

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Mart/March 2021, s. 5: 195-229

**Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları**  
Assessments of "Salah-Aslah" in İslamic Theology

**Bayram ÇINAR**

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi,  
PhD, Gazi Training School Center,  
Ankara/ TURKEY  
kocacinarby@gmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4886-7610](https://orcid.org/0000-0002-4886-7610)

DOI: [10.5281/zenodo.4604942](https://doi.org/10.5281/zenodo.4604942)

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Ocak / January 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Şubat / February 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Mart / March 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Mart / March 2021

**Atıf / Citation:** ÇINAR, B. (2020). Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (Mart 2021): 195-229.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

**Copyright** © Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Bu çalışmanın amacı Mu'tezile'nin '*maslahat*' teorisinin incelenmesidir. Bu teori 'aslah' teorisi olarak bilinir. Fakat biz, onların 'salah' ve 'aslah' kavramlarına ayrı ayrı yer vermeleri sebebiyle konuya ilişkin doğru çatı kavramın, '*maslahat*' olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla Mu'tezile'nin salah ve aslah kavramlarına yaklaşımı bir bütün olarak '*maslahat*' teorisi şeklinde ele alınmaya daha uygundur. Muhalif ekollerin salah-aslah teorisine yönelmiş olduğu eleştirilere de çalışmada yer verilmiştir. Araştırmanın konu aralığında Mu'tezile'nin bu teoriden bir ekol olarak beklentisinin ne olduğu, bu teoriyi onların hangi ilkelere dayandırdığı ve teoriye ilişkin açmazlarını ortaya koyacak daha sonra da bu teoriye Müslüman ekolleri içerisinde yapılmış eleştirilere ve sebeplerine yer verilerek tarafların ilişkin değerlendirmeler ile çalışma sonuçlandırılmıştır. Değerlendirme bölümünde, çalışmanın konuya ilişkin görüş bildiren ekollerin soruna yaklaşım biçimlerine daha yakından bakılarak bir analiz sunulmuştur. Bu bağlamda salaha aslah meselesinin Müslüman dindarlığında oluşturduğu açmazlar daha yakından görülebilecektir. Bundaki amacımız, tarihsel tartışmaları yeniden açmak değil, kelamın günümüze uyarlanmasında doğacak sorunları daha yakından görmek çabasına ek olarak, ekollerin dînî yönelimlerinde yöntemlerinden doğan potansiyel sorunlara ilişkin farkındalığı arttırmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Mu'tezile, Aslah-Salah, Maslahat, Tanrı fiilleri.

## Abstract

The purpose of this study is to examine Mu'tezile's "maslaha" theory. This theory is known as the "salah-aslah" theory. However, we think that the correct concept of the issue is "maslahah" since they give place to the concepts of "salah" and "aslah" separately. Therefore, Mu'tezile's approach to the concepts of "salah" and "aslah" is more suitable to be handled as a "maslaha" theory as a whole. The criticisms directed by the opposition schools to the theory of "salah-aslah" are also included in the study. First of all, what Mu'tezile's expectation from this theory as a school is, which principles it based this theory on, and handicaps of the theory, and then the criticisms made in this theory within the Islamic schools and its reasons were included

and the study was concluded with the evaluations of the parties. In the conclusion section, an analysis is presented by looking more closely at the approaches of the schools that express their opinions on the subject of the study. In this context, the handicaps created by the issue of “salah-aslah” in Muslim piety can be seen more closely. Our aim in this is not to reopen historical debates, but to raise awareness of the potential problems arising from their methods in the religious orientation of the schools, in addition to the effort to see more closely the problems arising in the adaptation of the kalam to the present.

**Keywords:** Kalam, Mu’tazila, Aslah- Salah, Maslaha, Deeds of God.

### Giriş

Allah’a fiilleri konusunda zorunluluk yüklenebilir mi bağlamında O kulları için her zaman iyi olanı hatta en iyi olanı yaratmak zorunda mıdır şeklindeki tartışmaları gündeme getirmiştir. İslam kelimcilerinin bu konuya ilişkin tartışmaları daha çok bir alegori ile bağlantılı olmuştur. Teolojik tartışmaları daha çok soyut kavramlar bağlamında ele almalarına alışık olduğumuz kelimciler, kurgusal izlenimi de uyandıran bir anlatının el verdiği argümanlar ile salah- aslah sorununu da tartışmışlardır. Konuyu Hüsn-kubuh kavramları bağlamında değerlendiren çağdaş araştırmacılar da olmuştur(Çağlayan, 2017, 67-104).

Çalışmamızda, yukarıda sözünü ettiğimiz anlatı ve tarihine değinilerek konu ile olan bağlantılarına yer verilmiştir. Daha sonra maslahat teorisinin genel bir değerlendirmesi yapılarak, farklı ekollerin yaklaşımlarına yer verilecektir. Yeni İlm-i Kelam’ın konuya ilişkin algısı ise İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) ile sınırlı olarak, bu değerlendirmelere dâhil edilecektir.

Literatürde Ebu’l- Hasen el-Eş’arî’nin (ö. 324/936) Mu’tezile’den ayrılmasına neden olarak gösterilen İhve-i Selâse (üç kardeş) meselesi, özünde insan fiillerinin dindeki konumu ve Allah’ın kul için [en] iyi, olanı yapmak zorunda oluşunu ifade eden *salah-aslah* meselesi ile bağlantılıdır. Konuya ilişkin bilinen bu popüler örneğe, bazen atıf yapılarak, bazen de atıf yapılmaksızın yer almış, Eş’arî tarafından Ebu Ali el-Cubbâî’ye (ö. 303/916) karşı ortaya konulduğu varsayılan bu argüman, Mu’tezile eleştirisinde kullanılmıştır. Oysa erken dönem Eş’arî biyografi ve kelâm kitaplarında da bu anlatıya rastlan-

maz. İbn Fûrek (ö. 406/1015) de *Mücerredü'l-Mağâlât'*ında konuya değinmemiştir (İbn Fûrek, 1987). Öte yandan Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Eş'arî'nin Târîhu Bağdâd'daki biyografisinde üç kardeş meselesine temas etmediği gibi, Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) de ihve-i selâse meselesine *el-Farğ beyne Fırak'*ında yer vermez. Bu durum anlatının sıhhati hakkında bizi düşündürse de Allah fiillerinde iradi midir (?) O, dilediğini yapar mı yoksa o da fiillerinde bazı şeyleri hesaba katmak zorunda mıdır (?) temelindeki sorun alanına katkı sağlar.

Mezhepler tarihine ilişkin eserinde yer vermemesine karşın, anlatıya *Usulu'd-Din'*inde en erken yer veren Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir ( Bağdâdî, 1981,151,152). O, "*Yaratıcının Adâletinin ve Hikmetinin Açıklanması*" bölümünde "Şâyet öldürmeseydi, Allah'ın iman edeceğini bildiği kimsenin canını almasının câiz oluşu" başlığında değerlendirmesidir. O, bu yaklaşımı ile aslında Allah'ın aslah olanı yapmak zorunda olmadığını, aksine O'nun dilediğini yapan *kadir-i mutlak*, bir ilah olduğuna vurgu yapar ( Bağdâdî, 1981,151,152).

Ebu Hamid el-Gazzâlî (ö.505/1111), Mu'tezile'nin salâh ve aslah görüşünü eleştirip, ilâhî iradenin sınırlandırılmayacağını ortaya koyarken (üç kardeş anlatısına) Eş'arî'ye hiçbir göndermede bulunmaksızın değinir (Gazzâlî, 2012, 153,154). Konuya ilişkin Mu'tezilî iddiayı bu anlatı üzerinden eleştirir. *Allah'ın fillerinde amaç ve gaye gözettiği* varsayımının teolojik sorunlar doğurduğunu(Cürcânî, 2015, 3/ 338), *Allah'ın kul için [en] iyi olanı yapmak mecburiyetinde olmadığını*, iddia eder (Gazzâlî, 2012, 154).

Ebu Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1114) Gazzâlî gibi söz konusu anlatının varsayılan kahramanlarına hiçbir atıf yapmaksızın, ele alır (Nesefî, 2004, 2/325,326). Fakat Gazzâlî'nin aksine bu argümanın sunduğu doğal mesajla yetinmeyip, anlatıyı yorumlama çabasına girer (Nesefî, 2004, 2/325-327).

Söz konusu anlatıyı Eş'arî ve Ebu Ali el-Cubbâî'ye nispet eden ilk müellif Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) dir (Koloğlu, 2011,105). Bu anlatıya göre Eş'arî, Ali el-Cubbâî ile direkt temas halinde değildir. Soruyu da kendisi sormaz, bir kadına sordurtur (Râzî,1990,13/185). En iyi ihtimal ile daha önce geçmiş bir tartışmaya, atıf yapılmış olabilir ki bu ihtimal de oldukça zayıf görünüyor. Buna göre üç kardeş anlatısı iki kez cereyan etmiş olabilir. Biri öğrenci olarak Eş'arî'nin hocasına üç kardeşe ilişkin soru sorduğu, aldığı cevap

ile tatmin olmayarak Mu'tezile'den ayrıldığı olaydır. İkincisi ise Râzî'nin senaryosunu oluşturduğu biçimi ile Ebu Ali el-Cubbâî'nin sunum yaptığı bir sırada Eş'arî kadınlar bölümüne sızmış ve kadınlardan birine bu soruyu sordurmuş olmasıdır. Bu ise olgusal olarak mümkün olsa bile, kültürel olarak imkândan uzaktır (Râzî,1990,13/185).

### 1. Salah ve Aslah'a İlişkin Genel Değerlendirmeler

Gazzâlî, *el-iktisad fi'l-İtikad'* ında bu alegoriyi bir bütün olarak şahıslardan soyutlayarak, Allah'ın fiilleri bağlamında sunar. Bu algı Allah fiillerinde kulu için [en] iyiyi yaratmak zorunda mıdır sorunsalı ile ilişkilidir. Allah'a fiilleri konusunda bir zorunluluk yüklemeyi va'd eden bu anlayış, İslam kelam geleneğinde ciddi tartışmaları sonuç vermiştir. Kelâm'ın bu sorunlu alanına ilişkin anlatıyı Gazzâlî'nin sunumu şöyledir:

“Üç çocuk varsayalım! Bunlardan birisi, küçük yaşta ölmüştür. İkincisi, buluğa erdikten sonra yine bir Müslüman olarak ölmüştür. Üçüncü kardeş ise, buluğa erdikten sonra küfrü tercih etmiş ve kâfir olarak ölmüştür. [Mu'tezile'nin anlayışına göre], buluğa ererek kâfir olarak ölen, ebedî olarak cehennemde kalacak. Buluğa eren ve Müslüman olarak yaşayanın cennetteki derecesi, buluğ öncesi ölen küçük kardeşinin derecesinden daha yüksek olacaktır. Bu durumda küçük çocuk Allah'a, 'Ey Rabbim! Niçin benim derecemî onun derecesinden daha düşük yaptın?' dediğinde, Allah ona şöyle cevap verecektir: 'Çünkü o buluğa ermiş ve bana itaat etmiştir. Sen ise ibadet yapmak suretiyle bana itaat etmedin'. Bunun üzerine çocuk Allah'a: 'Ey Rabbim! Sana itaat edememem nedeni, buluğa ermeden önce beni öldürmendir. Hâlbuki buluğa erip sana itaat edinceye kadar hayatımı sürdürmeme izin verseydin, benim için şüphesiz daha faydalı olacak ve dolayısıyla da onun derecesini kazanmış olacaktım. Sen buna muktedir olduğun halde, niçin beni ebedî olarak bu dereceden mahrum bıraktın?' der. Allah: 'Ben ezeli ilmimle bildim ki, eğer sen buluğa erseydin, bana isyan edecek ve itaat etmeyecektin. Dolayısıyla gazabıma maruz kalacaktın. İşte bu yüzden bu düşük dereceyi, senin için cezalandırılmaktan daha hayırlı ve daha iyi olarak gördüm' der. Kâfir olarak ölmüş kardeş, düştüğü Cehennem çukurundan: 'Ey Rabbim! Peki! Buluğa erdiğim vakit benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Beni küçük yaşta öldürüp, bu düşük mertebeyi bana vermiş olman, benim için ebedî olarak Cehennemde kalmaktan daha hayırlı ve daha salâh (aslah) olurdu. O halde beni niçin çocukken öldürmedin? Hâlbuki çocukken ölmek, benim için daha hayırlı idi!' der” (Gazzâlî, 2012, 153,154).

İşte buna verilecek bir cevap bulunamayacaktır. Gazzâlî kurguya bağlı kalmadan sorun alanına vurgu ile bir başka eserinde de konuya yer verir. Mu'tezile'yi eleştirir, fakat kendi çözüm önerisini sunmaz (Gazzâlî, 2016, 164-166).

Dînî kurgu içerisinde tanrıyı çözümsüz ve çaresiz bırakacak bir sorun varsayılmaz. Oysa Gazzâlî'nin sunumunu yaptığı sahnede, tanrı çaresiz kalmış, çözüm getirememiştir. Gazzâlî'nin metinde yaptığı çıkarım, Allah'a *aslahı yapmak zorunludur* diye bir ön şart konulduğu takdirde, bu türden sahnelerin kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağıdır (Gazzâlî, 2016, 164-166).

Soyutlamaya gitme ihtiyacı duymadan kişilere nispet ederek konuyu aktaran Sa'duddin Taftazânî'nin (ö. 792/1390) anlatısı ise şöyledir:

Eş'arî: Ebu Ali el-Cubbâî'ye; *"Biri ibadet ve itaat halinde, diğeri isyan ve günah içinde, üçüncüsü de çocuk yaşta iken ölen üç kardeş vardır. Bunlar hakkında ne dersiniz?"*

Cubbâî: *"İlki, mükâfat olarak cennette, ikincisi ceza olarak cehenneme girer, üçüncüsü ne mükâfat ne de ceza görür"* der.

Eş'arî: çocukken ölen kardeş, *"Ya Rabbi, beni neden çocuk yaşta öldürdün de büyüyene kadar yaşatmadın? Büyüseydim sana iman ve itaat eder, böylece ben de cennete giderdim, derse, ona ne cevap verilir?"*

Cubbâî: Rab *"Ben haline bakarak şunu bildim: Büyüyene kadar yaşasaydın günah işleyecek ve bu sebeple cehenneme gidecektin. Senin menfaat ve maslahatına en uygun olan (aslah) küçükken ölmendi"* der.

Eş'arî: Eğer kâfir olarak ölen kardeş, *"Ya Rab neden beni küçükken öldürmedin? Öyle yapsaydın sana âsi olmaz ve böylece cehenneme girmezdim"*, derse Rab ne cevap verir? Bu soru üzerine Cubbâî şaşır ve cevap veremez (Taftazânî, 2014, 81-84).

Taftazânî'nin anlatısında, aslında cevapsız kalan, Ebu Ali değil onun Allah tasavvurudur. Bu anlatının kurgusu da zaten Mu'tezile'nin Allah tasavvuruna bir eleştiridir. Bu kurgunun başarılı olduğu söylenebilir. Gerçekten yaşanmış bir tartışma ise Eş'arî çok iyi bir sunum ortaya koymuştur. Fakat fantastik bir kurgu ise yine oldukça başarılı bir alegori örneğidir.

Mu'tezile'nin bu soruna ilişkin bir çözüm önerisi ortaya koyamadığının ve şeyhlerin sözlerinin tükendiğinin farkına varan Eş'arî de yaşam macerasında kendine farklı bir yön arayacak ve Mu'tezile'den ayrılacaktır. Bu teolojik soruna ilişkin Mu'tezile'nin probleminin farkına varan Eş'arî, kendi çözüm çabalarını ortaya koymuştur.

Mu'tezile'nin, 'Vucûb alellah' çerçevesinde ele aldığı tartışma, kulları için en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğudur." Tanrıyı bir şeye mecbur bırakmak "anlamı taşıyan bu anlayış, Mu'tezile tarafından ; "Allah'ın fiilleri için bir sınırlayıcının olup olamayacağı" bağlamında tartışılmıştır.

Kul için [en] iyi ve uygun olan nedir? Bir kul için en uygun veya en faydalı olan şeyi yaratmak Allah üzerine vacip midir? Bu gerekliliğin kaynağı nedir? Bu vucûb sadece dünya hayatı için midir yoksa ahiret hayatı için de geçerli midir? Yoksa her ikisi için de aynı durumun geçerliliğinden söz edilebilir mi? ...vb sorunlar da bu temel sorun ile bağlantılıdır (Aytepe, 2019, 85-104).

Mu'tezile'nin 'salâh-aslah' olarak formüle ettiği sorun, Allah'ın fiilleri ile ilişkilidir. Allah-âlem ilişkisine dair konu, temelde 'halk' ve 'icad' dolayısıyla 'yaratmak' ile ilgilidir. Çünkü geleneğin varsayımına göre Allah, fâil-i muhtar'dır. Böylece o dilediğini yapandır. O'nun iradesi dışında herhangi bir şeyin yapıldığını varsaymak, sorunlu bir dindarlığı çağrıştırdığı gibi; O'nun kudreti dışında bir varlık tasavvuru da sorunlu bir dindarlık olarak görülmüştür. Mu'tezile ise İslam dindarlarının geri kalanı tarafından hoş karşılanmayan bir söylemi; salah-aslah kavramı çerçevesinde dile getirmiş olmaktadır.

Mu'tezile kelamcıları ile muhalifleri arasında itikadî meselelerde çıkan görüş ayrılıklarından doğan önemli bir tartışma konusu olan, 'salâh ve aslah' meselesi, tarafların Allah tasavvurları sebebiyle farklı sonuçlar doğurmuştur. "Allah'ın, insanların her birinin menfaatine [en] uygun olan şeyleri yaratması gerekli midir(?)" sorusuna, muhatapları "hayır, Allah için bir zorunluluktan bahsedilemez" derken; Mu'tezile 'evet' cevabı vermiştir.

Mu'tezile "kul için aslah olan her şeyi yaratmak, Allah hakkında vacip'tir" hükmünde birleştikten sonra, 'aslah'ın dünya hayatı için mi, âhiret hayatı için mi yoksa her ikisi için mi olduğu hususunda görüş ayrılığı ortaya çıkmış her yaklaşım kendine takipçiler bulabilmiştir (Akın, 2016, 31-42). Muhatapları ise "fâil-i muhtar" olan Allah için herhangi bir fiili işlemek, hiç bir şekilde zorunlu

olamaz, yaklaşımı göstermişlerdir. Bu sebeple Gazzâlî, "Allah, kul için aslah olan bir şeyi dilerse terk edebilir " görüşünde olmuştur (Gazzâlî, 2012, 137). Fakat "kul için aslah olanı yaratması, Allah'ın ilâhî hikmeti terk etmesini gerektirirse, Allah aslah olanı terk ederek, onun yerine başka bir şeyi yapabilir" (Gazzâlî, 2012, 137). Allah'ın fiillerinde mutlaka "hikmet" vardır, dolayısıyla her durumda hikmet korunur.

Mu'tezile'den Nazzâm; "Allah açısından aslah ile hikmetin çelişmesi muhaldir. Zira "Allah'ın fiillerinde her şey olması gerektiği zamanda olur dolayısıyla ne öne alınma, ne de gecikme söz konusu olmaz" (Hayyat, 2018, 115). Allâf, ecelin öne alınması ya da geciktirilmesini bu yüzden onaylamaz (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 780,781). İlâhî fiillerin hikmete dayanmaması yani abes olması ise düşünülmemiştir. Bu, Allah'ın münezzehe olduğu bir noksanlık olarak görülmüş ve taraflarca kabul edilmemiştir. Allah'ın fiillerinde kendisinin fayda ya da menfaati olduğu iddiası da taraflarca onaylanmamıştır. Çünkü mükemmel olan varlık, maslahat ve menfaat talebinden müstağnidir. Kullara dönük fayda ve maslahat ise Allah'ın fiilleri çerçevesinde Mu'tezile tarafından kabul edilmiştir(Hayyat, 2018, 69).

Mâtürîdiler; Allah'ın fiillerinde mutlak hikmet ve menfaat gözettiğini onaylasalar bile; "Allah üzerine vacip'tir" şeklinde ifade etmemişlerdir (Mâtürîdî, 2001, 193). Eş'arîler ise "Allah'ın kul için daha uygun olan bir şeyin, terkedilmesini gerektiren bir hikmet olmasa dahi, Allah dilerse aslahı terk edebileceği" kanaatine sahiptirler (Gazzâlî, 2012, 150-162).

Allah'ı zorunluluk altına sokan *vucûb alâ'l-lah* görüşünün, eleştirisi için kullanılan üç kardeş metaforu, *dilediğini yapan ve fiillerinden dolayı hesap veremeyen bir tanrı* tasavvurunu takdim eder. Eş'arî ekolün tanrı tasavvuruna ilişkin muhalif eleştiri ise Allah'ın vaadinden dönmediği şeklindedir (Taftazânî, 2014, 83, 84).

Üç kardeş metaforu üzerinden bir okuma ile doğru çözümün, Mu'tezilî öneri olmadığı görülür. Öte yandan, bu alegori muhalif öğretinin çözümünün doğru olduğunu da garanti etmez. Bu anlamda, iddia sahiplerinden birinin iddiasının doğru olmadığı ispat edildiği takdirde, diğer çözüm önerisinin doğru olduğu varsayılmaz. Doğru çözüm, bu iki iddianın dışında da olabilir ki bu sembolik örneğin sunduğu imkânlar, çözümün bu iddiaların dışında



olduğunu gösterir. Karl Popper'in yöntemsel önerisi, yanlışlanamayan bir iddia ve önermenin doğrulanmasına da imkân yoktur şeklindedir (Popper, 2017, 109,110). Delilin butlanı medlulün butlanının gerektirmediği gibi yanlışlama becerisi gösterilememiş olması, iddianın *haklı* olduğunu gösterse bile bu, iddianın *doğru* olduğu anlamını taşımaz.

Bir şeye delil olarak kullanılan şey, çürütülür ise hakkında delil getirilen şey; kurulan delalet problemleri sebebiyle çürütülmüş kabul edilemez. Bu yönüyle delilin çürütülmesi medlule zarar vermez. Zira delilin çürütülemediği olması sağlamlığı sebebiyle değil, çürütmeye çalışanın zayıflığı sebebiyle mümkün olmamış olabilir. Tüm bunlardan sonra üç kardeş alegorisi, kesin olarak Mu'tezilî iddianın konuya ilişkin tüm sorulara yanıt verme başarısı göstermediği için, doğru olmadığını, kanıtlamaktadır. Fakat muhalif teorinin konuya ilişkin tüm sorunları giderdiğini söylemek de olası görünmüyor.

Eş'arî çözüm önerisinin doğru olduğu varsayıldığında; söz konusu anlatıdaki kurguya göre, Kadir-i Mutlak bir Allah'ın, '*çünkü böyle diledim*' diye tepki koyması beklenebileceği gibi, küfür üzere ölenin affının gündeme gelmesini ya da küçük kardeşin derecesinin yükselmesini beklemek gerekecektir. Fakat anlatıda görülen; "*Allah'ın kurallarını muhataplarına açıklama çabasıdır ki bu durum da Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere, O'nun fiillerinde kendine belirli kurallar koyduğudur*" (Gazzâlî, 2012, 153,154).

*İhve-i selâse* olarak literatürde yer almış bu meseleye dair kesin olan şey, bu meselenin Allah'ın fiilleri ile ilgili olarak eleştirel bir içerik taşıdığı ve Mu'tezile aleyhinde alanda kullanıldığıdır. Üç kardeş meselesi, Mu'tezile'nin aslah prensibiyle irtibatlandırılarak sunulur ki metnin temel vurguları da zaten bu soruna ilişkindir. Ortada böyle bir tez ve iddia olmasa, bu kurgunun ve aslında metnin hiçbir cazibesi de olmayacaktır.

Metnin kurgusu, Allah'ın fiillerini iradî olarak mı tercih ettiği, yoksa zorunlu olarak mı bir eylemde bulunduğu sorunu ile sınırlı olmasa bile bu soruna indirgenebilir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerini iradî olarak yaptığını savunanlar ile zorunlu yaptığı iddiasındaki akımların çekişmelerine kaynaklık etmiştir. Eş'arî ekol, *Allah'ın kadir-i mutlak ve fail-i muhtar* olduğu, dolayısıyla onun *keyfe mâ yeşâ* dilediğini yapan bir İlah olduğunu savunur (Gazzâlî, 2012, 137). Öte yanda, "aksine; O, taahhüdüne bağlıdır ve bunun garantörü de kendisi-

dir. Bunu da o adalet ilkesi ile ortaya koyar” diyen Mu'tezile yer alır. Tarafların yorumları farklı olsa bile; “Allah'ın fiillerinde mutlak irade ve kudret sahibi olduğu” konusunda hemfikirdirler.

### 1.1. Konuya İlişkin Mu'tezilî Değerlendirme

Mu'tezile *salah-aslah* sorununa adalet ilkesi içerisinde yer vermiştir. Lütf teorisi, Allah'ın aslahı yapmasının zorunlu olduğu şekliyle maslahat teorisine entegre edilmiştir.<sup>1</sup> Lütf teorisi çerçevesinde Allah, Peygamber ve vahiy göndererek kullarının inanmasını kolaylaştırmıştır. Buna göre peygamberlik, kişinin aklî tekliflerini yerine getirmesine yardımcıdır. Mu'tezile'ye göre, nübüvvet kurumu, Allah'ın insana lütfudur (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/ 9-11). Buna göre; şayet lütf teorisi sisteme entegre edilmiş olmasaydı; Mu'tezile “Allah peygamber göndermek zorunda değildir” diyebilecektir. Çünkü onlara göre teklifin muhatabı asıl itibarıyla akıldır ve önemli oranda dînî sorumluluklar akıl ile bilinir. Fakat Allah kulları için [en] iyiyi yapmak zorunda olduğu için, peygamberliği kullarına kolaylık olsun diye göndermiştir (Cürçânî, 2015, 3/338). Mu'tezile'ye muhalefet eden Bişr b. el-Mu'temir'in (ö. 210/825), lütfun Allah'a vacip olduğu görüşünde Mu'tezile'ye muhalefet ettiği ifade edilmiştir (Hayyat, 2018, 129-131). Onun dışındaki Mu'tezile kelamcıları, lütfun Allah üzerine vacip olduğunu; *maslahat* ile bağlantılı olarak ileri sürmüşlerdir (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/4).

Nesefî, Bişr b. el-Mu'temir'in Allah'ın kulunun zararına olacak şeyi yapmasının caiz olmadığını, aksine onun maslahatına uygun olanı yapması gerektiğini dile getirir. Fakat bunun *aslah* olması gerekmediğine kani olduğunu söyler (Nesefî, 2004, 2/320; Hayyat, 2018, 130). Buna göre; Allah'ın yapmak zorunda olduğu şey hakkında kullanılacak doğru kavramın *aslah* mı yoksa

<sup>1</sup> Mu'tezile içinde Allah'ın her durumda kulunun menfaatine olanı tercih ettiği konusunda bir söz birliği olduğu söylenebilir. Fakat ekol içinde bunun en faydalı mı yoksa sadece faydalı olanı tercih etmek mi Allah'a vaciptir konusunda bir ayrışma ve farklılaşma vardır. Nitekim Bişr b. el-Mu'temir'in konuya ilişkin görüşü Allah'ın kulunun faydasına olanı yapması ona vaciptir dediği ve bu konuda ekolün geri kalanı ile ayrıştığı aktarılmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 520; Nesefî, 2004, 2/320; Hayyat, 2018, 130). Bu yüzden ekol içerisinde üzerinde uzlaşılan şey ortak bir payda olarak maslahattır. Fayda ya da yarar olarak Türkçeleştirilebilecek maslahat kavramı tarafların ortak paydasıdır. Bu yüzden Mu'tezilî tezin tartışılmasında daha doğru bir kavramsallaştırma vardır.

*salah* mı olması gerektiğine ilişkin bu tartışma Mu'tezile içerisinde konuya ilişkin yegâne tartışmadır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Allah'ın kulları için *aslah* olanı, yani [en] uygun olan yaratması gerekir anlayışındadır. İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ise "Allah için vacip olan, O'nun *en uygun* olanı yaratması değil, sadece *uygun* olanı yaratmasıdır" (Hayyat, 2018, 77). Buna göre Mu'tezile içinde konuya ilişkin çok sesliliğin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla konuya ilişkin bir fikir birliğinden ise söz edilemez (Brunschving, 2002, 235-249).

Eş'arîler adına Gazzâlî'nin ve Mâtürîdîler adına Nesefî'nin, Mu'tezile'yi *salah-aslah* bağlamında eleştirmek için başvurdukları en temel delillerden biri, 'üç kardeş' anlatisının konu edindiği sorulardır (Nesefî, 2004, 2/325-327; Gazzâlî, 2012, 154). Tartışmanın ana ekseninin bir tarafında insan özgürlüğünün savunucusu Mu'tezile, diğer tarafında ise *kadir-i mutlak*, *keyfe mâ yeşâ* bir Allah tasavvurunun savunucusu Eş'arî ekol bulunmaktadır. Mâtürîdî görüş bunlardan kısmen farklıdır.

Mu'tezilî ekol, Allah'a ilişkin fiil alanını, kullar lehine sınırlamaktayken, buna karşın Eş'arî ekol, insan sorumluluğunu mutlak kudret ve irade sahibi bir Allah tasavvurunda izah sorunları yaşamaktadır. Sebep her ne olursa olsun Mu'tezile'nin, Allah'a sınır ve sorumluluk alanı tahsis ettiği teolojik bir olgu olarak tespit edilmelidir. Öte yandan Eş'arî ekolün ise insanın sorumluluğuna ilişkin sorun alanlarını Allah'ı tenzihe nispeten ikincil bir teolojik alan olarak gördüğü de bu bağlamda tespiti gereken konulardandır. Zira tartışmada Mu'tezile'nin kullandığı, "Allah'ın aslahı yaratmak zorunda oluşu" ya da "*aslahı yaratmak Allah için vaciptir*" ifadelerinden, her ikisinin de Allah'a sorumluluk alanı ve sınır belirleme çabası olduğu söylenebilir. Buna göre Mu'tezile içerisinde; *Allah kötülük yapamaz, söylemi aşılıarak; Allah, kulları için [en] iyi olanı yaratmak zorundadır* noktasına gelinmiştir. Buna karşın Eş'arî ekol, Allah dilediğini dilediği biçimde yapandır, O'nun fiillerine ilişkin neden şöyle değil de böyle diye sormak ilahi iradeyi kısıtlama-sınırlama çabası olarak görülmüş ve reddedilmiştir.

Bu bağlamda Gazzâlî, Allah'ın kulları için [en] iyiyi yapması gerektiği söylenemez. Zira "Allah dilediğini yapandır ve istediği şekilde hükmetmekte serbest olandır." Dolayısıyla O'nun iradesine sınır konulamaz. Muhafiz kana-

dın diğeri temsilcisi Mâtürîdî ekolün de bu bağlamda yaptığı çıkarım, üç kardeş alegorisi üzerinden Gazzâlî'nin eleştirilerinden farklı değildir (Nesefî, 2004, 2/320,321; Gazzâlî, 2012, 153,154). Konuya ilişkin Mu'tezilî savunma; bu sınırlamanın dışardan olmadığı aksine Allah'ın kendine vacip kıldığı şeklindedir. Zira Mu'tezile'nin ısrarla dile getirdiği şey, "O'nun vaadinden dönmeyeceği ve sözüne muhalefet etmeyeceğidir" (Hayyat, 2018, 78,81,88). Bu anlayışın bir gereği, kulları için maslahatı yapmanın Allah'a vacip olduğudur (Hayyat, 2018, 88). Nesefî'nin aktarımlarından anlaşılan; onların, kul lehine olması şartı sabit kalmak üzere; *aslah*, "vermeyi gerektiriyorsa vermek, vermemeyi gerektiriyorsa da vermemektir" (Nesefî, 2004, 2/320,321).

Nesefî *'İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır'* (Alî İmran, 3/178) ayeti çerçevesinde, onların bu anlayışlarının Kur'an ile test edilmesi gereğine dikkat çeker (Nesefî, 2004, 2/324). Zira söz konusu ayette geçen "mühlet vermek" Mu'tezile tarafından, ömür vermek olarak yorumlanmıştır. Fakat bu yorum bir başka teolojik sorunu ortaya çıkarmıştır. Zira maslahat ilkesine göre, her durumda kulun lehine bir sonucun olması beklenir. Oysa görünüşte salah, onların faydasına iken, aslında bu süreçte (ömür) arttırdıkları şey, günahları olduğu için; son tahlilde kendileri için hayır değil, şerdir (Nesefî, 2004, 2/324).

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Allah'ın maslahatı yapmasının zorunlu görülmesine neden sadedinde tartıştığı kavram, *vucûb* terimidir. O, "vacibin terkinin yergi gerektirdiğine" vurgu yapar (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/6). Buna göre; Mu'tezilî düşüncede, Allah'ın kullarının maslahatına uygun şeyleri yapması vaciptir. Bu gerekliliği yerine getirmede ise adaletle aykırılığı davranmış olacak dolayısıyla da yerilecektir. Bu varsayımına göre Allah zaten kullarının maslahatını gözetmediği için, onun yerilmesine imkân yoktur. Maslahatı gözetmediği takdirde Allah'ın yergiye muhatap olacağı, şeklindeki bir anlayışın, Mu'tezile tarafından, bu tartışmada güdülen kaygılardan olduğu söylenebilir. Zira yapabileceğinin [en] iyisini yapmayan birey, insani düzlemde eleştiri konusu oluyorsa; Allah da evleviyetle eleştiri ve tartışma konusu olur şeklindedir.

Mu'tezile, Allah'a zorunluluk yüklemek suretiyle, O'nu mükelleflerle benzeştirdikleri ve O'na ödev-sorumluluk yükledikleri gerekçesiyle eleştirilmiştir (Gazzâlî, 2012, 137-166). Mu'tezilî teoride, Allah'a vacip olanlar, *teklifin alanı ile sınırlıdır* (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/14-16).

Maslahat; insan fiillerine alan açan ve insanın eylem alanını, Allah'ın fiil alanından ayırmaya imkân veren bir ayırım noktasıdır. Buna göre, Allah kulları için maslahat olandan gayrısını yaratmaz. İşte bu nedenle Mu'tezile ekolü insan sorumlulukları ve dini teklifi de maslahat çerçevesinde ele almıştır. Buna göre fayda- zarar, bir kıstas olarak dînî emir ve yasaklar ile ilişkilendirilmiştir. Zira onlara göre bunun aksini iddia etmek, Allah'ın kullarının maslahatını gözetmediğini varsaymak; O'nun âdil oluşuna yapılmış bir eleştiridir (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/14-16).

Mu'tezilî sistemde adalet ilkesinin bir sonucu olarak maslahat, lütuf öğretisi ile birlikte düşünülmüş ve işlenmiş bir kavramdır. Zira maslahat, adaletten daha fazla merhamet ve dolayısıyla *lütuf* kavramına alan açar gibi görünür. Fakat lütuf görüşüne bizzat Mu'tezile içerisinde şiddetli eleştiriler yapılmış ve sonuçta Bîşr el- Mu'temir bu görüşünden vazgeçmiştir (Hayyat, 2018, 130,131). Kâdî Abdulcebbar'ın *lütufa* ilişkin tanımı; *kişiyi vacip olan menfaatine yaklaştıran (hasen) ve kendisine zarar veren (kabihi) den uzaklaştıran fiildir* (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 519). Kâdî, maslahatı teklif alanı ile sınırladığı için, maslahat teklifle ilişkili ve onunla sınırlıdır. Buna göre de lütuf, kulun, sorumluluk alanındaki görevlerini yerine getirmesi için Allah'ın sağladığı destektir. Nübüvvet de Allah'ın insana bu ek yardımı çerçevesinde, bu ekol tarafından ele alınmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 13/9-11). Mu'tezile ekolünün yaklaşımında, insanın sorumluluklarını yerine getirmesi için bu ilke çerçevesinde, kul ek yardımlar almaktadır. Öte yandan sorumlulukların kendileri de bizatihi insanın yararına olan şeyler olduğu da *maslahat* ilkesi çerçevesinde anlaşılabilir.

Konuya ilişkin bir başka nokta da Allah'ın kulun kötülüğüne olan bir şeyi yaratmayacağı yönündeki anlayışlarıdır. Mu'tezile'nin hem vacip kavramına ilişkin değerlendirmeleri, hem de maslahat ve lütuf ilkesi çerçevesindeki görüşleri sebebiyle, kulun Allah'a şükran hisleri içerisinde olması da Allah-insan ilişkisi bağlamında göz ardı edilmemiştir. Zira onlar vacip yaklaşımları

sebebiyle Allah'ın kulları tarafından kınanmasına imkân vermemişken, maslahat ve lütuf ile de şükran hissi duymalarını sağlamış olmaktadırlar.

Kâdî, Allah'ın kâfire ilişkin lütfunu izah sadedinde; kendisine yapılan teklifi mümin, aklını kullanarak kabul etmiş, fakat kâfir bu teklifi kabul etmeyerek kendisi için hasen olanı reddetmiş; böylece hasen, onun için gerçeğe dönüşmemiştir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Fakat bu durum yine de Allah'ın her ikisine de lütufta bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Bunlardan mümin olan kendine uzatılan yardım elini tutmuş, imanı reddeden diğeri ise buna tutunmayı kabul etmemiştir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Kâdî, maslahat sorununu; Allah'ın kullarına yaptığı öneri çerçevesinde yaklaşmış, kullun da hür iradesi ile bu teklif karşısında tutunduğu tavır ile durumunu belirlediğine kani olmuştur. Dolayısıyla konu bir yönüyle *efâli'l-ibâd* ile bağlantılı olarak çözümlenme yoluna gidilmiştir. Kâdî'nin kurgusunda, Allah nimet vermeyi diler, fakat kul edimleriyle bu nimetten yararlanıy ya da bundan yararlanmayı reddeder. Böylece de bu nimet, onun aleyhine döner ve onun için hüsün değil, kubûh olur (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512).

Kâdî, *teklif-i mâ lâ yutâkı* caiz görenlere göre, *lütuf* gereksizdir diyerek; *lütuf* teorisinin gerekçesinin *teklifi kullar lehine kolaylaştırmak olduğunu* ifade eder. Konuya ilişkin tartışmayı mücbire örneği üzerinden ifade ederse de eleştirileri aslında güç yetirilemeyen fiilli, Allah'ın vacip kılabileceğini savunan bütün ekollere dir. Eş'arî ekol de bunlardan biridir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 519,520).

Kâdî Abdulcebbâr "Allah hikmet ve adalet sahibi olduğu için kabih işlemez, dolayısıyla O'nun fiilleri kaçınılmaz olarak hasen'dir" görüşündedir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 512). Zira Mu'tezile'ye göre "Allah'a kabih nispet edilemez." Bu bağlamda onlar, Allah'a arazın nispetini olumlu görmedikleri gibi, O'na, zatına ve ulûhiyetine yakışmayan her hangi çirkin bir şeyi nispet etmeye de olumlu bakmamışlardır (Kâdî Abdulcebbâr, 2013, 2/30).

"Teklif gelmeseydi, kâfir ebedi cehenneme müstahak olmazdı" yönündeki bir eleştiriye ise o, red ve kabul iradesi gösterme hakkının insana ait olduğu yaklaşımı üzerinden cevap verir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 513). Böylece Kâdî, ortaya çıkan fiili durumun bile Allah'ın insan için daha iyi ve daha uygun olanı yarattığı değerlendirmesi ile izah eder. Cûsemî (ö. 494/1101) konu-

yu, boğulmakta olan iki kişiden birbiri yardım teklifini kabul etmiş ver kurtulmuş öteki ise kabul etmemiştir. Yardım teklifinin yardımı kabul etmeyen için de rahmet olduğu metaforu üzerinden izah etme gayretindedir ( Cuşemî, 2002, 179). Buna göre maslahatın onanması ve reddinde insan fiillerinin belirleyici olduğuna dikkat çeker.

Kâdî Abdulcebbar'ın "fiillerinde hikmet sahibi olan Allah" tasavvuruna dayalı olarak: İman edilmeyeceğini bildiği halde Allah'ın inkârıya teklifte bulunmasını da, *lütuf* çerçevesinde değerlendirir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 514). Fakat o, burada hikmetin zıttı olan *abes* kavramını da tartışmaya açarak, önce kavramı tanımlar. Buna göre *abes*; "*failinin, her hangi bir karşılığı olmaksızın bir fiilde bulunmasıdır*" (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 514). Buradan hareketle, teklifin bir amacı ve karşılığı olduğuna vurgu ile onun, *abes* olmadığı kanaatine ulaşır. Zira teklif, iman için bir imkân sağladığı gibi; inkâr için de bir imkân sağlamaktadır (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 515). Bu yaklaşımları sebebiyle onların Allah'ın fiillerinde bir illet ve amaç güttüğüne kani oldukları çıkarılabilir. Onların bu kabulleri ise Allah'ın fiillerinde maslahatı gözettiği fikrinin, izahı kolaylaştırır. Zira Allah fiillerinde bir amaç gözetiyor ise, bu Allah'a yakıştığı üzere lütuf ve ihsan ilkesi gereği olmalıdır. Dolayısıyla bu kullarının faydasına olmalıdır. Ebu'l-Kasım el-Kâbî'nin (ö. 319/931), "teklifin, kul için *ahsen* ve *enfa* olduğunu, dolayısıyla bunun *hasen* olduğu" görüşünde olduğu nakledilir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 518).

Allah'ın fiilleri konusunda irade kavramına anahtar bir rol yükleyen Mu'tezile, iradenin "*hem olacağına hem de olmayacağına eşit şekilde taalluk ettiğini*" varsayar. Bu söylem, "*iradenin; kendisine olumlu cevap verilmeyene taalluku yoktur*" anlamına gelir (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 516). İradenin taalluk ettiği fiillerin, bir paranın iki yüzü gibi zıt yapılar olduğu, "*iradenin gereği hakkında pozitif tavır takınan için ortaya çıkan fiili durumun, faili için hasen olurken, olumsuz tavır takınan için de durum şer ve kabih olur*" şeklinde bir yoruma imkân verir. Bu anlamda kâfire yapılan teklif ile mümine yapılan teklif arasında, teklif olmak açısından her hangi bir fark yoktur. Fark onların bu teklife karşılık gösterdikleri tavidir.

Mu'tezile'nin *hûsun-kûbuh* konusuna, dolayısıyla hayır-şer konusuna ilişkin geliştirdiği en önemli açıklamalardan biri de elemin (acı) şer olarak görü-

len tarafına ek olarak, hayır yönünün de olduğudur. Zira *ivaz*, bedeli ödenen bir fiil olduğu için, *ivazın* hiç değilse *şer* olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. Öte yandan “*lezzet bir bütün olarak hayır olmadığı gibi, elem de bütün olarak bir şer değildir*” anlayışı Mu'tezile'ye göre maslahat teorisi bağlamında ele alınabilir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483). Konuya ilişkin bir başka yaklaşım ise elemi, Allah fiili ve insan fiili olarak iki gruba ayırmalarıdır. Allah'ın fiili olması yönüyle her halükarda elem *hasen* olduğuna kanaat getirirler (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483-489). Şer olan tarafı ise insan fiilleri ile ilişkili olması itibarıyla. Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) ise bitkilerin hasar görmesini de zulüm çerçevesinde ele aldığı ve bunun insanların fiilleri sebebiyle vuku bulduğu sonucuna ulaştığı aktarılır. Ona göre, Allah zulümden beridir dolayısıyla bu fiiller, insan fiilidir (Hayyat, 1993, 56).

Konuya ilişkin bir başka Mu'tezilî yorum ise “Allah'ın evrende bir kurallar bütünü içerisinde yaratma faaliyetinde bulunduğu” şeklindedir. Bu yaratmanın, *hayır-şer* gibi bir değer yargısı etiket taşımadığı, bunların nötr olduğu, her bir varlığın bu kurallar bütünü içerisinde aldıkları pozisyonların, buldukları durumlar sonucunda acı ya da elem duyabilecekleri şeklindedir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 483-489).

Öte yandan Muammer'in, Allah'ın Kadir-i mutlak bir Allah anlayışından hareket ederek, muhalif söylem ile yakınlaştığını gösteren aktarımlar da yapılmıştır (Hayyat, 1993, 19,20). Fakat o, Allah'ın daha önce vaad ettiği bir şeyi; sonradan kararından dönerek, yeni bir karar almasının mümkün olmadığı, dolayısıyla Allah için kararından dönmenin muhal olduğunu ifade etmiştir (Hayyat, 1993, 20). Böylece Allah'ın adalet ilkesi gereği, vaadinden dönmesi muhal görülmüştür. Nesih ve mensuh konusunda Mu'tezile'nin emir ve yasaklarda (hükümde) neshi onaylamasına karşın, haberde neshin olamayacağı anlayışı da bununla bağlantılıdır.

Mu'tezil görüşüne göre fiillerinin faileri olmaları yönüyle Allah ve insan eşit fail kabul edilmiştir. Onlar fiilleri *Allah yönünden* ya da *insan yönünden* şeklinde bir ayrıma tabi tutmak gereği de duymuştur. Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın fiillerinin ayırt edici yönü, onların *şer* olmasının mümkün olmamasıdır. İnsan fiillerinin ise hayır ve şer olması muhtemeldir (Kâdî Abdulcebbâr, 1965, 779).



Allah'ın mefsetedi gidermek amacı güden fiillerinin şer olarak algılanması gündeme gelmiş fakat Mu'tezile bu yaklaşımı görecelilik çerçevesinde yorumlamıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 779). Bu durumda insan fesad unsurunun farkına varmamış ve olanı şer olarak yorumlamış olabilir fakat aslında o hayırdır. Zira onlara göre "aksi durumda var olandan daha kötü bir şey olabilirdi" (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 779). Buna göre Mu'tezile daha büyük bir şerrin giderilmesi için *ehven olan şerri* de hayır olarak yorumlamıştır.

Allah'ın ma'siyet konusunda kula yardım ettiği iddiası da bu bağlamda Mu'tezilî kanattan onay görmez (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 779). Prensip olarak insan fiillerinin Allah'a nispetini tenzih ilkesi gereği onaylamıyor oluşlarına karşın, kişinin taati kast edilerek, insan fiillerini Allah'a nispet eder ve durumunu izah için böyle bir ifade kullanırsa; bu durum Mu'tezilî öğretisi içerisinde onaylanır. Buna göre dua ve itaat amaçlı söylemlerde, insanın fiillerini Allah'a nispet etmesi ise onlar tarafından tolere edilmiş bir konudur (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 779).

Allah'ın şer yaratmayacağına dair aşırı vurgu, Mu'tezile'yi Allah'ın fiillerinin salah ya da aslah, olması gerektiğine ilişkin bir sonuca ulaştırmış görünüyor (Kâdî Abdulcebbar, 1965, 779). Onların kula ilişkin teklife dair kullandıkları kavramları, Allah hakkında kullanma eğilimi göstermeleri, muhalif kanadın tedirginliği ile karşılaşmış, bu da anlama/anlaşılma sorunlarına kaynaklık etmiştir.

### **1.2 Konuya İlişkin Mâtürîdî Değerlendirme**

Ebu'l-Mansur Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımına göre; *Allah fiillerinde aslah olanı değil, hikmeti gözetir* (Mâtürîdî, 2001, 128,163, 192). Çünkü Mâtürîdî, Allah'ın fiilleri konusunda bir amaç ve garazın belirlenemeyeceğine kanidir (Mâtürîdî, 2001, 164). Diğer yandan; insanlardan birine göre aslah olan bir başkasına göre fesad olabilir. Oysa hikmette fiili yapan öznenin de ondan etkilenen bireyin de hukuku korunmuştur (Mâtürîdî, 2001, 192). Buna göre, Mu'tezile'nin Allah'ın fiilleri için belirlediği sınır, kulların maslahatı iken; Mâtürîdî'nin belirlediği sınırın, hikmet olduğu söylenebilir (Alper, 2013, 17-36). Bu bağlamda Mu'tezilî düşüncenin salah-aslah ilkesi gereği "Allah'ın kulun maslahatına en uygun olanı yaratması gerekir" anlayışını, Mâtürîdî'nin hikmet kavramı üzerinden aşmaya çalıştığı söylenebilir (Çağlayan, 2015, 163).

Mâtürîdî, Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet sınırı dışına çıkmasının mümkün olmadığını ifade eder (Mâtürîdî, 2001, 128). Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezilî anlayışta *yaratma ihtiyari bir fiil değil, bir zorunluluktur* (Mâtürîdî, 2001, 164). Çünkü maslahat, her durumda varlığın yokluğa tercih edilmesini gerektirir. Zira Mu'tezile'ye göre maslahat Allah açısından kaçınılmaz ve zorunludur. Dolayısıyla varlık yokluktan aslah olduğuna göre, yaratmak bir seçenek ve tercih değil, zorunluluğa dönüşür. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirisi çarpıcı ve Kalam açısından önemlidir. Buna göre Allah yaratmayı dilememiş, yaratmak zorunda kalmış gibi bir durumla karşı karşıya kalmış olur.

Öte yandan; Mu'tezile'ye göre evrenin yaratılmasının gerekçesi "Allah kendilerine lütufta bulunacağı bir âlemi var etmesidir" (Mâtürîdî, 2001, 164). Oysa Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın fiilleri bir hikmetin gereğidir. Hikmetin manası ise *isabettir*, yani *her şeyi yerli yerine koymaktan* ibarettir. Mâtürîdî'ye göre bu, aynı zamanda *adlin* de manasıdır (Mâtürîdî, 2001, 164). O, bu ifadeleriyle Mu'tezile'nin konuya ilişkin *adl* ilkesine vurgu yaparak ve Mu'tezile'yi kast ederek; "onların anlayışına göre de hikmetin maslahat ilkesinden daha isabetli olacaktır"ı vurgular (Mâtürîdî, 2001, 164). Zira Mâtürîdî'ye göre, "hikmet hem adaleti, hem de fazileti (lütfu) içerir." Buna göre; onun kritik bir anahtar kavram olarak konu hakkında kullandığı *hikmet* kavramının, Mu'tezilî teoride ihtiyaç duyulan çözüme kaynaklık edebileceğine kanidir (Mâtürîdî, 2001, 193). Eş'arî ekolün önemli temsilcilerinden Gazzâlî ise konuya ilişkin olarak, "yaratmakta yegâne olan Allah, fiillerinde hikmet sahibi, hükmünde de adildir" anlayışını dile getirir (Gazzâlî, 2003, 33). Eş'arîler, Allah'ın tüm fiilleri hangi suretle meydana gelirse gelsin adil, hikmetli, hak, doğru, güzel ve iyidir yaklaşımında olmuşlardır (İbn Fûrek, 1987, 127-141). Görüldüğü üzere Eş'arî ve Mâtürîdî ekoller; maslahat ilkesini ihmal etmeksizin, fakat özel vurgu da yapmaksızın, hikmet ilkesi çerçevesinde anlamlandırma gayreti güderler.

Mâtürîdî, Allah'ın "*fadl*"a ilişkin fiilleri ile ilgili olarak ise zaten bir zorunluluktan bahsedilemeyeceğini, çünkü isminden anlaşıldığı gibi *failin bu fiili, lütfunun gereği olarak yaptığını* vurgular. Bu fiile ilişkin zorunluluktan bahsetmenin ise fiili fadl olmaktan çıkaracağını dile getirir. O, bu çıkışıyla; Mu'tezile'nin lütuf teorisi bağlamında, "maslahatın Allah'a vacip görülmesi

durumunda, fadl'ın anlamını yitireceğini ya da anlam kaybına uğrayacağını" ifade eder(Mâtürîdî, 2001, 193).

Tüm bunlardan sonra; Mâtürîdî'nin, "Allah hikmet gereği davranmak zorundadır" ya da "O'nun fiilleri hikmet dışında olamaz" türü söylemleri ile Allah'ın fiillerinin tahdidi konusunda Mu'tezile'den farklı bir sonuca ulaşmadığı söylenebilir (Mâtürîdî, 2001, 193). Zira Allah'ın fiilleri hikmet dışı olamaz demek bir anlamda "Allah hikmetli davranmak zorundadır" anlamı taşır. Mâtürîdî, bunu açıkça "vucûb" olarak ifade etmezken, Mu'tezile terminolojisi ise vucûbun Allah fiillerine ilişkin olarak kullanılmasında bir beis görülmez.

Mâtürîdî, "Allah ne vaktinden geç ne de önce, tam vaktinde yaratır" görüşüyle evrende hikmet ilkesinin carî olduğuna dikkat çeker (Mâtürîdî, 2001, 193). Mâtürîdî bu sonuca Allah hikmet dışında davranmaz anlayışıyla ulaşıp görünür. Zira ona göre şimdi yaptıysa, sonra olması, sonra yaptıysa şimdi yapması hikmete muhalif olur. Bu durumda; *fiilin yapıldığı an, onun olması için en uygun andır* çünkü hikmet bunu gerektirir.

Netice itibarıyla Mâtürîdî'nin konuyu hikmet ilkesi çerçevesindeki analizi ile Mu'tezile'nin maslahat doktrini pozitif bir ilişki gösterse bile; hikmet ilkesi, Tanrısal bakış açısı temelli iken, maslahat teorisi ise kulu merkeze alan bir yaklaşım gösterir. Bu yönüyle de taraflar birbirlerine mesafelidirler denilebilir.

### 1.3. Konuya İlişkin Eş'arî Değerlendirme

Gazzâlî, Allah'ın fiillerinin mahiyetine ilişkin değerlendirmesine; "Allah'ın kullarını mükellef tutmamasının, vacip değil, mümkün olduğunu iddia ediyoruz" diyerek girer (Gazzâlî, 2012, 137). O'nun bu ifadeleri, Allah'ın fiillerinde zorunluluğu değil, imkânı öne çıkardığını gösterir. Böylece, Allah fiillerine ilişkin vucûb nitelendirmesini onaylamaz. Zira Mu'tezile'nin bu teorideki temel tezi, "Allah'ın fiillerinde kulları için maslahatı gözetmesinin zorunlu olduğudur."

Mu'tezile'nin konuya ilişkin bir diğer tezi de, Allah'ın cezasının ve mükâfatının *keyfe mâ yeşâ* olmayıp, belirli bir kurala bağlandığı, dolayısıyla bazı fiillerin Allah için vacip olduğudur. Fakat bu sınırlama dışardan bir belir-

leme ile olmayıp, Allah'ın kendisine vacip kılması yoluyla. Dolayısıyla, Allah'ın mutlak irade ve kudretini itham eden bir tarafı olduğu da söylene-  
mez. Gazzâlî'ye göre Allah, ne suç işleyene ceza vermek, ne itaat edeni mükâfatlandırmak ne de aslah olan fiili yapmak zorundadır; dolayısıyla Allah'a zorunluluk nispet edilemez(Gazzâlî, 2012, 137). Bununla bağlantılı olarak Allah peygamber göndermek zorunda da değildir. Gazzâlî bu yaklaşımı ile *keyfe mâ yeşâ* Allah tasavvuruna sahip, bir Eş'arî âlim, tutumu sergiler (Gazzâlî, 2012, 137).

Gazzâlî, "aslah" görüşünün Kur'an'dan bir delili olmadığını, bunun Mu'tezile'nin sübjektif değerlendirmelerinin bir ürünü olduğunu ifade eder. Ona göre, şayet Allah, insan için [en] iyiyi yapmak zorunda olsaydı, onu yaratır ve sonra da onun cennette varlığını sürdürmesine izin verirdi (Gazzâlî, 2016, 162-164). Zira cennet dünyadan aslah'tır.

Gazzâlî'ye göre Allah'a fiilleri konusunda zorunluluk nispet edilemeyeceğini konuşmak, bir Mu'tezile eleştirisidir. Zira o bir yandan kendi ekolünün öğretisini ortaya koyarken, öte yandan "öteki" konumundaki Mu'tezile'ye de eleştiri yapar. Ona göre "Allah hiçbir şey yaratmak zorunda değildir" (Gazzâlî, 2012, 137). Zira ekolün genel yaklaşımı Allah *keyfe ma yeşâ keyfe ma yüriddir*. Dolayısıyla O'na zorunluluk nispet etmek, Gazzâlî'ye göre Allah'ın irade ve kudretine sınır çizmek olacaktır. Bununla bağlantılı olarak "Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işlerle mükellef kılması kadar, onları güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabilme hakkı da vardır" (Gazzâlî, 2012, 137). Zira Eş'arî'den yapılan nakil, onun *teklif-i mâ lâ yutâkı* onayladığı şeklindedir (Cuveynî, 1978, 102). Buna bağlı olarak, Eş'arîler "Allah iyiyi ödüllendirmek ya da kötüyü cezalandırmak zorunda da değildir." Öte yandan *teklif-i mâ lâ yutâkı* bu ekolün onaylaması, Allah'ın güç yetirileni yaratmak "zorunda olmaması" sebebiyledir. Allah'ın iradesini sınırlamamak adına onaylanan bu ilkeye karşın, bu ekolün genel kabulü; şeriâtın hiçbir bildirimini, takat getirilemeyen bir talebi içermez, şeklindedir (Cuveynî, 1978, 102,103).

"Allah'ın suç işlemekten uzak bir kuluna acı çektirmeye kâdir olması" yönündeki yaklaşımları da teosantrik bağlamdan doğan retoriklerdir. Onların kâdir olmaya yaptıkları vurgu, yine Allah'ın bir şeyin tersine mecbur olması ile bağlantılı olarak ekol içerisinde gündeme gelmiştir. Yoksa ekolün

genel anlayışı, Allah'ın fiillerinin her durumda hasen olduğudur (Cürcânî, 2015, 3/ 336). İnsanın Allah'ın bu fiillerini kendisine göre faydalı ve zararlı şekliyle değerlendirdiğini, fakat söz konusu değerlendirmelerin subjektif olduğu dile getirilmiştir (Gazzâlî, ts.a, 87). Zira onlara göre Allah'ın bütün fiilleri hasen'dir. Eş'arî ekolün Allah'a kötü fiil nispet etmemek yönündeki çabası tenzih ilkesine dayanır (Cürcânî, 2015, 3/ 336).

“Allah'ın kulların menfaatini (menâfi' ve mesâlih) gözetmesinin zorunlu olmaması” da bu bağlamda savunulmuştur. Yine aynı bağlamda kulların mükellef olarak, “Allah'a itaatlerine karşılık, O'nun kullarını mükâfatlandırmak zorunda olmamasıdır.” “Allah'ın fiillerinde rahmeti gereği davrandığı” da Eş'arî ekolün konuya ilişkin kabullerindedir. Zorunsuzluk ilkesi gereği itaat ile mükâfat ilişkisinin de zorunlu olduğunu kabul etmeyen Eş'arî ekol, itaat ve mükâfat ise ayrı fiillerdir. İki arasında bir gereklilik ilişkisi kurulamaz anlayışındadır. Çünkü Eş'arî ekole göre *sebepe ve sonuç* arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zira, Eş'arî ekol, determinist bir dünya tasavvurunu kabul etmez. Aksine, itaat edenleri “dilerse” ödüllendirir, dilerse cezalandırır. Allah insan ilişkisini efendi-köle ilişkisinden hareketle açıklamakta olan Gazzâlî, “köle görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi gerekmez” anlayışındadır (Gazzâlî, 2012, 152). Konuya ilişkin bir diğer ekol kabulü ise “Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olmamasıdır” (Gazzâlî, 2012, 137-166). Eş'arî'ye göre peygamber göndermek bir zorunluluk değil, Allah'ın ihsanıdır. Mu'tezile'de de Allah *lütuf* gereği peygamber gönderir yoksa peygamber göndermek zorunda değildir yaklaşımı ile taraflar örtüşmüşlerdir.

Tartışmaya ilişkin altı kavramın çerçevesini belirlemek suretiyle tartışmayı sürdürmeyi öneren Gazzâlî, *vacip*, *hasen*, *kabih*, *abes*, *sefeh* ve *hikmet* gibi müşterek kavramların tartışmayı çözüme kavuşturmakta anahtar rol oynayacağını dile getirir (Gazzâlî, 2012, 137). Ona göre ezeli varlık olan Allah'ın fiillerine ilişkin *vacip* ve *zorunludur* gibi ifadelerin kullanılması doğru değildir (Gazzâlî, 2012, 138). Gazzâlî'ye göre *vacip* ifadesinin Allah hakkında kullanılabilmesi için özel bir neden olmalıdır. Buna karşın Gazzâlî, metninde *vacip* kavramına alternatif bir tanım önerisinde de bulunamamış görünüyor (Gazzâlî, 2012, 138). Fakat tercihen “Allah üzerine *vaciptir*” kullanımından kaçınılması gerektiğini telkin eder (Gazzâlî, 2012, 147). Hasen ve kabih kavramı-

na ilişkin yaptığı değerlendirmelerden sonra da alternatif bir kavram önerisinde bulunmaz (Gazzâlî, 2012, 139). Fakat kavramın sübjektif bir değerlendirilmeyi sonuç vereceğine vurgu yapar (Gazzâlî, 2012, 140). Tüm bunlardan sonra Eş'arîler bir ilke olarak Allah'a çirkin fiil nispet edilemeyeceği gibi, vacip de nispet edilemez görüşündedirler denilebilir (Cürcânî, 2015, 3/ 336).

Sefih ve abes kavramına ise Gazzâlî; "*failin, fayda ve zarar beklentisi dışında kalan anlamsız fiil*" olarak tanımlanmış, abes fiil işleyene ise *sefih* dendiğini tespit etmiş, fakat *sefih* yerine *abîs* kavramının tercihen daha doğru bir kullanım olduğuna karar kılmıştır. Buna göre o, failin, eş anlamlı kabul edilen iki fiili karşısında *ism-i fail* kalıbından yana tercihte bulunmuştur (Gazzâlî, 2012, 139). Ona göre, Allah'ın fiilleri için abes denilemez.

Hikmet kavramına ilişkin değerlendirmesinde Gazzâlî, kavramın iki temel anlamına vurgu yapar (Gazzâlî, 2012, 141). Bu bağlamda Allah'ın *abes* fiilde bulunmasını imkânsız görerek, o da Allah'ın fiillerinde bir sınırlama olduğunu onaylar. Fakat son tahlil ve sonuç cümlesi olarak; "*Allah hikmetli davranmak, abes davranmamak zorundadır*" şeklinde bir beyanda bulunmaz (Gazzâlî, 2012, 162). Bu durum, onun Allah tasavvurunun bir gereği olarak değerlendirilebilecek bir konudur.

Gazzâlî konu ile bağlantılı *teklif-i mala yutâkı* ise onaylamaktadır. Ona göre *teklif*, âmir konumunda olanın astına verdiği buyruktur. Eşit durumda olanların ilişkisi *iltimas*, astın üstten talebinin ise *dua* ve *temenni* olduğu yönündedir (Gazzâlî, 2012, 149). Teklifin dinî durumuna ilişkin olarak Gazzâlî'nin, inanmayanların teklife muhatap olmalarını onaylamasına karşın, onların negatif tavır takınmalarının alanda oluşturduğu sorunlara çözüm önerdiği söylenemez (Gazzâlî, 2012, 152). Bu durumda kendisine inanmak teklif edildiği halde inanma başarısı göstermeyenin, güç yetiremediği bir fiil ile muhatap olduğu açıktır. Sözü edilen durumda olan birey, fiili olarak mâ lâ yutâk ile muhatap olduğuna göre, ahiretteki durumu nedir(?) sorusuna Eş'arîler tenzihçi bir Allah tasavvurunun gereği olarak, "Allah dilediğini yapan" olduğu için, sonuç onun dilediği gibi olacaktır demiş olsalar bile, bunun bir teolojik cevap olmadığı söylenebilir. Buna göre Eş'arî teolojide bu soru cevapsız görünüyor. Öte yandan kendi ekol sistematüğinde buna zaten gerek yoktur zira Eş'arî ekole göre *teklif-i mâ lâ yutâk* caizdir.

Gazzâlî; dilediğini yaratan Allah tasavvuru sebebi ile onun masum birine ceza ve elem vermeye kâdir olduğunu dile getirirken, mükâfat vermesinin ise zorunlu olmadığına kanidir (Gazzâlî, 2012, 152). Mükellef olmamalarına rağmen, hayvanların elem çekmelerini de bu bağlamda ele almıştır (Gazzâlî, 2012, 152). Çocukların eleme muhatap olmaları da Mu'tezile tarafından ele alınmış, elemın karşılığı verileceği için ivaz<sup>2</sup> bağlamında ele alınmıştır (Bayram, 2020,209-250).

Fussilet suresi 41. Ayette geçen '*Senin Rabb'in kullarına asla zulmetmez*' ayetini; Gazzâlî, evren ve içindekiler Allah'ın mülküdür. Kişinin kendi mülkünde her türlü tasarruf yetkisi olduğu için, mülk sahibinin hiçbir yetkisinin, zulüm olarak görülemeyeceğine kıyasla yorumlamıştır (Gazzâlî, 2012, 153). Buna göre; kişi ancak bir başkasının mülkünde zulüm yapabilir. Allah açısından ise, bir başkasının mülkü söz konusu olmadığı için, zulüm yaptığı varsayılmaz (Gazzâlî, 2012, 153). Gazzâlî'nin bu çözüm biçiminde; kulların çektiği elemeler, yoruma tabi tutulmamış, kendi sistem bütünlüğü içerisinde bunların zulüm olup olmadığı değerlendirilmiştir (Gazzâlî, 2012, 153).

Gazzâlî, Allah için hiçbir zorunluluğu öngörmediği gibi, onun *aslah* olanı yaratmak zorunda olduğu şeklinde bir varsayımı da kendi sistemi içinde onaylamaz. Onun bu tutumunda da yine Allah'ın *keyfe mâ yeşâ* anlayışı belirleyicidir. O, "Allah maslahata uygun olanı yaratmak zorundadır" yaklaşımını, Allah'ın sıfat ve fiillerinde bir kısıtlama imkân vereceği varsayımı ile onaylamaz görünüyor (Gazzâlî, 2012, 153). Bu yaklaşımın nedenini Eş'arî ekolünün

<sup>2</sup> İvaz, ta'zim içermeyen ve zarar karşılığında hak edilmiş bir faydadır. İvazın fayda olması, kendisini cezadan ayırır. Hak edilme şartı, tafaddul (karşılıksız iyilik) olma ihtimalini ortadan kaldırır. Tâzim ve tebcilin (onurlandırma) yer almaması ivazın, sevaptan farklı olduğunu gösterir. Buna göre hastalık, elem, musibet vb. Allah'ın bir fiilidir. Bedelini verecek olan da Allah'tır. Mükellefin kendi eylemiyle hak edeceği mükâfat ve ceza ise Allah'ın insandan bağımsız eylemi değildir. Burada mükellef kendi özgür iradesiyle hak edeceği karşılığın şeklini belirleyendir. Bu yönüyle ivaz, alış-verişteki bedele benzer iken; mükâfat ve ceza hak etmenin sonucu olan karşılıktır. İvaz, acının bedeli olduğundan tafaddul (karşılıksız iyilik) değildir; dolayısıyla bağımlı ve koşullu faydalandırmadır. Bu nedenle Allah, yaratılışla birlikte kimseye mükâfat veya ceza vermediği halde acı/elem verebilir. Bu bedeli ödenmiş acı kapsamına girer. (Maraz, 2018, 101-138). Maraz tanımı Kâdî Abdulcebbar'a dayandırır.

Allah tasavvurudur. Buna bağılı olarak Gazzâlî, Allah'ın müminleri cezalandırması, inkârcıları bir bütün olarak affetmesinde de bir çelişki görmez. Zira onun Allah tasavvuru; *dilediğini yapan bir Allah'dır* (Gazzâlî, 2012, 154). Dolayısıyla hiçbir kural ve kaideye de bağılılık göstermesi beklenmez.

Öte yandan *teklif ve mükâfat/ceza olgularını birbirinin sebep ve sonucu olarak görmeyen Gazzâlî açısından, teklif ayrı bir fiildir, ceza ve mükâfat ise daha ayrı bir fiildir* (Gazzâlî, 2012, 154). Bu yüzden birbiri ile ilişkilendirilemez. Kaldı ki Gazzâlî; teklifin, kulun görevi olduğunu, görevini yerine getirene bir mükâfatın gerekmediğini aynı bağlamda dile getirir (Gazzâlî, 2012, 155). Dolayısıyla itaat edeni cennete, inkâr edeni cehenneme koymayı gerektiren bir sebep de kalmamış olmaktadır. Geriye kalan seçenek ise Allah'ın iradesinin belirleyici olduğudur ki Gazzâlî de bunu söyler.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra üç kardeş alegorisindeki sunum, ne inkâr eden kardeşin affı şekliyle ne de küçük kardeşin derecesinin yükseltilmesi şeklinde bir sonucu doğurmuş görünmez. Hiç değilse anlatıda böyle bir ima ya da kayda rastlanılamaz. Aksi olsa; inanmadığı için cehenneme giden kardeşin affedilmesi, ya da çocukken ölen kardeşin derecesinin yükseltilmesi beklenebilirdi. Eş'arî teoriye göre teolojik olarak bu bir ihtimaldir.

Buna göre söz konusu anlatı, Mu'tezilî, öğretinin doğru olmadığı yönünde bir kanaate kaynaklık etse de Eş'arî öğretinin de bu anlatı çerçevesinde doğrulandığından bahsedilemez. Bu değerlendirme, konunun tarafı olan diğer ekollere ilişkin olarak da geçerlidir. Dolayısıyla İslam kelim geleneğinde ihve-i selâse alegorisinin, teolojik bir soruna işaret ediyor olduğu kesindir. Fakat ister kurgu isterse bir yaşam kesitinden alıntılanmış olsun söz konusu diyalogun taraflarından biri olarak kabul edilen İmam Eş'arî'nin teolojik kurgusu içerisinde bu sorunun çözüme kavuşturulduğu şüphelidir. Onların önerdiği çözüm mutlak irade sahibi olan Allah, "öyle dilemiş olduğu için sonuç böyle olmuştur" şeklinde formüle edilebilir. Neden olarak öne sürülen *ilahi iradeyi* irdeleme imkânımız olmadığı için bu çözüme ilişkin bir eleştiri sunmak ise bizce olası değildir. Bu ekolün dinamik çözüm anlayışı sebebiyle sözü edilen çözüm, anlatılan olgu için geçerlidir ve mutlak cevabı temsil etmez. Yarın ilahi irade farklı tecelli eder ve durum değişebilir. Zira neden olarak sunulan irade sabit değil değişkendir. Teoloji yapmayı zorlaştıran bu ze-



minde “her iddia doğru ve her iddia yanlış olabilir” potansiyelini eş zamanlı olarak içerisinde barındırır.

#### 1.4. Konuya İlişkin Yeni İlm-i Kelam (İzmirli'nin) Değerlendirmesi

İsmail Hakkı İzmirli, “ister aslah olsun isterse olmasın, Allah'ın hikmeti gereği bir şeyi yaratması caizdir” der. Bu ifadesi baz alınarak denilebilir ki; İzmirli'ye göre “O'nun ille de aslah olanı yaratmak gibi bir zorunluluğu yoktur” (İzmirli, 1981, 325). İzmirli, Mu'tezile'nin konuya ilişkin olarak vurguladığı *vucûb alellah'*ın da olamayacağını ifade ederek, Allah'a zorunluluk atfetmenin, onun irade ve kudretine bir sınırlama getirdiğini söyler (Sönmez, 2004,141-156). Bu iddianın, Allah'ın mülkünde *keyfe mâ yeşâ* olduğu olgusuna muhalefet ettiğini savunur. Böyle bir zorunluluk algısının, Allah'ın *fazl ve keremi* vurgusunu da ortadan kaldırıp, O'nun fiillerinin bir zorunluluk etrafında ele alınması gereğini ortaya çıkaracağını söyler (İzmirli, 1981, 325). Bu durumun da kullarının O'na karşı *medyunu şükran* hislerini ortadan kaldıracığı, tespitini yapar (İzmirli, 1981, 325). Bu varsayımına göre de İzmirli'ye göre dua fiili anlamsız olacaktır.

İzmirli, savunulanan aksine var olan durumun, bir zorunluluk gereği olmayıp, bir ihtiyar ve tercihin gereği olduğu anlayışındadır. Allah, fiillerinde *aslah* ve *enfa* olanı gözetmek zorunda olsa, bunun terki mümkün olmazdı der. Bu durumun ise Allah'ı *aciz* ve *muztar* kılacağını, ifade eder (İzmirli, 1981, 325,326).

Allah'ın birçok ayette “*la yuhlifu vaadehu*” dediği halde, hiçbir yerde *la yuhlifu vaidehu* demediğini söyler (İzmirli, 1981, 328). İzmirli bu düşüncesi ile lütuf teorisine imkân açan bir yaklaşım içerisinde olur (İzmirli, 1981, 328). Buna göre “herkesin pozitif anlamda hak ettiği bütün mükâfatın Allah tarafından garanti edildiğini, fakat durumu kötü olanların yani ma'siyet sahiplerinin, durumunun iyileştirilmeyeceği ifade edilmemiştir” anlamında bir yorum yapar.

Öte yandan, *la yuhlifu va'dehu* ifadesinin bir söz verme olduğunu, bu ifadeye göre Allah'ın vaadini yerine getirmesinin vucûb ifade ettiğini ise görmezden gelmiş görünür. Ayrıca *la yuhlifu vaidehu* dememesini ise, O'nun kullarından dilediğini affetmesine kaynak olarak kullanır ki İzmirli'nin kendi tesbiti ile Allah'ın belirli kurallar çerçevesinde davrandığını aslında kabul

etmiş görünür. Muhalefet edilmesine rağmen Mu'tezile'nin söylediği de Allah'ın kendi sınırlarını kendisinin belirlediğinden öteye bir anlam taşımaz. Kulun bunu tespiti Allah'ı buna mecbur etmez. Sanıyorum gelenekte anlaşılma zorluğu yaşanan noktalardan biri budur. Onlar muhtemelen böyle bir tespiti, Allah'a karşı bir haddi aşmak olarak görmüşlerdir. Söyleme karşı şiddetli tepkiler de bu yüzdendir.

Kendi sistemi içinde İzmirli; dalâletin de Allah tarafından yaratıldığını savunur. Buna mukabil, dilediği kulu için hidayeti yaratması da caizdir (İzmirli, 1981, 325,326). Allah'ın *yeğâne fail-i hakiki* olduğunu da bu bağlamda dile getirir. Evrendeki şerrin de insanın *su-i ihtiyarı* ve *cüz'i iradesi* çerçevesinde bir yorumla; kötü fiillerin Allah'a nispet edilme ihtimalini ortadan kaldırma çabası güder (İzmirli, 1981, 326). Evrendeki yaratılışta asl olanın *nimet* olduğu, *azabın* ise *li gayrihi* olduğunu dile getiren İzmirli, "mülkünde dilediği tasarrufta bulunan Allah tasavvuru" sebebiyle; O, dilediği kuluna *nimet* verir; dilediğine de *ikab*, der (İzmirli, 1981, 325,326). Bu yorumunda her hangi bir sınıra vurgu yapmaz (İzmirli, 1981, 325,326). Dolayısıyla bütün anlamlarıyla "*dilediğine*" kavramı mutlak bir sınırsızlığı ifade eder. Bu yorumlarının sonunda her şeye rağmen, Allah'ın rahmetinin gazabından daha önde olmasını gerekçe göstererek; bir sınır koyma gereği duyar (İzmirli, 1981, 327).

İzmirli'nin bu ifadelerini; dilin sınırları içerisinde söylem geliştirme zorluğu olduğunu varsayıyoruz. Aksi durumda onun; Allah'a ilişkin olarak, rahmet ve gazabının sınırlı olduğuna inandığı ve bunların mücadele halinde olup birinin ötekine mağlup olduğunu iddia ettiği varsayımında bulunabilir-dik. Öte yandan bu değerlendirmenin bizatihi Allah'a ilişkin bir sınırlama olduğu ise açıktır. İrade ve kudretini sınırlamaktan kaçınmasına karşın, onun rahmetini ve gazabını sınırlamakta bir beis görmediği görülebilir.

Sonuç olarak Allah'ın zâtı ve fiillerine ilişkin konuşmanın doğurduğu kavramsal sorunlar, kelamcılarının bu konudaki iddia ve ifadelerinin de sınırını belirlemiştir. Temelde tenzih çabasının ürünü olan bu söylemlerin, farklı ekollerin vahye yaklaşım biçim ve metotlarından bağımsız ele alınması düşünülemez. Tüm bu varsayım yüzlerce yıllık süre gelen çekişmesi, bir çözüm çabası olarak değerli olsa da olgusal bir hakikat olarak; ekollerin sorunun çözümünde uzlaşma içinde oldukları ise söylenemez.

## Değerlendirme

Mu'tezile "Allah'ın fiillerinin bir standardı olduğunu, bunun Allah'ın kendine vacip kılması" şeklinde dile getirmiştir. Bu anlayışla bağlantılı olarak onlar Allah'ın fiillerinde keyfî davranmadığını varsaymışlardır. İnsanın sorumluluğu çerçevesinde sınırlandırıldığı gibi Allah'a da va'd ve va'id bağlamında bazı kıstaslar getirdiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Allah-kul ilişkisinin belirli kurallarının olması gerektiğine vurgu yapmak istemişlerdir. Zira *keyfe mâ yeşâ* bir Allah tasavvurunun, insanın kaygularını tetikleyeceğini, dolayısıyla söz konusu kaygının gereği olarak insanın kendini güvende hissetmeyeceğini varsaymışlardır. Muhalif (Matürîdî ve Eş'arî) kanat ise; Allah'ın, fiillerinde zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda O'nun ulûhiyeti ile uyumlu olamayacağı anlayışıyla, bu fikrin onaylanamayacağını iddia etmişlerdir.

Sözü edilen yaklaşım farkları tarafların "vacip" kavramına yükledikleri anlamın gereği olduğu da düşünülebilir. Buna göre Mu'tezile'de vacip; *terki kınanmayı gerektiren fiildir*. Allah için vacibi onaylamayan muhaliflere göre ise vacip, *terki cezayı gerektiren fiildir*. Mu'tezile; buradan "kendine yakışanı yapmak insandan bile beklenirken, Allah'tan evleviyetle beklenir" sonucuna ulaşmış görünüyor. Muhalifler ise vacibin; ihmali durumunda Allah'a ceza verilmesinin imkânı konusunda sorun yaşamıştır.

Mu'tezile'nin insana fiilleri konusunda tanıdığı özgürlüğün, onu evrende Allah ile birlikte ikinci bir yaratıcı konumuna getirdiği, muhaliflerince varsayılmıştır. Dolayısıyla onların, yaratmada O'nun yegâne oluşunu sınırladıklarının farkındadırlar. Bu bağlamda Nesefî, Mu'tezile'nin "adalet prensibi gereği, Allah'ın tevhidini, tevhid ilkesi gereği de adaletini tartışmaya açtıkları" yönünde eleştirir (Yazıcıoğlu, 1988,39). Bu eleştiriye karşı Mu'tezile ise insanın ahirette hesap vereceğini, şayet insana bir fiil alanı bırakılmazsa sorumluluğunun, izahının mümkün olmadığını söyler. Bu yüzden sınırların çizilmesi konusunda bazı sorunlar olsa da onların bu endişelerini Müslüman dindarlığı sınırları içerisinde yersiz görmek mümkün değildir. Çözüm biçimleri sorunlu olsa bile, onların endişelerinin haklı olduğu söylenebilir. Onların insana, fiillerinin faili olmak şekliyle verdikleri geniş hareket alanı, yine İslam kelimeleri içerisinde kritik edilerek; *halk-kesp* aralığında çözüm yoluna

gidilmiştir. Öte yandan, teklifi anlamsız kılacak olan, söylemler de muhalifler tarafından dile getirilmiştir. Bu öğretiyeye göre; "Allah itaat eden kula mükâfat vermek zorunda olmadığı gibi; isyan eden kulunu da isterse af eder" şekliyle literatüre yansımıştır. Buna ek olarak *teklif-i mâ lâ yutâkı* mümkün gören bir anlayışın da, bu dinî yaklaşım tarafından Müslüman dindarlığına entegre edildiği söylenebilir (Gazzâlî, 2012, 152). Muhalif kanadın bu kanaatine sebep, onların Allah tasavvurları olduğu söylenebilir. *Keyfe mâ yeşâ* olan Allah tasavvurunda: Dilediğini bağışlayan dilediğini cennete, dilediğini cehenneme koyan bir Allah algısı, iyi eylemlerde bulunanlar açısından bir motivasyon kaybı ortaya çıkaracaktır. Zira iyi olmak için bir gerekçe yoktur. Çünkü her durumda sonucu kendisi değil, Allah belirleyecektir. Öte yandan kötülük yapanların ise "Allah'ın rahmetine güvenerek" bir yandan kötülüklerini hız kesmeden sürdürmeleri, öte yandan da cennete ilişkin hayal kurmalarının önüne geçilemeyecektir Çelişik, fakat iç içe olan söz konusu beklentilerin oluşturduğu bir denklemin dinin ruhu ile örtüşmediğinin farkına varılarak, alanda söz söyleme gereği duyulmuştur.

Mu'tezile, gerçekleştirilen bilinçli her davranışın, dünya ve ahiret sorumluluğunun tamamen insana ait olduğuna vurgu yapmış ve insanın sorumluluğunu; akıl, hür irade ve kendisine bahşedilen potansiyel güce (kudret, istitaat), bağlamıştır. Onların, dinî anlayışlarına göre, insan fiillerinin iyi ya da kötülüğünün insana ait olduğu düşünülmüştür. Teoriye göre Allah hakem ve yargıç konumundadır. O, karşısına gelen tablonun gereğini yapar. Oysa muhalif kanat; Allah'ı *fail-i hakiki* olarak kabul ettiğinden dolayı, insanın elde edilen sonuçta etkisi ya yoktur ya da oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla, insanın herhangi bir hak etmişliğinden bahsedilemez. Bu algı, Allah dilediğini ödüllendirir dilediğini ise cezalandırır sonucuna ulaştırır. Onların kendi sistemleri açısından da bu yaklaşım tutarlı görünüyor. Madem Allah dilediğini cennete, dilediğini ise cehenneme koyuyor ve bunda insanın değiştirebileceği bir kriter yok ise insanın iyi olmak ya da iyi kalmak için bir gerekçesi de yoktur. Bu durum, söz konusu algının doğurduğu bir diğer sorun alanıdır. İyiliği motive etmeyen, fakat kötüyü ümitvar eden yaklaşımın, teolojik sorunlara ek olarak ahlaki ve hukuki olarak da sorunlara da kaynaklık edeceği varsayılabilir.

Muhalif yaklaşımlar Allah'ın iktidarının görkemini ortaya çıkarmayı başarmış olsa bile, bu anlayışın insanın evrendeki sorumluluğunu temellendirmek konusunda aynı başarıyı gösterdiklerini söylemek güçtür. Oysa Mu'tezilî anlayışta insanın olumlu ya da olumsuz hak etmişliğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla, hak edene hakkını vermek ilahi adaletin gereği görülerek, onlar tarafından bir söylem geliştirilmiştir. Bu sonuç ise Mu'tezilî söylem açısından da yönetsel bir tutarlılıktır.

Mu'tezilî teoriye göre, Allah'ın şerri yaratması, onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi, kullarına *zulmetmek* anlamına gelecektir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zulüm yapması hiçbir surette tasavvur edilemez (Hayyat, 2018, 78,81). Görüldüğü üzere onların söylemi; her hangi bir ilkeye bağlı olmayan, adalet gibi bir derdi olmayan, dilediğini yapan bir Allah tasavvuruna karşı bir duruştur. "*Her şeyi ölçüye göre yarattık*" diyen Allah'ın, hesapta bir terazi öngörmemesinin mümkün olmadığını, O'nun ilkeli oluşu çerçevesinde yorumlayarak, her şeye rağmen iyilik yapmaya çabalayanlara, emeklerinin asla boşa gitmeyeceğini vaad eder. Zira Allah'ın adaletinin şaşmayacağı, "*zerre kadar iyilik yapan hakkını alacağı, zerre kadar kötülük yapan da cezasını göreceği*" hatırlatılır (Hayyat, 2018, 88). Bu söylem, iyilik yapanları motive eden, kötülük yapanlara da sonucu hesap ederek yapmakta olduklarından vazgeçmeyi telkin eden bir anlayıştır. Böylece Mu'tezile, Allah'ın cezasında zalim olmadığını fakat mükâfatında da adil olduğunu göstermek ister (Yazıcıoğlu, 1988,38).

Allah'ın vahiy gönderdiğine inanan birinden, O'nun bu vahiyle insana bir sınırlama getirdiği gibi, kendini de sınırladığını da görmesi beklenir. "*Salih kullarımı cennetle müjdele*" diyen bir Allah, *salih* niteliği taşıyan kullarına cenneti söz vermiştir. Yerine getirmez ise sözünden dönmüş ve vaadinde bulunmamış olacaktır. Mu'tezile sistemi içinde Allah için böyle düşünmeye imkân yoktur. Çünkü Allah, kendisine ilişkin olarak "*o, vaadinden dönmez*" (Rum, 30/6) diyor. Buna karşı; "*O dilediğini yapandır*" (Burûc, 85/ 16,17) yaklaşımı gösteren biri, ilk ayetteki manayı göz ardı ederek, "*Allah vaadimden dönmem dese de döner*", iddiasındadır.

Mu'tezile'nin salah-aslah anlayışı; "ilahî adalet, kulların yararının gözetilmesini, maslahat ise O'nun fiillerinin bütünüyle hasen olmasını gerektirir"

anlayışına indirgenebilir. Öte yandan, Allah hakîmdir. Hakîm, *abes iş yapmayan, hikmetli iş yapan ve fiilleri eksiksiz olandır*. Bu yüzden ondan gelişigüzel bir eylemde bulunması da beklenmez. O halde *Allah'ın bir maksada yönelmesi, iyi olanı istemesi ve hayrı dilemesi icap eder*.

*Allah mutlak kemal sahibi olduğu için, bu iyiliği ve hayrı kendi zatı için değil, kullarının yararı için diler*. Bu kurgunun, eksik olan ayağı, Allah bunu dilediği halde, evrende halâ eksiklik ve kötülüğün olduğudur. O halde, Allah dilediğini *yap(a)mayan* mıdır(?) yoksa teori ve kurgu mu sorunludur(?) şeklinde bir sorun gündeme gelir. Mu'tezile bu anlamda insan fiillerini işaret ederek, Allah'ın ahiret hesabı için onları muhayyer bıraktığını varsayar. *Allah'ın dilemesinin bir gereği olarak, onlara vakit verildiğini, yöntemi gereği onaylamıştır*. Bunu; kendilerine "*söz verilen vakit ne zamandır*" diyenlere, verilen vakit gibi düşünmekte bir beis yoktur.

Öte yandan Allah'ın kulu için [en] iyiyi yaratması zorunluluğuna ilişkin eleştiriler Mu'tezilî kanattan çözüm çabalarını sonuç vermiş ve cehennem varlığı, şeytanın varlığı, teklif,... vb. gibi konular sistem içerisinde cevaplanmaya çalışılmıştır (Kâdî Abdulcebbar, 1962, 14/34 ). Bazı Mu'tezilî düşünürler eleştirilerle düşüncelerini yontarak şekillendirmiş ve zaman içinde bazı iddialarını geri çekmiş ya da gelenekte ifade edildiği biçimiyle; bu görüşleri sebebiyle Allah'a tövbe etmişlerdir (Hayyat, 2018, 66-81). Bu bağlamda İbn Hazm (ö. 456/1064) kendi dönemindeki Mu'tezile'nin aslah görüşünden geri adım attığını, Bısr b. el-Mu'temir'in lütuf görüşünden vazgeçerek tövbe ettiğini, aslah görüşüne yöneldiğini ifade eder (İbn Hazm, 2017, 2/674).

Mu'tezile içinde aslah mı salah mı tartışması olmuş iki görüş de kendine temsilci ve takipçi bulmuşlardır. Fakat bu tartışmanın İslam kültür geleneği içindeki yegâne temsilcisi Mu'tezile değildir. Muhlifler arasından da bu görüşün daha marjinal kanadını savunanlar çıkmıştır. Eş'arî öğretinin bir temsilcisi olan Gazzâlî'de karşılaştığımız "*leyse fil imkân ebda' mima kân*" (Gazzâlî, ts.b, 4/258 ), salah-aslah anlayışı çerçevesinde, *Allah evrende muhtemel olanın en mükemmelini yaratmıştır ve daha mükemmeli olamaz* anlamı taşır. Mu'tezile'nin konuya ilişkin anlayışı; [en] iyisini yaratması, Allah'ın ulûhiyet ve rububiyetinin zorunlu gereğidir. Zira daha düşük kalitede olanı yaratması onun şanına yakışmaz. Çünkü onlara göre Allah mükemeldir ve mü-

kemmel olandan ise nakıs fiil beklenemez şeklindedir. Gazzâlî, Allah'ın fiili olarak evren hakkında konuşmuşken, Mu'tezile, fiilin bu kalitede olmasının fail ile olan ilişkisi hakkında konuşmuştur. Bir diğer fark ise Gazzâlî'nin değerlendirmesi var olanı tasvirdir ve o, Allah'a böyle yapmak zorundadır gibi bir kıstas koymaktan kaçınırken ortaya çıkan resim olabilmesi muhtemel olanların [en] iyisi olduğu şeklinde bir değerlendirmeyi sonuç vermiştir. Öte yandan Mu'tezile'nin söylemi ise Gazzâlî'nin yorumladığı bu resmi gerekçelendirerek, gelecekte de bu kalitenin korunacağını, garanti eder. Zira Mu'tezile'ye göre en mükemmelini yapmak ulûhiyetinin gereğidir. Dolayısıyla, bu kalite kaçınılmazdır şeklinde okunabilir.

Mu'tezile salah-aslah ilkesi gereği, Allah'ın zulme gücünün yetip yetmediğini de tartışmış görünür. Onlar Allah'ın kudretini itham ettikleri yönüyle eleştirilmiş olsalar da Mu'tezile'nin yaklaşımı kudret ya da irade sıfatı çerçevesinde olmayıp, adalet ve ahlak çerçevesindedir. Yanlış terazi ile doğru tartmanın imkânı olmadığı gibi, bu eleştiri de Mu'tezile açısından yersiz ve anlamsız karşılanmıştır (Hayyat, 2018, 78). Zira onlar *Allah adil-i mutlak olduğu için zulüm, O'nun fiilleri açısından imkânsızdır* demek istemişlerdir. Çünkü *mutlak adaletten bahsedildiği bir ortamda zulüm imkânsız ya da muhal olacaktır*. Nazzâm, zulüm ve yalan kavramının ancak sonlular dünyasına ait olduğunu, bunun sonsuzlar evreni için düşünülemeyeceğini ifade etmiştir. Zira ona göre; Allah zulüm ve yalana güç yetirebilir diyen biri, Allah'ı sonlu olmakla itham etmiştir (Hayyat, 2018, 89). Dolayısıyla Nazzâm, Allah zulme ve yalana kadirdir diyerek Allah'ı yücelttiğini sananların, Allah'ı sınırlı olmakla nitelediğini de ifade etmektedir.

Muhalif kanat, *Allah zulme güç yetiremez* ifadesini Allah'ın kudretine ilişkin bir itham olarak görürken, Mu'tezile ise *Allah'ın zulme güç yetirdiği iddiasında olanların Allah'ın sonsuz ve sınırsız olduğu anlayışını zedeledikleri ve onu sınırlı olmakla itham ettikleri* eleştirisi yaparlar (Hayyat, 2018, 89).

Öte yandan Mu'tezile, iyi-kötü ayrımı yapmaksızın *bütün fiilleri Allah'a nispet edenlerin onu şerrin öznesi ve faili ilan ettiklerini, dolayısıyla onu tenzihte ihtimam göstermediklerini* söylerler. Çünkü Allah'ın zulme gücü yeter, zulmü yaratır diyenlerin, onu zalim sıfatıyla da itham ettiklerine ise kuşku yoktur. Zira Mu'tezile'ye göre, *"fiiller, sıfatların gereğidir, bir varlıkta bir sıfat yoksa o sıfata ilişkin fiil de ondan husule gelemmez. "Bu bağlamda Hüseyin el- Hayyat (ö.*

300/913), “*vaad ettiğini yapmamak zulümdür, bunun da Allah'ın sıfatları arasında olması caiz değildir*” diyerek ekolün *sıfat-fiil* ilişkisine yaklaşımını ortaya koyar (Hayyat, 2018, 88).

Ama o *dilediğini yapandır*, ayetinden; “*O, Allah ki; kural tanımayan, kendi koyduğu kurallara riayet etmeyendir*” şeklinde bir anlam çıkarımlar açısından bu algı sorun olarak görülmemiştir. Zira onlara göre zulüm de adalet kadar onun dünyasındaki hakikatlerdendir. Bu söylemin sahipleri Allah dilerse zulüm de yapar demek istemiş, daha garip olanı ise bunu da bir dindarlık olarak savunabilmişlerdir. Buna göre O “*isterse*” zulüm yapar; fakat ona ilişkin zulüm yapar demek, ahlaki bir sorun ve Allah'a ilişkin “*hayâsızca*” bir ifade olarak görülmüştür. Peki, yapılan fiil nedir? Sonuçta ise, yapmanın Allah için caiz olduğu, fakat ifade etmenin insan için caiz olmadığı bir garip dindarlık modeli inşa edilmiştir.

Tartışmada muhalifler, Allah'ın ahlakılığı tartışmasını keyfe mâ yeşâ anlayışına feda etmiş, tenzih tasavvurlarına bu anlayışlarıyla ahlak ve adalet ilkesini dâhil etmemiş görünüyorlar.

Hayyat, Nazzâm'ın *Allah için vacip, Allah buna güç yetiremez* gibi ifadelerin Allah için yakışsız olduğunu ifade ettiğini, manaya ise kendisinin katıldığını dile getirir (Hayyat, 2018, 78, 81, 82).

Mu'tezile, Allah'a ilişkin kullanılacak dilin, pespayelikten uzak bir tenzih dili olması gerektiğini fırsat buldukça dile getirmiştir. Dolayısıyla onların bu kaygıları taşımadıkları iddia edilemez.

### **Sonuç**

Kelam ekolleri teolojik kurgularının bir gereği olarak Allah'ın fiillerine ilişkin söylem geliştirirken, farklı yaklaşımlar sergilemiş, bu yaklaşımlarının bir gereği olarak da farklı sonuç cümlelerine ulaşmışlardır. Onların kelamî hassasiyetleri bir yana bırakılarak sonuç cümleleri üzerinden yapılan analizler ihtilaf edebiyatının konusudur.

Ekollerin teolojik sorunları azaltmak yönündeki bu çabaları, tenzih ilkesi temelinde muhalif mezheplerin eleştirilerine konu edilmiş eleştirilen ekolün eksik bıraktığı varsayılan alan eleştiren ekollerin kendi teolojik kurgularının



doğurduğu kavramsal ve kurgusal önerileri ile alanın sorunlarını azaltmak amaçlıdır.

Mu'tezile, kendi teolojik kurgusu gereği teklif ilkesi sebebiyle kulların bazı sorumlulukları olduğunu farkına vararak, bu sorumluluk alanında teklifin sahibi olan Allah'ın kulları ile bir anlaşma yaptığını onaylamıştır. Zira itaat edenin mükâfatlandırılacağı, isyan edenin ise cezalandırılacağı varsayıldığı için Allah'ın gereğini yapması beklenmiştir. Onların bu teolojik kurgusu bir sonuç cümlesi olarak *vucûb alallah* şeklinde bir söylemi gerektirmiştir. Buna karşı, Mu'tezile dışındaki diğer ekoller ise fail-i muhtar olan Allah'a ilişkin vacip ifadesini etik açıdan antipatik bulmuş ve eleştirmişlerdir. Mâtürîdî, kendi teolojik kurgusunda sorunu "hikmet" ilkesi çerçevesinde çözmeyi önerirken, Eş'arî ekol, Allah'ın "mutlak manada fiillerinde kullara karşı sorumsuz olduğu" yaklaşımı ile buradaki sorun alanını görmek istememiştir. Onlar sorunu görmek ve çözmek yerine, Allah'ı bu sonun bağlamında tenzih etmeyi tercih etmişlerdir.

Öte yandan ahlaki olarak Allah'ın kullarına karşı bir davranış standardı var mıdır, varsa nedir(?) sorun alanına ilişkin Mu'tezile Allah, "iyi- en iyi" aralığında ekol içi ayrışmaları sonuç veren bir söylem geliştirirken, bütün ekollerin üzerinde uzlaştıkları argüman Allah'ın fiillerine kötü ve çirkinin nispet edilemeyeceğidir. Mu'tezile "Allah'ın .... yapması gerekir" şeklindeki bir ifadeyi teolojik sınırlar içinde görmüşken, diğer kelam ekolleri Allah söz konusu olduğunda böyle bir ifade kullanmaktan teolojik ve ahlaki olarak kaçınma tavrı göstermişlerdir.

### Kaynakça

- Akın, M. (2016). Mu 'Tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması. *Electronic Turkish Studies*, 11(7), 31-42.
- Alper, H. (2013). Maturidî'nin Mutezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır? *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 17-36.
- Aytepe, M. (2019). Mu'tezile'nin Aslah Teorisi Ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5(1), 85-104.
- Bağdâdî, A. (1981). *Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Bayram, İ. (2020). Mu'tezile'de Çocukların Dinî Konumu. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 209-250.
- Brunschving, R. (2002). Mutezile ve Aslah ( H. Arslan, Çev.). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(4), 235-249.
- Cürcânî, S. Ş. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*. (Ö. Türker, Çev.). (3 Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cuşemî, E. S. M. b. M. (2002). *Tahkiku'l-ûkûl Tashihi'l-Usul thk. Abdus'selam Abbas el-Vecih*. Sen'a: Daru'l- Kutubu'l- Vataniye.
- Cuveynî, E.M. (1978). *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*. (thk. Abdülazim ed-Dib). Devha: Câmîatu Katar.
- Çağlayan, H. (2017). Hüsün ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış. İçinde A. Erol (Ed.), *İslâmî İlimlerde Maslahat* (ss. 67-104). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Çağlayan, H. (2015). *Etik Açından Mâturîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (2012). *El-İktisad fi'l İtikad*. (O. Demir, Çev.) İstanbul: Klasik yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (y.y.a). *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul* (thk. Ahmed Zeki Hammad). Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha.
- Gazzâlî, E. H. (y.y.-b). *İhyâ ulûmu'd-din 4 Cilt*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gazzâlî, E. H. (2003). *Kitabu'l-Erbain fî Usuli'd-Din nşr. Abdulhâmid el- Uroânî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l- Kalem-Daru's-Şâmiye.
- Gazzâlî, E. H. (2016). *El-Kıtasu'l - Mustakîm*. (İ. Çapak, Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Hayyat, E.-H. (1993). *el-İntisar* (thk. Nyberg H.S). Beyrut: Evraku Şarkiya.
- Hayyat, E.-H. (2018). *el- İntisar*. (M. Yıldız, Çev.) Ankara: Ankara Okulu.
- İbn Fûrek, E. B. (1987). *Müccerradü Makâlâti's-Şeyh Eb'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gımarret*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik.

- İbn Hazm, e. E. (2017). *el-Fasl*. (H. İ. Bulut, Çev.) (Cilt 3) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni İlm-i Kelam*. (S. Hizmetli, Dü.) Ankara: Umran Yayınları.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (1962). *el-Muğnâ* (thk. Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî) (Cilt 12). Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (1965). *Şerh'ul-Usuli'l-Hamse*. (thk. Abdulkerîm Osmân). Kahire: Mektebetü Vahbe.
- Kâdî Abdulcebbâr, e. H. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İ. Çelebi, Çev.) (Cilt 2). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2001). *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi). Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetü'l-İrşad.
- Maraz, H. (2018). Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî Ve İnsanî Yönü. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (47), 101-138.
- Nesefî, E.-M. (2004). *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din* (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün) (Cilt 2). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Popper, K. (2017). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. (İ. Turhan, & İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Râzî, F. (1990). *Mefâtihu'l-gayb 16 Cilt*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sönmez, M. (2004). Kelami Düşüncede Allah'ın iradesini sınırlandırma problemi (Mutezili yaklaşımın bir tahlili). *EKEV Akademi Dergisi*, (20), 141-156.
- Taftazânî, S. (2014). *Şerhu'l-Akaîd thk. Ali Kemal*. Beyrut: Dâru İhyai't-turasi'l-Arabiyye.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1988). *Mâturidî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayıncılık.