakkak bir gaye olduğu ve bu gayenin de kullarına yönelik fayda olduğu hususunda hemfikirdir. Zikri geçen bu faydanın terminolojideki karşılığı ise mükelleflerin salahına yönelik yardım ve lutuflardır. Allah'ın hakîm olmasını, hikmet vasfının bir gereği olan salah, aslah yahut lutufla muamele etmesine indirgeyen Mu'tezile'ye, Mâtürîdî ve Nesefî karşı çıkmaktadır. Üzerinde durulan husus insanların hikmet konusundaki epistemik yetersizlikleridir. Zira insan aklıyla zulüm olarak nitelenecek ilâhi bir fiilin Allah indinde adâlet ve hikmet olması muhtemeldir. Bu meyanda Mâtürîdî teolojide adalet kavramı da hikmet ile aynı anlamı taşımaktadır. Her

şeyi yerli yerine koymaktan ibaret olan ve isabet anlamlarının ağır bastığı hikmet teriminde bir değişiklik söz konusu olmamasına karşın aslah fiil kişiden kişiye yahut dönemden döneme değişkenlik arz edebilir. Bu bağlamda Allah'ın hikmet ve adâleti birbirinden ayrılmaz unsurlar olarak fiillerinde tecelli etmekte, lakin bu iki nitelik herhangi bir sınırlandırma yahut sınıflandırmaya tâbi tutulmamaktadır. Hülâsa "Allah hikmeti gereği aslaha riâyet eder şeklindeki" Mu'tezilî söylem, Mâtürîdî ve Nesefî eleştirilerinde "Allah'a düşen aslaha riâyet etmek değildir, aksine hikmet ve rubûbiyetin gereğini muhafaza etmektir" şeklinde karşılık bulmuştur.

Mu'tezile Allah'ın makdurunda kâfirin iman etmesini sağlayacak lutfun bulunmadığını iddia etmiştir. Zira katında o lutuf bulunur ve Allah vermezse cimri olarak addedilebilir. Allah'ın kullarına karşı son derece cömert olduğunu ispata yönelik bu düşünce Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre kudret ve iradede sınırlandırmayı beraberinde getirmektedir. Nitekim Allah'ın makdurundaki lutuflar vermek suretiyle tükenmiştir. Bu ise onun kudretinin sonu ve sınırı olduğunu gösterir. Hâlbuki Allah sonlu ve sınırlı olmaktan münezzehtir. Aslah fikrinin Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırlandırdığı şeklindeki bu eleştiri kelimenin en iyi manasına delâlet etmesi sebebiyledir. Basra ekolü dini konularda teklifin sıhhatinin yeterli olacağı kadar lutfu vermeyi vâcib görmek suretiyle Bağdat ekolünden ayrılmıştır. Ancak kâfire yönelik lutfun Allah'ın makdurunda bulunmadığını kabul etmeleri sebebiyle Mâtürîdî ve Nesefî'nin mutlak irade ve kudretin sınırlandırıldığına dair eleştirileri her iki ekole yöneliktir.

Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre âlemde aslahın olmadığının en net delili küfür ve günahların varlığıdır. Zira insanlar bu ikisi sebebiyle zarar gördükleri halde yaratılmaktadır. Ashâbü'l-lutuf'tan Bişr'in de serdettiği bu örnek aslah tartışmalarının yoğunlaştığı bir alana tekâbül eder. Bununla birlikte Mu'tezile küfür ve günahların fâillerinin, yapıp etmelerinde tercih hakkı bulunan insanın kendisi olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın bunları yaratarak aslahı yapmayıp mefsedeti yaptığını iddia etmek geçersiz bir eleştiri olmaktadır. Buna bağlı olarak kâfir olacağı bilinen bir kulun dünyaya getirilmesinin hikmetini ona yüksek mertebeler sunmak için fırsat verme şeklinde değerlendirmektedir.

Kelâm literatüründe *üç kardeş* ismiyle meşhur olan tartışma bu noktada devreye girmektedir. Özetle biri çocukken, diğeri buluğa ermiş ve mümin, diğeri ise küfür üzere ölen kimselerin kendileri hakkında aslah olanın yapılıp yapılmadığının tartışıldığı bu hikayeden çıkarılmak istenen sonuç küfür edeceği bilinen bir kulun yaratılmasında, akıl verilip mükellef tutulmasında ve nihayetinde kendi tercihi bile olsa küfür üzere ölmesinde herhangi bir maslahat olmayacağı ilkesine dayanır. Buna karşı Mu'tezile kâfir olarak ölen kimselere de lutufların verildiği ve kendilerine salahın yapıldığını bir örnekle temellendirir. Boğulmak üzere olan iki kişiye ip uzatıldığında, onlardan birinin ipe tutunarak kurtulması ve diğerinin de ipe tutunmayarak boğulması durumunda yardımın her ikisine de yapıldığı ortadadır. Nasıl ki ipi sarkıtan kişi, sadece ipi tutana değil, her ikisine de iyilik yapmış oluyorsa, Allah Teâlâ'da lutfu bütün kullarına vermek suretiyle, kullarının hepsine salah yahut aslahla muamele ediyor demektir. Bu iki görüş arasındaki temel farkın iki ekolün benimsediği insan fiilleri meselesine râci olduğu görülmektedir.

Aslah fikri eleştirilerinin büyük bir kısmı vâcib kavramına dayanır. Örneğin vâcib olan bir şeyi yerine getiren kimse, üzerine düşeni yaptığı için lutufta bulunduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla aslah olanı vermesi vâcib olduğu takdirde Allah'ın lutufkâr oluşundan da bahsedilemeyecektir. Nitekim lutuf vermesi gerekmediği halde veren, yahut vermesi gerekenden daha fazla veren kimselerin özelliğidir. Hak edene hakkının verilmesi ise örfen adâlettir. Bu bağlamda Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre Mu'tezile Allah'ın üzerine vâcib olan fiilleri yerine getirmekle hakîm olduğunu iddia ederek çelişkiye düşmektedir. Zira Mu'tezile telakkisine göre Allah üzerine vâcib olanı vermek sûretiyle kullarına haklarını verdiği için hakîm değil, ancak âdil olmaktadır.

Esasen Allah'ın lutufkârlığı meselesi Mu'tezile içinde ihtilaflıdır. Bağdat ekolü keskin bir aslah anlayışı belirleyip, Allah'ın bütün fiillerini vücûbiyetle kayıtlamasına karşın Basra ekolü fiiller kategorisinde tefaddüle de yer vermektedir. Dahası Basra ekolü, tıpkı Mâtürîdî ve Nesefî gibi, Allah'a aslah olanı vermek vâcib olduğu takdirde O'nun fiillerinde tefaddül olduğundan bahsedilemeyeceğini belirterek, mutlak aslah anlayışını eleştirmektedir. Bu ayrıma rağmen yukarıda zikredilen eleştirinin Mu'tezile'nin tamamına yöneltilmesinin sebebi, en genel manada Allah'ın fiillerinin vücûbiyetle kayıtlanmasının O'nun lutufkârlığını ortadan kaldıracağıdır.

Mâtürîdî ve Nesefî borcunu ödeyen bir kimsenin teşekkürü hak etmeyeceğinden hareketle, üzerine vâcib olanı yerine getirmesi sebebiyle Allah'ın da şükrü hak etmemesi gerektiğini belirtir. Buna göre aslah fikri Allah'a şükretmeyi anlamsız kılmaktadır. Aynı eleştiriyi Basra ekolü aslahı vermeyi Allah'a vâcib kılmaları sebebiyle Bağdat ekolüne yöneltmektedir. Zikredilen ayrıma rağmen yukarıda olduğu gibi burada da eleştirinin bütüne yapılmasının sebebi, vâcib kavramının tazammun ettiği mana olması hasebiyle, Basra ekolünün de bâzı fiilleri yerine getirmesini Allah'a vâcib görmeleri sebebiyledir.

Mu'tezile'ye göre Allah dinleri hususunda bütün kullarına aslahı yapmış ve lutuflarda bulunmuştur. Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre böyle bir düşünce duayı anlamsız kılmaktadır. Zira Allah kulun talep ettiği şeyleri aslah fikri gereği zaten vermiştir. Bu durumda kulun Allah'tan bir şey istemesi, katında olmayan bir lutfu istemek sûretiyle alay etmek, yahut verilen nimet ve lutfu gizlemek suretiyle nankörlük etmek manalarına gelir. Öte yandan Allah'ın kullarına "bana dua edin, benden isteyin" emrinin manası, kendisiyle alay edilmesini yahut hakları olandan men etmemek suretiyle zulme uğramamalarını talep etmelerini emretmek manasına gelir.

Allah'ın kötülük işlemeyeceği genel prensibine binaen, insanların müdahil olmasının mümkün olmadığı elemleri açıklama çabası Mu'tezile'yi ivaz teorisini kabul etmeye sevk etmiştir. Buna göre Allah çektikleri elemlere karşılık kullarına ahirette sevap verecektir. Öte yandan bu elemlerin kulların dinleri hususunda fayda sağlaması da ihtimal dâhilindedir. Mâtürîdî ve Nesefî çocukların çektiği acıların, henüz mükellef olmamaları sebebiyle, dinleri hususunda fayda teşkil etmediğini ifade ederek ivaz teorisini eleştirmiştir. Bir diğer husus çocukken elemlere mâruz kaldığı halde, büyüdüğünde küfre düşen ve bu sebeple hak ettiği ivazı alamayacak olan kişilerin varlığıdır. Böyle bir durumda mükâfatın varlığından bahsedilemeyeceğine göre bütün insanlara aslah olanın yapılmadığı da ortadadır.

Bütün bu sayılanların yanında her iki âlim, ancak özellikle İmam Mâtürîdî çok sayıda âyeti delil getirmek suretiyle Allah'ın kullarına aslah olanı yapmadığını belirtmiş, özelde aslah genelde ise vücûb 'alellah görüşleri dolayısıyla Mu'tezile'yi farklı vecihlerden tenkit etmiştir. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi âyetler üzerinden eleştirmesinin nedeni aslahın şâhit âlemde var olmadığını kanıtlamak ve Allah'ın aslahı yapmadığını, yapmak zorunda da olmadığını ispat etmek içindir. Örneğin Mu'tezile Allah'ın adâleti gereği kullarına eşit lutuflar verdiğini iddia etmesine karşın Kur'an'da Allah'ın lutfu dilediğine verdiğini ifade eden âyetler vardır. İmam Mâtürîdî burada olduğu gibi âyetlerin açık hükümleriyle çelişen Mu'tezile'yi yer yer kitaba aykırı düştüklerini ifade ederek sert bir uslupla eleştirmektedir.

KAYNAKÇA

Akıcı, Dündar, *Kâdî Abdülcebbâr'da Aslah Teorisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018

Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?" *Kelâm Araştırmaları* 11:1, 2013, s. 17-36.

Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, I-II İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Aytaç, Muhammed Eşref, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Mu'tezile'yi Tenkit Ettiği Âyetler*, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Aytepe, Mahsum, *Kadı Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir. b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l Fırak*, (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamit), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b.Ali, *Tasaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Başoğlu, Tuncay, "Sebr ve Taksim", *DİA,* 2009, c. XXXVI, s. 255-256.

Bruncshving, Robert, "Mu'tezile ve Aslah" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (çev. Hulusi Arslan), II/4 2002 s. 235-249.

Cârullah, Zühdî Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut: el-Ehliyetü li'n-Neşr ve't-Tevz'î, 1974

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

Cürcânî, Ebü'l Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Çev.: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, I-II-III, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtii'l- Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd,* (Tah. Es'ad Temîm), Beyrut: Müeesesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1996.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr, İstanbul: Rağbet Yay, 2002.*

_____, "Klasik Bir Kelâm Problemi Hüsün-Kubuh" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı:16-17, 1998-1999, s.55-121.

_____, "Lutuf" *DİA*, 2003, c. XXVII, s. 239-241.

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim bin Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire Dârü'n-Nedîm, 2.baskı, 1989.

Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî- Muhyiddin Dîbstuv), Beyrut, D'aru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998. 1.bs.

Ess, Josef Van "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi" (Çev.: Mehmet Bulğen) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 46, Nisan 2014, s. 267-286.

_____, "Ebû İshak en-Nazzâm'ın Teolojisinde Kötülük ve İlâhi Kudret" (Çev.: Maide Öztosun), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i II*, s. 255-268.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn,* I-II (tek cilt hâlinde), (nşr. Helmutt Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980/1400.

Gümüşoğlu, Hasan “İmam Mâtürîdî’nin Âyetler Temelinde Kader ve Kaza Meselesini İzahı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c.10, s. 48, Şubat, 2017.

Gündüz, Şinasi, “Maniheizm”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVII, s. 575-577.

_____, “Mecûsîlik”, *DİA*, 2003, c. XXVIII, s. 279-284.

Harman, Ömer Faruk, “Firavun” *DİA*, 1996, c. XIII, s. 118-121.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed, *Kitâbü’l-intisâr ve’r-redd ‘alâ İbni’r-Râvendi el-Mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut: Feuilles Orientales, 1413/1993.

Hımmasî, Sedîdüddin Mahmûd, *el-Münkız mine’t-taklîd*, Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1412-1414.

Hillî, Allâme Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutaahhar, *Menâhicü’l-yakîn fî usûli’d-dîn*, (nşr. Ya‘kûb el-Câ‘ferî el-erâgî), Kum: Dârü’l-üsve li’t-tıbâa ve’n-neşr, 1415.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Mücerred makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî,* thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü’l-Maşrık, 1987.

İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî, *Lisânü’l-‘Arab,* I-V, (nşr. A. Ali el-Kebîr – M. Ahmed Hasbullah – H. Muhammed eş-Şâzelî), Kahire: Dârü’l-ma‘ârif, t.y.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b.Ahmed en-Necrânî, *Kitâbü’l-Mecmû fî’l-muhît bi’t-teklîf,* I (Kâdî Abdülcebbâr’a izafetle nşr. J.J.Houben), Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtûlîkiyye, 1965; II (nşr. J.J. Houben-Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü’l-meşrik, 1981.

İbnü’l-Melâhimî, Rüknüddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî*, Kitâbü’l-fâik fî usûlü’d-dîn*, (nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermott), Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.

İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbü’l-kalâid fî tashîhi’l-‘akâid* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut: Dârü’l-meşrık, 1985.

İlhan, Avni “Aslah”, *DİA*, 1991, c. III, s. 495-496.

Kâbî, Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *el-Bâbü Zikri’l Mu‘tezile min Makâlâti’l-İslâmiyyîn*, (nşr. Fuâd Seyyid*, Fazlü’l i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile* içinde), Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr, 1974.

Kâdî, Abdülcebbâr Ebü’l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*;

c. VI/1: *et-Ta‘dîl ve’t-tecvîr*, (nşr. A. Fuad el-Ehvânî), Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’t-te’lîf ve’t-terceme ve’t-tıbâa ve’n-neşr, 1962;

c. XIII*: el-Lutf* (nşr. Ebü’l-âlâ el-Afîfî), Kahire: Matbaatü Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1962;

c. XIV*: el-Aslah, İstihkâku’z-zem, et-Tevbe* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te’lîf ve’t-terceme, 1965;

c. XI, *et-Teklîf* (nşr. M. Ali. en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr), Matbaatü Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye li’t-te’lîf ve’t-terceme, 1965.

_____, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (nşr. M. İmâre, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971, I, 161-253.

_____, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1974, s. 135-350.

_____, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Dârü'n-Nahdatü'l-Hadîse, Beyrut, ts.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Kaya, Mehmet Cüneyt, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Maturîdînin Mu'tezile'ye Bakışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2005.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayıncılık, 2011.

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

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

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

Mânkdîm, Şeşdîv Ebü'l-Hüseyin Kıvâmüddîn Ahmed b. Hüseyin b Ebû Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvînî, *Ta'lîk 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (*Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü vehbe, 1965.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkândî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İstanbul: Türkiye İrşad Yayınevi, Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Thk. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2006-2010.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salamê), Dımaşk: Instıtut Français de Damas, 1990-1993, I-II.

_____, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

_____, *Bahru'l-kelâm*, (nşr. Veliyyü'd-dîn Muhammed Salih el-Ferfûr), Dımeşk: Mektebet-ü Dârü'l-Ferfûriyye, 1995.

Okumuş, Namık Kemal, "Lutuf Kavramı Dolayımında Şükrün Gerekli Şartları Üzerine Farklı Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12: 2, 2014, s. 201-252.

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

Osman, Abdülkerîm, *Nazariyyetü't-Teklîf Ârâü'l-Kâdî 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1971.

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ocak 1988, cilt II, sayı: 6, s. 42-46.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul: Furkan Kitaplığı 2014.

Özen, Şükrü, "IV.(X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet- Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* s.9, 2003, s. 49-85.

Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

_____, *İslam Kelamcılarında Lutuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi,* Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003.

Râzî, Ebu Abdillâh(Ebü'l-Fazl)Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *er-Riyâzu'l-mûnika fi ârâi ehli'l-ilm* (nşr. Es'ad Cum'a), Tunus: Merkezü'n-neşri'l-câmi'î – Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye bi'l-Kayrevân, 2004.

_____, *Tefsîrü'fahri'r-râzî el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb*, Dârü'l Fikr, Lübnan-Beyrut, 1981, I-XXXII.

_____, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn,* (nşr.: Tâhâ Abdürraûf Sa'd) Kahire: Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye,t.y.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî, *Kitâbü'l-Bidâye minel-Kifâye fi'l-Hidâye fi usûli'd-dîn*, (Fethullah Huleyf), Dârü'l-Maârif, Mısır, 1969.

_____, *Mâtürîdiyye Akaidi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Şehristânî, Ebü'l Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Beyrut: Dârü Sa'b, 1986/1406, I-II.

_____, *Nihâyetü'l-ikdâm, fi 'ilmi'l-kelâm*, (nşr. Alfred Guillaume), London: Oxford Unıversity press 1934.

Yavuz, Salih Sabri, "Vücûb", *DİA*, 2013, c. XXXXIII, s.135-136.

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

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el- Herevî el-Horasânî eş-Şâfî, *Şerhu'l-Makâsıd*, (thk.: S.Musâ Şeref) Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1998, I-V.

Topaloğlu, B. ve İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed. Muhammed b. el-Hasen, *Telhîsü'l-Muhassal*,(nşr.: Abdullah Nûrânî), Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara: Umran Yayınları, 1981. 1.bs.

_____, *İslâm'ın ilk dönemlerinde Hür İrade ve Kader,* (çev. Arif Aytekin), İstanbul: Bereket Yayınları, 1996.

Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâiku gavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl,* (nşr. Adil Ahmed el-Mevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz), Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 1418/1998, 1.bs.

ÖZGEÇMİŞ

1991'de Kütahya'da doğdu. 2014 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl yüksek lisans eğitimine başladı. 2015 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Evli ve bir çocuk annesidir.