

**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUTEZİLE VE MATURİDİYYE’NİN ASLAH MESELESİNE**  
**BAKIŞI BAĞLAMINDA ŞER PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SELÇUK İNAL**

**BALIKESİR, 2023**



**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MUTEZİLE VE MATURİDİYYE’NİN ASLAH MESELESİNE**  
**BAKIŞI BAĞLAMINDA ŞER PROBLEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SELÇUK İNAL**

**TEZ DANIŞMANI**

**DR. ÖĞR. ÜYESİ LÜTFÜ CENGİZ**

**BALIKESİR, 2023**

**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAYI**

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 202012573003 numaralı Selçuk İNAL'ın hazırladığı “**Mutezile ve Maturidiyye'nin Aslah Meselesine Bakışı Bağlamında Şer Problemi**” konulu YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 06.07.2023 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan) Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

İmza

Üye (Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

İmza

Üye Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih ÖZEROL

İmza

.../.../2023

Enstitü Onayı

## ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve doküman akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

06/07/2023

İmza

Selçuk İNAL

## ÖNSÖZ

İçinde yaşadığımız dünyada tecrübe ettiğimiz bazı olaylar var ki, aklımızın bunları tam olarak idraki mümkün değildir. Anlamakta zorluk çekilen meselelerden biri de şer problemidir. Bu problem, insan yaşamında var olan kötülüklerle iyi olarak bilinen yaratıcının varlığının sorgulanması sonucu ortaya çıkmıştır. İnsanın çok sevdiği bir yakınına hatta günahsız yavrusunu acı bir kazada kaybetmesinden tutun da pek çok masumun bir anda ölümüne neden olan deprem, sel gibi afetlere kadar insanı zor durumda bırakan musibetler, onun bu olayların ardındaki kuvveti sorgulamasına yol açmıştır.

Dünyada yaşanan zulüm ve işkenceler, ölümcül hastalıklar gibi zarar veren şeyler, sonsuz güç ve merhamet sahibi bir Tanrı ile nasıl bağdaşır? Bu kötülükleri neden önlemiyor? Önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Yoksa önlemek mi istemiyor? şeklindeki klişeleşmiş birtakım sorular, eskiden beri özellikle ateistler tarafından inançlı kesimlere karşı kullanılmıştır. Bu tür sorulara tatmin edici cevaplar bulamadığında insan, ya katı bir teslimiyetçiliğe sığınmakta ya da inançsızlık çukuruna düşmektedir.

İşte kelam ilmi de insanların akıllarında oluşan bu sorulara cevap bulma ve varlığı inkâr edilemeyen bu tür olguları mutlak kâdir ve hakîm olan Allah'ın varlığıyla uzlaştırma çabasına girmiştir. Her kelam ekolü kendi perspektifinden olaya bakarak Allah-insan ilişkisinde ilahî adaletin varlığını ispata çalışmıştır.

Aslah konusuyla ilgili birçok çalışma olmakla birlikte konunun şer problemi ile ele alınması, bu tezi diğerlerinden ayıran unsur olmuştur. Konunun araştırılma gayelerinden biri; insanlarda hâkim olan kader anlayışının daha sağlam bir zemine oturtulmak istenmesi, diğeri de günümüzde inanç noktasında yaşanan sıkıntılar bağlamında olumlu bir bakış açısının sunulması olmuştur.

Araştırmada başvurulan kaynaklardan özellikle makale ve tezlerin yayımlandığı tarih ve birim bakımından çeşitliliğinin bol olmasına özen gösterilmiştir. Literatür taraması yapılırken tez konusuyla doğrudan ilişkili olan kaynakların yanında dolaylı olarak bağlantılı görülen kaynaklar da toplanarak

çalışmaya başlanılmıştır. Çalışma daha çok konuyla ilgili ön plana çıkan rivayetlerin bir araya toplanıp gerekli yerlerde de dirayet ortaya konularak gerçekleştirilen bir çalışma olmuştur.

Çalışmada hâkim olan konuya bakış açısı ve varılmak istenilen sonuç; kavramlar arası anlam mücadelesinden kaynaklı edinilen prensiplerin aslında aynı hedefe yönelik çalışmalar olduğunu göstermek ve benimsenen bu ilkeler doğrultusunda oluşan çatışma ortamının giderilmesine katkı sunmak olmuştur.

Tezi yazmamda gerekli ortamı sağlayan ve haklarından feragat eden eşim ve çocuklarıma, hem tez konumu belirlememde hem de tezi yazmamda rehberlik eden tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz hocama teşekkürü bir borç bilirim.

**BALIKESİR, 2023**

**SELÇUK İNAL**

## ÖZET

### MUTEZİLE VE MÂTURİDİYYE’NİN ASLAH MESELESİNE BAKIŞI BAĞLAMINDA ŞER PROBLEMİ

İNAL, Selçuk

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

2023, 111 Sayfa

Düşünce tarihinde kötü olarak kabul edilen şeylerin yaratıcıyla bağlantısı ve dünyadaki kötülüklerin kaynağı meselesi, insanlık tarafından sorgulanan konuların başında gelmiştir. Dünden bugüne yaratıcının sonsuz iyiliğe, ilme, irade ve kudrete sahip varlık olduğunu kabul edenlere, var olan kötülüklerin böyle bir yaratıcı fikriyle uyuşmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır.

Kelam ilminde şer problemi, aslah konusu çerçevesinde ele alınmış, Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdîlerce incelenerek şerrin kaynağı ve anlamlandırılmasına yönelik fikirler oluşturulmuştur. Aslah konusu da kelimada daha çok ilahî adalet ve insanın fiilleri kapsamında tartışılmıştır.

Bu çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından meydana gelmektedir. İlk bölümde salah-aslah kavramlarıyla birlikte ilişkili kavramların tanımlamaları yapılmıştır. İkinci bölümde Mu'tezile'nin aslah teorisi ele alınmıştır. Aynı zamanda bu teorinin temel dayanağı olarak gösterilen adalet bahsi de Mu'tezile ve Mâturîdiyye ekolleri temel alınarak genel hatlarıyla bu bölümün içeriğine dâhil edilmiştir. Aynı zamanda tezimizin de başlığını oluşturan üçüncü bölüm, Mâturîdîlerin aslah meselesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır. Bu bölümde ayrıca aslahın ortaya çıkışında önemli bir etken olan şer probleminin çözümüne dair görüşler paylaşılmıştır. Sonuç kısmı da çalışmamızda ele aldığımız



konuların panoramik bir fotoğrafı mahiyetinde olup aynı zamanda değerlendirmeler ve kısmi çözümler önerileri içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Aslah, Hikmet, Kötülük, Mu'tezile, Mâturîdî.

## **ABSTRACT**

### **THE PROBLEM OF EVIL IN THE CONTEXT OF MUTEZILE AND MATURIDYYE'S LOOKS ON THE ISSUE OF ASLAH**

**INAL, Selçuk**

**Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences**

**Advisor: Asist. Prof. Dr. Lütfü CENGİZ**

**2023, 111 pages**

The connection of the things that are considered bad in the history of thought with the creator and the source of the evils in the world have been at the forefront of the issues questioned by humanity. From past to present, those who accept that the creator is a being with infinite goodness, knowledge, will and power have been opposed on the grounds that the existing evils do not match the idea of such a creator.

The problem of evil in the science of kalam has been handled within the framework of the subject of aslah, and by examining Mu'tazila, Ash'ari and Mâturîdîs, ideas for the source and interpretation of evil have been formed. The issue of Aslah has also been discussed in theology within the scope of divine justice and human actions.

This study consists of introduction, three chapters and conclusion. In the first part, the definitions of the concepts related to the concepts of salah-aslah are made. In the second part, the theory of aslah of Mu'tazila is discussed. At the same time, the issue of justice, which is shown as the main basis of this theory, has been included in the content of this section in general terms, based on the schools of Mu'tazila and Maturidiyya. The third chapter, which is also the title of our thesis, is devoted to the criticisms of the Mâturîdîs against the Mu'tazila on the issue of aslah. In this section,

opinions on the solution of the problem of evil, which is an important factor in the emergence of aslah, are shared. The conclusion part is a panoramic photograph of the subjects we discussed in our study and also includes evaluations and partial solution suggestions.

**Keywords:** Aslah, Wisdom, Evil, Mu'tazila, Maturidiyya.

# İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Konusu .....	3
1.2. Araştırmanın Amacı .....	4
1.3. Araştırmanın Önemi .....	4
1.4. Araştırmanın Varsayımları .....	5
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları .....	5
1.6. Tanımlar .....	5
<b>2. İLGİLİ ALANYAZIN .....</b>	<b>7</b>
2.1. Kuramsal Çerçeve .....	7
2.2. İlgili Araştırmalar .....	7
<b>3. YÖNTEM.....</b>	<b>9</b>
3.1. Araştırmanın Modeli .....	9
3.2. Evren ve Örneklem.....	9
3.3. Veri Toplama Araçları ve Teknikleri .....	9
3.4. Verilerin Toplanma Süreci .....	10
3.5. Verilerin Analizi.....	10
<b>4. BULGULAR VE YORUMLAR .....</b>	<b>11</b>
4.1. Salah-Aslah ve İlişkili Kavramlar .....	11
4.1.1. Salah-Aslah.....	11
4.1.2. Hayır-Şer.....	13
4.1.3. Hüsün-Kubuh.....	13
4.1.4. Hikmet-Sefeh.....	14
4.1.5. Vücûb Alellah.....	15
4.1.6. Elem.....	19
4.2. Bir Kelam Problemi Olarak Salah ve Aslah.....	22

4.2.1. Mu'tezile'yi Salah-Aslah Prensibine Götüren Etkenler .....	22
4.2.2. Mu'tezile'de Salah ve Aslah Meselesi .....	25
4.2.2.1. Bağdat Mu'tezilesi'nde Aslah Anlayışı .....	26
4.2.2.2. Basra Mu'tezilesi'nde Aslah Anlayışı .....	29
4.2.3. Mu'tezile'ye Göre Allah'a Vacip Olan Fiiller.....	34
4.2.3.1. İlk Yaratma .....	35
4.2.3.2. Aslah Olanı Yaratma.....	36
4.2.3.3. Teklif.....	37
4.2.3.4. Va'd ve Vaîd .....	38
4.2.3.5. İvaz.....	40
4.2.3.6. Tövbeyi Kabul .....	42
4.2.3.7. Lütuf.....	43
4.2.3.8. Nübüvvet.....	47
4.2.3.9. Kulun İstitâati.....	47
4.2.4. Salah-Aslah Meselesini Temellendiren Adalet İlkesi.....	50
4.2.4.1. Mu'tezile'ye Göre İlahî Adalet.....	50
4.2.4.2. Mu'tezilede İnsanın Fiilleri.....	52
4.2.4.3. Mâturîdîlere Göre İlahî Adalet.....	55
4.2.4.4. Mâturîdîlerde İnsanın Fiilleri.....	58
4.3. Mâturîdîlerin Aslah Konusunda Mu'tezile'ye Eleştirileri.....	61
4.3.1. Aslah Anlayışına Karşı Hikmet Teorisi ve Aklî Deliller.....	62
4.3.2. Mâturîdî Eleştirinin Dayanağı Olan Naklî Deliller .....	70
4.3.3. Aslahın Lehine ve Aleyhine Kullanılan Şer Anlayışları .....	75
4.3.3.1. Mu'tezile'nin Şer Anlayışı.....	80
4.3.3.2. Mâturîdîlerin Şer Anlayışı .....	84
4.3.4. Beşerî İrade Kaynaklı Şerrin Hikmet İle Çözümlemesi .....	87
4.3.5. İlahî İrade Kaynaklı Şerrin Hikmet İle Çözümlemesi .....	90
<b>5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....</b>	<b>99</b>
5.1. Sonuçlar.....	99
5.2. Öneriler.....	104
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>106</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

- Çev:** : Çeviren  
**DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı  
**Ed.** : Editör  
**H.z.** : Hazreti  
**İSAM** : İslam Araştırmaları Merkezi  
**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**s.** : Sayfa  
**v.** : Ölümü, Vefat Tarihi  
**vb.** : Ve Benzeri

## 1. GİRİŞ

Kelamcılar Allah'ın kâdir, âlim ve hakîm olduğu, yaptıklarında bir gaye ve hikmet bulunduğu ve bunların asla zulüm ve sefeh olmakla nitelenemeyeceği hususlarında ittifak etmelerine rağmen kendi geliştirdikleri sistem ve prensipler doğrultusunda bu temel kabuller üzerine yaptıkları yorumlarla birbirinden ayrışmışlardır. Bu bağlamda da “Allah, kul için en iyi olanı yaratmak durumunda mıdır?” sorusuna farklı cevaplar gelmiştir. Mu'tezile içerisinde aslah teorisini savunanlar bu soruya olumlu cevap verirken Mâturîdîler olumsuz cevap vermişlerdir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu, ekolün temel esaslarından biri olan adalet ilkesi gereğince kul için en iyi ve en faydalı olanı (aslah) yaratmayı Allah'a gerekli görmektedir. Bu görüşe göre, taat sahibine sevap yazması, tövbe etmeyen günah sahibine ceza vermesi, kullarına lütufta bulunması, çektikleri sıkıntılara karşılık ahirette bedeller vermesi gibi hususlar, ilahî adaletin gereği Allah'a vaciptir. Yapmayı terk etmesinin ilahî adaletle uyuşmayacağı bu vacip fiillerden biri de Allah'ın kulları hakkında aslahı yani en uygun olanı yapmasıdır. Aslah, Mu'tezile'de yalnızca belli bir alanla ilgili teorik bir mesele değil, onların oluşturduğu sistemin birçok alanıyla ilişkili bir düşüncedir. Öyle ki aslah teorisini, Mu'tezile'nin Allah-insan ilişkisinin belirleyicisi olmasının yanında nübüvvet, insanların fiilleri ve hüsün-kubuh gibi konulardaki görüşlerine de etki etmektedir.

Mu'tezile'nin düşünce sistemine dair bilgi edinme noktasında temel referans olarak görülen Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025), aslah kavramının ilk kez Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (v. 226/841), İbrâhim en-Nazzâm (v. 231/846) ve Alî el-Esvârî (v. 240/854) gibi Mu'tezilîler tarafından kullanıldığını ileri sürmektedir. Aynı zamanda aslahın, idarecilerin bazı siyasi söylemleriyle ilişkili olduğu da söylenebilir. Öyle ki bu ilkenin, yöneticilerin halka karşı olan adaletsiz uygulamalarını ilahî kadere bağlayıp bunların kendilerinden değil de Allah'ın dilemesiyle olduğu söylemlerine

bir tepki olarak ortaya çıktığı da dile getirilmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin beş temel esası içerisinde belki de en önemlisi olarak kabul edilen adalet esası da tezimizin müstakil bir bölümünü oluşturmaktadır. Allah'ın adil oluşu ise O'na hiçbir şekilde kötülük izafe edilememesini ifade etmektedir.

Mu'tezile, Kur'ân ile akıl birbiriyle çeliştiğinde akla öncelik verir. Mâturîdî ise akıl-nakil dengesini korumaya çalışır. Mâturîdîler, birçok konuda Mu'tezile'den farklı düşüncelerine rağmen dini anlamada akla verdikleri yetki konusunda onlarla aynı fikre sahip olmuşlardır. Allah'ın akılla bilinebileceği konusunda aynı görüşte olmaları, buna örnektir. Mu'tezile, aklın iyi ve kötüyü ayırt etmede yeterli bir yetiye sahip olduğunu kabul etmekle ona mutlak bir yetki verirken Mâturîdîler ise onu nakli destekleyici, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir unsur olarak görürler (Musahanov, 2009, s. 14-15). İlk defa Mu'tezilî âlimler tarafından İslam dışı fikirlere karşı sistematik olarak kullanılan bu akılcı yöntem, daha sonra kelam metodu olarak adlandırılmıştır (Musahanov, 2009, s.4).

Mu'tezilîlere göre, Allah'ın zatının dışında farklı sıfatları olamaz. Aksi halde iki kadimin varlığı düşünülür ki, bu kadimlerden biri Allah, diğeri söz konusu sıfat olur. Ancak sıfat zat ile aynı kabul edildiğinde Allah kemal sıfatların tamamına sahip tek kadim olur. Bu kabul aynı zamanda Mu'tezile'nin tevhit anlayışının da temelini oluşturur (Musahanov, 2009, s.17).

Mâturîdî düşüncede Allah'ın vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, ilim, hayat, işitme, görme, kelam, kudret, irade, tekvin, rahmet, rızık, lütuf, hikmet gibi gerek zatî, gerek subûtî, gerekse fiilî birçok sıfatı vardır. O'nun sıfatları ayrı ayrı bağımsız sıfatlar olmayıp O'nun ne aynı ne de gayrıdır. Bir şeyin renginin, o şeyin kendisi ve başkası olmadığı gibi sıfatlar da Allah'ın ne kendisi ne de kendisinden başka bir şeydir. Ayrıca sıfatlarından hiçbiri hâdis değildir (Yeprem, 2015, s. 63; Mâturîdî, 2020, s. 143-145).

Mu'tezilîler ile Mâturîdîler arasında insanın yaratılış gayesi hususunda anlaşmazlık söz konusu değildir. Fakat insanların fiilleri, sorumlulukları, yaptıklarına karşılık alacakları ceza ya da mükâfat gibi konularda taraflar farklı anlayışlara sahip olmuşlardır. Mesela Mu'tezile kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylerken Mâturîdîler ise kendisinden önce bu konuda taraftar bulan kaderi inkâr etme ve cebr



anlayışlarını uzlaştırıcı nitelikte olan, kulun fiillerinin hem kendisine hem de Allah'a ait olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu görüş doğrultusunda fiili seçmek ve gerçekleştirmek kula aitken yaratmak Allah'a ait olmaktadır. Fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve yükümlülüğü ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır (Nesefî, 2017, s. 100).

İlahî fiillerde zulmün bulunduğu veya bulunmadığına dair görüşler, kelamcıların hüsün-kubuh hakkındaki fikirleriyle bağlantılıdır. Mu'tezile'ye göre iyilik ve kötülük, fiillerin kendisinde zatî olarak bulunmaktadır. Bu yüzden onlar, ilahî fiillerin de aynı kulların fiillerinde olduğu gibi ahlakî değere bağlı olarak değerlendirileceğini kabul etmişlerdir (Dumangöz, 2017, s. 2-3). Her iki ekol de Allah'ın fiillerinin hikmetsiz olamayacağını ifade ederken Eş'arîler O'nun irade ve kudretinin bu şekilde sınırlandırılmasını kabul etmemiştir (Arslan, 2016, s. 344).

Çalışmada öncelikle Mu'tezile'nin konuya bakışı verilip sonrasında Mâturîdîlerin onlara yönelik eleştirileriyle birlikte kendi düşünceleri üzerinde durulacaktır.

### **1.1. Araştırmanın Konusu**

İnsan hayatında tecrübî olarak var olan ve anlamakta zorlanılan konulardan biri “şer problemi”dir. Bu problem, kelamcılar tarafından insan fiilleri bağlamında maslahat, ilahî kudret ve hikmet ilkeleri doğrultusunda ele alınmıştır. Bu itibarla şerrin kaynaklarından olması bakımından “insan fiilleri” konusu çalışmada yer verilen önemli konulardan biridir. Şer olarak görülen deprem, sel, hastalık, engellilik vb. kötülüklerin mahiyeti de üzerinde durulan konulardan olmuştur.

Vahyi akılla yorumlayan ve akli nakle önceleyen ilk düşünce sistemi olan Mu'tezile'nin önemli beş esasından ikincisi olan ve ekolün Allah düşüncesini biçimlendiren “adalet ilkesi”, ilahî fiillere bakışı biçimlendiren temeldir. Bununla Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek amaçlanır. Bu da ancak Allah'ın kulları hakkında iyi ve faydalı fiillerde bulunmasının zorunlu kabul edilmesiyle mümkün olur. İşte Allah'ın bazı fiilleri yapmasının zorunluluğu düşüncesinden yola çıkarak oluşturulan “salah-aslah” meselesi, Mu'tezile'nin benimsediği adalet anlayışının bir sonucudur. Onlar, aslah teorisiyle Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını ve muhtaç olmaması

sebebiyle de Allah'tan hiçbir kötülüğün meydana gelmeyeceğini ispatlamak istemişlerdir. Fakat bu teoriye, diğer kelimelerden şiddetli itirazlar gelmiştir. Bilhassa Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'a vücûbiyet atfetmenin kudret ve irade sıfatlarını sınırlayacağını dile getirmişlerdir.

Adaleti gereği en iyi ve en uygun olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu anlamına gelen "aslah teorisi", diğer ekollerin karşı çıktığı bir mesele olarak kalmayıp Mu'tezilî âlimler arasında da fikir çatışmalarına sebep olmuştur. İşte bu çalışmada öncelikle Mu'tezile'nin aslah görüşü ele alınıp ekol içerisindeki ayrışmalar gösterildikten sonra Mâturîdî bakışın onlara yönelttiği birtakım eleştiriler ele alınacaktır.

## **1.2. Araştırmanın Amacı**

Mu'tezile'nin aslah görüşü başlangıçta çok tepki toplasa da sonraları bu tepki devam etmekle birlikte az da olsa yumuşamaya başlamıştır. Çünkü detaylara inildikçe aslında teori sahiplerinin niyetlerinin ne olduğu az çok anlaşılmıştır. Fakat yine de onların Allah'ın fiillerine yönelik kullandıkları rahat ifadeler, fikrî hasımlarını rahatsız etmeye yetmiştir. Aslah konusu, Allah'ın yaratmalarını her türlü eksiklik ve çirkinlikten arındırmak amacıyla ortaya konan bir savunma mekanizması olarak görülmelidir. Öte yandan böyle ulvî bir gayeye ulaştıracak yolların da ne kadar sarp ve engebeli olduğu bu araştırmada gözlemlenecektir. Bu yüzden çalışma, Allah'ın ve insanın karşılıklı hareket alanlarını belirleme gayesi taşımaktadır.

## **1.3. Araştırmanın Önemi**

Dünyada varlığı yadsınamaz birtakım kötülüklerin Allah'a izafe edilmesinin önünü tıkama gayesiyle ilahî fiiller ile insan fiillerinin alanını tamamen ayıran Mu'tezilî düşüncenin akla sınırsız yetki vermesi sonucu düştüğü bazı hatalardan uzak kalabilme adına Mâturîdî, büyük bir potansiyeli olduğuna inandığı aklın yaratılmış olması hasebiyle sınırlı olduğu gerçeğini unutmamıştır. Böylece aklın mutlak kural koyucu olarak görülmesinin doğurduğu birtakım sorunları gidermeye çalışmış ve belli düzeyde de başarılı olmuştur. İşte aslah meselesi, Allah'ın ve insanın fiilleri,

ilahî adaletin yorumu ve şer problemi gibi zihinleri kurcalayan ve insanoğlunun her zaman ilgi duyduğu konularla ilgili olması sebebiyle kelam ilmine kattığı aksiyondan ötürü araştırılıp kendisiyle varılmak istenen neticelerin bilinmesi açısından önem arz etmektedir.

#### **1.4. Araştırmanın Varsayımları**

Konuyla ilgili literatür taramasından edinilen bilgiler, birbirleriyle doğrulama bakımından karşılaştırıldığında, güvenilir, sağlam ve geçerli bilgiler sunar.

#### **1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları**

Konu, Mu'tezilî düşüncenin salah-aslah anlayışlarına yönelik Ehl-i Sünnet ekolünün Mâturîdî kanadı tarafından yapılan eleştirileri doğrultusunda işlenecek olsa da zaman zaman Eş'arî ekolün dikkat çeken görüş farklılıklarına da değinilecektir. Ayrıca salah-aslah tartışmalarının değerlendirmesini yaparken tezin sınırlarını aşmamak adına mesele, genel hatlarıyla değerlendirilip sınırlandırma yöntemi kullanılacaktır.

#### **1.6. Tanımlar**

**Aslah:** Maslahat ve fayda anlamlarına gelen “salah” sözcüğünden türeyen ve Mu'tezile'nin adalet ilkesinin sonucu olarak ortaya çıkan “aslah teorisi”, Allah'ın kullarına faydası olmayan şeyleri vermeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla aslah; “Allah'ın kulları için en iyi, en faydalı olanı yaratması” demektir.

**Hikmet:** Genel olarak hikmet, “her şeyi tam yerine koyup hak sahibine vermek” şeklinde adalet kavramıyla benzer olarak tanımlansa da onu kuşatan, daha geniş ve anlamlı bir kavramdır. Neseffî'ye göre ise hikmet; “sonucunda övgüye layık bir durum olan şeydir.”

**Vücûb Alellah:** “Bazı fiilleri gerçekleştirmenin Allah'a gerekli olması”nı ifade eden bu kavram, Allah'ın adil ve hakîm oluşunun kaçınılmaz bir sonucudur. Bu anlayış, ilk bakışta sonsuz kudret sahibi ilahın mefhumu ile bağdaşmayan bir

gerekliliği anımsatsa da Mu'tezile'ye göre bu, yaptırımı olmayan, Allah'a özgü bir gerekliliktir.

## 2. İLGİLİ ALANYAZIN

### 2.1. Kuramsal Çerçeve

Çalışmada ilk olarak salah-aslah kavramlarıyla birlikte ilişkili kavramların tanımlamaları yapılmıştır. İkinci bölümde Mu'tezile'nin kelamcılar arasında çok tartışmalara sebep olan salah-aslah teorisinin kimliği ortaya çıkarılarak teorinin dayanağı olan ilahî adalet ilkesi, Mu'tezile ve Mâturîdiyye ekolleri baz alınarak genel hatlarıyla işlenmiştir. Üçüncü bölüm belki de tezin aslını oluşturan Mâturîdîlerin, salah-aslah meselesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır. Burada aslahın geçersiz oluşuna dair hem aklî hem de naklî deliller aktarılmıştır. Aynı zamanda bu bölümde önceki bölümlerde işlenen konularla hem doğrudan hem de dolaylı olarak ilişkili bir konu olan şer probleminin çözümüne dair Mâturîdî görüşler ele alınmıştır. Çalışma, ele alınan konular hakkında değerlendirmeler ve kısmi çözüm önerileri içeren sonuç ve öneriler kısmı ile tamamlanmıştır.

### 2.2. İlgili Araştırmalar

Hülya Alper'in "Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?" adlı makalesi, aslah teorisinin Bağdat ve Basra ekolleri tarafından nasıl anlaşıldığından bahsederek Mâturîdî tarafından yöneltilen eleştirilerden bazı aklî ve naklî deliller sunmuştur.

Sibel Kaya'nın "Mu'tezile'de Vücûb Alellah Düşüncesi" adlı tezinde ise doğrudan olmasa da dolaylı yönden vücûb alellah bağlamında Mu'tezile'nin Allah tasavvuru ele alınmış ve buna bağlı olarak Allah'a vacip olan fiiller içerisinde aslah konusuna da yer verilmiştir.

Dündar Akıcı'nın "Kâdı Abdülcebbar'da Aslah Teorisi" adlı tezinde, aslahın Mu'tezilî düşüncedeki yeri, Basra ve Bağdat ekollerine göre değerlendirilmiştir.

Salah ve aslahın tanımları yapılarak Kâdî Abdülcebbar'ın bu konudaki eleştirilerinden hareketle, onun kendisinden önceki Mu'tezilîlerden farklı bir aslah anlayışına sahip olduğu üzerinde durulmuştur.

Biz ise Mu'tezile'nin aslah teorisini, öncelikle ekol içerisindeki ayrışmaları da dikkate alarak ortaya koyduktan sonra Mâturîdîlerin aslaha karşı nasıl tavır aldıklarını ve ne gibi deliller öne sürdüklerini göstermeye çalıştık. Aynı zamanda konuyla irtibatlı olan şer problemini de genel hatlarıyla ele almakla beraber Mâturîdî'nin bu amansız problemi hikmet nazariyesiyle nasıl çözümlenmek istediğini de anlamaya ve anlatmaya çalıştık.

## 3. YÖNTEM

### 3.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada öncelikli olarak bulgulardan sonuçlara ulaşma yöntemi olan tümevarım metodu kullanılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak alanla ilgili yazılmış tez ve makaleler taranarak konu hakkında genel bir fikre sahip olunmaya ve bu alanda eser veren bilgilerin eserlerindeki kısımlar taranarak mesele hakkında söylenmiş önemli noktalar belirlenmeye çalışılmıştır.

Ulaşılan kaynakların okunmasından sonra çalışmanın iskeleti niteliğinde olan bulgular ve yorumlar kısmı üç bölümden oluşmak üzere planlanmış, araştırma boyunca ihtiyaç dâhilinde bu plana ekleme ve çıkartmalar yapılmıştır.

### 3.2. Evren ve Örneklem

Çalışma konumuz olan aslah teorisinin geçerliliği ve geçersizliği hakkında hem aklî hem de naklî deliller incelenerek mantık ve habere dayalı örneklendirmelerle iki karşıt görüşün tutarlılıkları objektif biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır.

### 3.3. Veri Toplama Araçları ve Teknikleri

Bu araştırmada kavramlar bazında sözlükler ve ansiklopedi maddelerinden, konu bazında kitap, tez ve makalelerden, ayetler bazında ise tefsir ve meallerden istifade edilmeye çalışılmıştır. Kitap olarak temel kaynaklarımız; Kâdî Abdülcebbar'ın “Şerh'ul-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)” ve Mâturîdî'nin “Kitâbü't Tevhîd”, “Kitâbü't Tevhîd Tercümesi” ile “Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi” vb. eserler olmuştur.

### **3.4. Verilerin Toplanma Süreci**

Konuyla ilgili kaynak taraması yapmakla başlanılan araştırma süreci, kaynak eserlerden elde edilen klasik bilgilerin güncel ve yardımcı eserlerden de yararlanılarak geliştirilmesi ve ayrıştırılması sonucunda mukayese yöntemi kullanılarak benzer ve karşıt fikirler belirlenmek suretiyle olgunlaştırılmıştır. Kaynaklardan aktarılan bilgilere atıf yapılması hususunda gerekli hassasiyet gösterilmiştir.

### **3.5. Verilerin Analizi**

Araştırmada bulgulardan sonuçlara ulaşma yöntemi olan tümevarım yöntemi kullanılarak konuyla ilgili veriler tek tek tespit edilip sınıflara ayrılmıştır. Sağlam ve tutarlı aynı zamanda tarafsız bakış açısı muhafaza edilmiştir. Hem geçmişten hem günümüzden örneklerle konu desteklenerek yaşayan insanlığın problemi daha iyi anlamlandırabilmesi hedeflenmiştir.



## 4. BULGULAR VE YORUMLAR

### 4.1. Salah-Aslah ve İlişkili Kavramlar

Konumuzun aslını oluşturan teoriyle ilgili kavramlardan öne çıkanlarını tanımlamak ve kavramsal alanlarını belirlemek, çalışmanın anlaşılması açısından fayda sağlayacaktır.

#### 4.1.1. Salah-Aslah

“Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak anlamındaki salah kökünden türetilmiş bulunan aslah, kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” (İlhan, 1991, s. 495) demektir. Kâdî’ya göre aslah, “Allah için mükellef kullarına en faydalı olanı yaratması varken bu aslah olandan daha az fayda getirecek bir salahı yaratmayı tercih etmemesi” (Turganalı, 2021, s. 40) anlamındadır.

Hasen, lütuf, sevap ve hikmet kavramları anlam olarak aslahla benzerlik gösterse de farklı yanları mevcuttur. Zira Mu’tezile’ye göre, bir fiil aslah olduğu halde hasen, lütuf, sevap ve hikmetle vasıflanmayabilir (Kazanç, 2019, s. 441).

Aslah teorisi, Mu’tezilî düşüncesinin anlaşılması açısından önemli bir rol oynar. Bu teoriyle Allah-âlem-insan ilişkisi akla ve mantığa uygun hale getirilmeye çalışılmıştır (Aytepe, 2019, s. 85).

Mu’tezilî kelamcılarının kullanımına bakıldığında aslahın tanımlanmasında “fayda” manasının öne çıktığı görülmektedir. Nitekim meselenin odak noktası, Allah için kulu hakkında en faydalı olanı yaratmanın gerekliliğidir (Çelebi, 2013, s. 33).

Mu’tezile, Allah’ın bütün fiillerinin salah olduğuna inanmakla birlikte O’nu tıpkı duyular dünyasında belli kurallara uyma zorunluluğu bulunan varlık gibi görmektedir (Aytepe, 2019, s. 86).

Allah adildir. O'nun adaleti "bütün fiillerinin güzel oluşunu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yaratmamasını" ifade eder. Allah'ın kulları için aslah olanı gözetmeyeceğini dile getirmek, O'nun adil olmadığını düşünmektir. Hâlbuki O'nun çirkinini yaratması mümkün olmayıp bütün fiilleri güzeldir (Çelebi, 2013, s. 32-33).

Aslah teorisi, her ne kadar adalet ilkesi etrafında konumlandırılmış olsa da buradaki vücûbiyetin kaynağı zorunluluk değil, ahlakî gerekliliktir. Yani aslahın vacip oluşu, Allah'ın ahlakîliğiyle ilgili olup zatı gereği bunu yapmaktadır (Turganalı, 2021, s. 41).

İlahî fiillerin iyi olduğu düşüncesinin aslah teorisiyle ilişkisini anlamak için Mu'tezile'nin fiil taksimini bilmek gerekir. Onlara göre iyi olan fiiller yapıldığında övgüyü gerektirmekle birlikte yapılmaması durumunda iki durum söz konusu olabilir. Birincisi, yapılmadığında yergiyi gerektirmeyen fiiller. Bunun örneği, yaratmanın başlaması ve teklifin başlamasıdır. İkincisi, yapılmadığında yergiyi gerektiren fiillerdir. Bunun örneği vacip fiillerdir. Tabi hemen burada fiillerin bu şekildeki taksiminin Basra Mu'tezilesine ait olduğunu, Bağdat Mu'tezilesinin bu taksimi kabul etmediğini belirtmek gerekir. Birinci durum açısından bakıldığında Allah âlemi yaratmayabilir, insanları mükellef kılmayabilirdi. Bunu yapmadığında da herhangi bir yergiye muhatap olmazdı. Bu görüşe göre yaratmak ve mükellef tutmak, Allah'ın lütfunun bir göstergesidir. İkinci durumda ise yapılmadığında yergi söz konusu olacağından Allah'ın böyle bir fiili yapmaması düşünülemez. Bu yüzden Allah'ı yapmadığı bazı fiillerden dolayı kınanacak duruma düşürmemek için o fiili yapması zorunlu görülmüş ve aslah düşüncesi, bu zorunluluk fikrinin doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Aytepe, 2019, s. 86)

Aslahın zorunluluğu ve sınırı gibi konular, aslah teorisinde çözüm bekleyen çok bilinmeyenli denklem olarak karşımızda durmaktadır (Aytepe, 2019, s. 87). İşte çalışmanın ileriki aşamalarında önce Mu'tezilîlerin aslah teorisini nasıl yorumladıklarına, hangi noktalarda ayrışma yaşadıklarına değinilecektir. Sonrasında ise Ehl-i Sünnetin, özellikle de Mâturîdîlerin görüş ve itirazlarına yer verilecektir.

#### 4.1.2. Hayır-Şer

Hayır, iyilik ve güzellik, şer ise kötülük ve çirkinlik olarak bilinir. Mu'tezilîler, şerri farklı ibarelerle ifade etmişlerdir. Kimi şerri “onu yapanın yapmayacağı, yapmaması gereken şeydir” diye tanımlamıştır. Kimi de şer için “hususî bir suretle bildiği zaman, failin onu yapmayacağı şeydir” demiştir. Kâdî, hayır ile şerri şöyle tanımlamıştır: “Hayır, faydalı ve güzel olan; şer, zararlı ve çirkin olan şeydir” (İdin, 2009, s. 175).

Kelamcılar konuyu genel olarak “yaratıcının kötülük ve çirkinliği yaratması” bağlamında tartışmışlardır. Şer problemine özel başlık açılmamış, başka konular işlenirken üzerine değinilmiştir. Hüsün ve kubuh, adalet ve zulüm, hikmet ve sefeh, salah ve aslah, kaza ve kader, insanın fiilleri, hidayet ve dalalet gibi konulara temas edilirken şer kavramı da ele alınmıştır. Felsefede ise “Allah, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor? Hem güçlü hem de iyi ise bu kadar kötülük nereden geliyor?” gibi sorulara cevaplar, “teodise” başlığı altında tartışılmıştır (Oral, 2014, s. 126).

Allah'ın iradesinin kötülükle ilişkili olmadığını savunan Mu'tezile, iradeye emir, rıza ve muhabbet anlamları yükleyerek iradeyle rıza ve muhabbet arasında zorunlu bir ilişki kurmuşlardır (Memiş, 2019, s. 112-113).

Ehl-i Sünnet'e göre kâinata hayır veya şer olarak meydana gelen herşey Allah'ın iradesiyedir. Hiçbir varlık O'nun iradesinin sınırları dışına çıkamaz. Allah'ın ezelde olacağını bildiği şey muradı iken olmayacağını ezelde bildiği şey de muradı değildir (İdin, 2009, s. 178).

#### 4.1.3. Hüsün-Kubuh

Hüsün kelimesi sözlükte “güzel olmak”, kubuh kelimesi ise “çirkin olmak” anlamında kullanılmaktadır (Çelebi, 1999, s. 61; Topaloğlu ve Çelebi, 2019, s. 148). Kâdî Abdülcebbar kubuh için “aklî olarak zemmi gerektiren şey” ve hüsün için de “aklî olarak övgüyü gerektiren şey” diyerek aslında bu ikisinin de akılla bilinebileceğine vurgu yapmaktadır (Kâdî, 2013, s. 22).

Kâdî Abdülcebbar, kabîhi “irade ve kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı yönlerden yerilmesini gerektiren şeydir” diye tanımlar. Bu tanımda geçen “bazı yönlerden” kaydı, küçük günahları dışarıda bırakmak içindir. Zira onlar da kötü oldukları halde kişinin her yönden değil, sadece bazı yönlerden yerilmesine neden olmaktadır. Bu da küçük günahı işleyenin, söz konusu günahın cezasını giderecek miktarda sevabının olmaması demektir. Tanımdaki “bazı yönlerden” kaydı, çocuk, deli ve hayvanlardan sâdır olan kötülükleri de dışarıda bırakmaktadır. Zira bu gibilerin gerçekleştirdiği fiiller, kötü olmalarına rağmen her yönden değil, bazı yönlerden yerilmeyi gerektirirler. Bu da söz konusu fiillerin, onların kötü olduklarını bilen veya bilmeye muktedir olan kişilerden meydana gelmesidir (Kâdî, 2013, s. 68).

Kâdî’ya göre; vâcibin yerine getirilmesine engel olan her türlü terk, kötüdür. Çünkü herhangi birimizde bir emanet bulursa ve sahibi gelip onu geri vermemizi istese, bu isteğini yerine getirmemiz gerekir. Şayet söz konusu emaneti iade işlemi, sadece ayağa kalkma fiili ile gerçekleşecekse, emaneti iade edecek kişi de ayağa kalkmayıp yan gelip yatarsa, işte bu “yan gelip yatma” fiili kötüdür. Çünkü bu eylem, vâcibin yerine getirilmesi için gerekli olan “ayağa kalkma” fiilinin terkine sebep olmaktadır (Kâdî, 2013, s. 68).

#### **4.1.4. Hikmet-Sefeh**

Kelamcılar hikmete farklı manalar yüklemişlerdir. Genel olarak “her şeyi tam yerine koyup hak sahibine vermek” şeklinde adalet kavramıyla benzer olarak tanımlanır. Mâturîdî, kâinattaki her şeyde var olduğunu kabul ettiği nizâmı hikmet kavramıyla açıklar. Hikmetin zıttı bir kavram olan sefeh’in “her şeyi uygun olduğu yerden başka bir yere koymak” olduğunu belirtir. Sefih kimse de “neyi nereye koyacağını bilmeyen ve işlerinde düzensiz olan kişi”dir (Mâturîdî, 2015a, s. 274; 2015b, s. 215-216; Ögük, 2020, s. 153). Hakîm ise; “yaptıklarında isabet eden, her şeyi sağlam ve düzenli bir şekilde yapan kimsedir” (Mâturîdî, 2015a, s. 274; Ögük, 2020, s. 157).

Mu’tezile’ye göre hikmet, faydayla eş değerdir. Fakat Allah, tüm noksanlıklardan uzak olduğu ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı için buradaki söz konusu fayda, kendisi için değil, kullarına yöneliktir. Gayesiz bir iş, abes ve sefeh

olup Allah'ın için böyle bir şey söz konusu olamayacağından O'nun bütün fiilleri hikmetlidir (Çelebi, 2013, s. 33).

Eş'arîler'de ise hikmet, "failin fiilinin kastına uygun olarak gelmesi" olarak tanımlanmıştır. Onlar ilahî fiillerde hikmetin varlığını kabul etmekle birlikte Allah'ın fiillerinin ne hikmet, ne de illet ve maslahatla sınırlandırılmayacağını vurgulamışlardır (Cürcânî, 2015, s. 378; Taftâzânî, 2018, s. 231-233).

#### **4.1.5. Vücûb Alellah**

Sözlükte "gerekli olmak, gereklilik" (Yavuz, 2000, s. 135) anlamına gelen vücûb kavramı, terim olarak "bazı fiilleri yapmanın Allah'a gerekli olması" (Topaloğlu ve Çelebi, 2019, s. 368) şeklinde tanımlanmaktadır. Mu'tezile özelinde vücûb alellah kavramı, adalet ilkesi ve lütuf teorisi ile bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Buna göre söz konusu kavram Allah'ın mükelleflere yönelik aslah veya salah olan fiillerinin vacip olması demektir (Turganalı, 2021, s. 80).

Allah için vücûbiyetin söz konusu olması, aslah konusunda önemli ayrım noktalarından biridir. Bu yüzden öncelikle Mu'tezilî âlimlerin kavrama yükledikleri manayı bilmekte fayda olacaktır (Karahana, 2017, s. 229).

Kâdî vacibi, "Allah'ın yapmaması halinde zemmi hak edeceği fiiller" şeklinde belirtir. Bununla birlikte Mu'tezilîlerin, bir şeyin Allah'a zorunlu olduğunu ifade etmelerindeki maksat, aklın o şeyi zorunlu görmesidir. Mesela Allah'ın yapılan ibadete sevap vermesi, Mu'tezilîlere göre aklî olarak zorunludur. Bu, şu demektir; Allah, bir şeyi yapmak zorunda olmasa da akıl, Allah'ın o şeyi mutlaka yapacağını bilir (Cansız, 2014, s. 81).

Vücûb alellah, Allah'ın adaleti fikrini temel alan, aslah teorisinin sonucu olarak varılan bir netice olarak karşımızda durmaktadır. Aslahı yapmanın hangi konularda vacip olduğu düşünülüyorsa o konular için vücûb alellah kabul edilmektedir. Nitekim Bağdat ekolü, bu âlemi yaratmasını dahi Allah üzerine vacip kılacak şekilde aslahı genişletmişlerdir. Aslahı dinî konularla sınırlandıran Basra ekolünde Allah'a vacip olan fiiller ancak teklifin gerekli kıldığı hususlar olarak belirlenmiştir. Kula sorumluluk için imkân verilmesi, lütuf, hak edene sevap verilmesi, dünyada yaşanan acılara karşılık ahirette bir bedel verilmesi gibi

konularda oluşan vücûbiyet, aslah sebebiyle değil teklif sebebiyledir. Diğer yandan Basra ekolünden olan Kâdî Abdülcebâr, vacibin failden faile değişmeyeceğine de işaret etmektedir. Ona göre, şayet zulmü Allah yapar da buna kabih olmaz denilirse; o zaman her zulüm yapanın kabih yapmadığını söylemek durumunda kalınacaktır (Karahana, 2017, s. 229-230).

Mu'tezile'nin bazı fiilleri Allah'a vacip görmelerinin altında adalet ilkesinin şekillendirdiği Tanrı tasavvuru yatmaktadır. Allah'ın adaletiyle kastettikleri aslında Allah'ın tüm kabihlerden ve eksikliklerden münezzehe olmasıdır (Turganali, 2021, s. 81). Nasıl ki insanlardan emaneti sahibine geri verme, borcu ödeme, haksızlık etmeme gibi vacipleri aklen bilerek yerine getirmeleri bekleniyorsa, aynı şekilde Allah'ın da kendisi için vacip olan fiilleri yerine getirmesi gerekmektedir (Kâdî, 2013, s. 68).

Bu yüzden her ne kadar birbirinden tamamen farklı varlıklar olsalar da vacip olanı yapma noktasında iki fail de aynı vücûbiyetle muhatap kılınmıştır. Ancak buradan insanları zemmeden daha büyük bir güç olduğu gibi Allah'ın vacipleri terkinde de O'nu zemmedecek daha büyük bir güç olduğu yanlışlığına düşülmemelidir. Zira Mu'tezile'de fiilin vacipliği kendisinden ötürüdür. Vacip olma özelliği fiilin kendisinde bulunduğu için bunun bilgisi de zorunlu olarak bilinir. Dolayısıyla insanlar da Allah da kendilerine vacip olan fiilleri, fiilin zatından ötürü bildikleri için bunu yapmayı reddetmezler (Turganali, 2021, s. 82).

Sözlük anlamı, bazı fiilleri gerçekleştirmenin Allah'a gerekli olması şeklinde olan vücûb alellah anlayışı Allah'ın adil ve hakîm oluşunun kaçınılmaz bir sonucudur. Bu anlayış, ilk bakışta ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan bir gerekliliği çağırıyor olsa da Mu'tezile'ye göre bu, yaptırım olmayan, Allah'a özgü bir gerekliliktir ve kişinin, bir şeyi hâriçten hiçbir baskı, tehdit ve dayatma olmaksızın kendi insiyatifiyle kendisi için vazife addetmesine benzemektedir (Kazanç, 2019, s. 453).

Kâdî her ne kadar vacip kavramını kullansa da kavramın kapsamını daraltmaya çalışmıştır. Fakat bunun yine de tepki çektiğinin farkındadır. Bu yüzden o, vacip lafzının kullanımını üzerinde açıklamalar yapma zarureti görmektedir. Ona göre vacip lafzının kullanımında ortaya çıkan ihtilaf sadece lafızda olan bir ihtilafdır.

Zira daha önce de belirttiğimiz gibi vacip, değeri failine göre değişmeyen yani faili kim olursa olsun yapma zorunluluğu olan fiildir. Bunu şöyle bir kıyasla açıklayabiliriz. Eğer Allah peygamberlere yahut müminlere hak ettikleri sevabı vermezse, bu, insanlardan herhangi birinin, emaneti iade etmek veya adil olmak gibi üzerlerine vacip olan işleri terk etmelerine benzer. Çünkü her iki durum da zemmi gerektirir. Bu kınamadan kurtulmanın yolu ise bu fiili yapmaktır. İşte Allah'ın belli fiilleri yapmamasının O'na yakışmayacağı söylendikten sonra vücûb lafzı Allah hakkında kullanılmasa da bu bir ihtilafın varlığını göstermez. Çünkü meselenin temel dayanağı kabul edilmiş olup ihtilaf gibi görünen şey ancak lafızlar üzerinde var olan, meselenin özüne etkide bulunmayan bir tartışmadır (Koloğlu, 2000, s. 120-121).

Gazzâlî de bu meseleyle ilgili konuları işlerken her ekolün kavrama yüklediği farklı anlamların, ortak bir kanaate varılmasını zorlaştırdığını ve tartışmaları uzattığını ifade eder (Gazzâlî, 2020, s. 137).

Kâdî'nin vacip kavramı üzerinde açıklamalarda bulunması isabetli bir tutumdur. Çünkü bu konudaki itirazların temel nedeni "vücûb alellah" fikridir. Nitekim Mu'tezile dışındaki bazı ekoller de Allah'ın fiillerinin bir sebebi olduğu ve O'nun kullarının salahını gözettiği hususunda Mu'tezile'yle hemfikirdir. Fakat onlar vücûp ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır. Onlara göre genelde Mu'tezile özelde Nazzâm, vücûp lafzını değil de "sünnetullah-adetullah" gibi kavramları kullansalardı edebe daha uygun olurdu. Kâdî bu hassasiyetin farkında olduğundan vacip kavramı üzerinde özenle durur (Koloğlu, 2000, s. 120).

Üzerinde durulması gereken bir diğer ihtilaf noktası ise vücûp lafzının bir vacip kılanı gerektirdiği şeklindeki görüşe dayanan ihtilaftır. Buna göre vacip lafzı ancak mükellefler için kabul edilebilir. Zira onların üzerinde kendilerine birtakım şeyleri vacip kılan mutlak bir güç vardır. Benzer bir durumda kavramı Allah hakkında kullanırsak, bu da Allah'ın üzerinde bir güç olduğu sonucuna ulaştırır ki, bu ulûhiyetin sınırlandırılmasıdır. Kâdî'ya göre fiiller kendi zatlarında değer taşıdıkları için bir emredenden dolayı fiilin vacip olması söz konusu değildir. Yani "şunu yapmak Allah üzerine vaciptir" denildiğinde mutlaka bir vacip kılanın varlığı gerekmemektedir. Yani, Allah hakkında vücûb lafzının kullanılması, bu vücûbiyetin Allah üzerine bir vacip kılından değil, Allah'ın kendi zatındaki adaletinden geldiğini ifade etmektedir (Koloğlu, 2000, s. 121).

Mu'tezile'ye göre, fiilin ahlakîliği failinden ötürü değil, bu ahlakîliğin evrensel olmasındandır (Ay, 2015, s. 33). Dolayısıyla buradaki vücûbiyet sadece insanın fiillerine değil, aynı zamanda Allah'ın fiillerine de yönelen bir vücûbiyettir (Turganalı, 2021, s. 81).

Görüldüğü üzere, "insana vacip olan şey, Allah'a da vaciptir" anlayışı, Mu'tezile'nin gâibin şâhide kıyası delilinin yaşattığı bir sıkıntı olarak karşımıza çıkıyor. Son dönem âlimlerinden Kâdî da bunun farkına varmış olacak ki, bir nebze de olsa bu açığı kapatmaya çalışıyor.

Kâdî, Bağdat Mutezilesi'nin kabul ettiği şekilde, tüm fiillerde aslahı Allah'a vacip kılan bir anlayışı kesinlikle reddetmektedir. O, Allah'ın fiillerini ilk aşamada tafaddül olan fiiller ve tafaddülün neticesinde olan fiiller olarak ikiye ayırmış, daha sonra da tafaddülün neticesinde olanları dünyevî ve dinî olarak ikiye ayırmış ve sadece bu ikincisini vacip kılarak vücûp alellahın kapsamını olabildiğince daraltmıştır. Çünkü Kâdî her alanda geçerli bir aslah anlayışının birtakım çıkmazlara yol açabileceğinin farkındadır (Koloğlu, 2000, s. 123).

Son dönem Mu'tezilî âlimlerinden İbnü'l Melâhimî de Allah'ın fiillerine vücûbiyet yüklenmesinin, bunların Allah'a vacip görüldüğü için değil, Allah'ın bu fiilleri hikmeti ve edindiği ilkeler gereği kendisine vacip görmesinden kaynaklandığını savunmaktadır. Allah, adaletin ve hikmetinin bir gereği olarak kendisine bazı ilkeler edinmiştir. Adaleti ve hikmeti ise Allah'ın zatındandır. Dolayısıyla vücûbiyet ile Allah'a dışardan bir sorumluluk yüklenmiş değildir (Turganalı, 2021, s. 82).

Mâturîdîler, vacip lafzını Allah hakkında kullanmaktan kaçınmışlardır. Allah hakkında bazen kullandıkları vücub kavramı ise hikmetin gereği manasındadır (Cansız, 2014, s. 83).

Sâbûnî, Allah tarafından peygamber olmayan kişiye mucize gösterme salahiyeti verilmesini hikmet gereği muhal görür (Sâbûnî, 1980, s. 111, 113). Görüldüğü üzere, dinin temeli olan nübüvvet müessesesini muhafaza etmek ve yalancılardan peygamber olma ihtimalini ortadan kaldırmak için mucize sadece gerçek peygamberlere has kılınmıştır. Burada mucize vermeyi sınırlandıran şey akıl değil, ilahî hikmetin kendisidir. Bu bağlamda Mâturîdîlerin hikmeti, aksini ifade



etmelerine rağmen bir çeşit vücûb aracı olarak kullandıkları söylenebilir (Sâbûnî, 1980, s. 109).

Netice itibariyle Mu'tezile, Allah hakkında vücûb lafzını kullanmakta herhangi bir sakınca görmezken Eş'arî ve Mâturîdîler, Allah hakkında bir zorunluluk ifade eden lafızları kullanmaktan sakınmışlardır (Cansız, 2014, s. 85).

Anlaşılacağı üzere burada sorun, Allah'ın fiillere yönelik kudreti değil, ilahî kudret sınırlandırılırken kullanılan ifade biçimidir. Allah için "caiz değildir" demek, O'nun kudretini sınırlamak olarak görülürken "yapmaz" ifadesini kullanmak, vahiyden edinilen bilgiler doğrultusunda daha uygun görülmüştür (Cansız, 2014, s.85). Aslında her iki kanadın düşüncesi aynı ama kullanılan ifadeler farklı olmuştur. Burada Mu'tezile, sanki derdini daha rahat anlatabilme amacıyla kendisini belli kaygılardan uzaklaştırmış ve aslında Ehl-i Sünnetin anladığından farklı bir mana ile vacip kavramını kullanmıştır. Sonuca bakıldığında ise herkes neredeyse aynı şeyi söylemek istemiştir.

#### **4.1.6. Elem**

Kelamda elem konusu, mükellef olsun olmasın insanların maruz kaldığı acıları ve bunların ilahî adalet ile bağlantısını ele almaktadır. Mezhepler, meseleye kendi zaviyelerinden bakmış ve buna uygun cevaplar vermişlerdir. Elem konusunda Eş'arîler ile Mâturîdîler'in görüşleri birbirine oldukça yakındır. Eş'arîler, hüsün-kubuh meselesinin bir devamı olarak baktıkları meseleye, o konudaki fikirleri doğrultusunda cevap verirler. İyi ve kötü, kendi başlarına bir değer taşımayan, failin kimliğine göre değişen değer yargılarıdır. Buna göre eğer, elem çektiren Allah ise tüm bu elemeler hasendir. O'nun verdiği elemeleri hasen sayabilmemiz için hiçbir şart aramaya da gerek yoktur. Yani bu elemeler, hak edilmemiş olabilir, bir zararı gidermeyebilir yahut karşılığında ivaz verilmeyebilir. Bunları zulüm olarak nitelendirmemek için bir sebep aramaya gerek yoktur. Zira zulüm, bir başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Her şey Allah'ın mülkü olduğuna göre, kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etme yetkisine sahiptir (Koloğlu, 2000, s. 125).

Mâturîdîler ise Allah'ın yaptığı her şeyde bir hikmet olduğunu belirtmekle birlikte O'nun mutlak hakîm olduğunu ve istediğini yapacağını, tüm bu elemelerin

hasen olacağını söyler ve bu elemelerin karşılığında verilebilir nitelikte olan ivaz, ibret gibi şartların da zorunlu olmadığını ifade ederler (Güler, 2019, s. 155).

Mu'tezile, elemelerin zatî olarak hasen ve kabih olmadıklarını, konumlarına göre değer kazandıklarını belirtmiş ve aynı zamanda Allah'ın insana acı çektirebileceğine inanmışlardır. Ancak bu acının hangi amaçlarla insana verilebileceği konusunda ayrıışmışlardır (Koloğlu, 2000, s. 125).

Abbâd b. Süleyman, bu elemelerin "ibret" için olduğunu (Kâdî, 2013, s. 306) söylemesine karşın, Ebû Ali el-Cübbâî, sadece "ivaz"ı yeterli görmüştür. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise Allah tarafından verilen elemelerin ancak ivaz ve ibretin birlikte bulunmasıyla hasen sayılabileceğini söylemiştir (Kâdî, 2013, s. 312).

Kâdî'nin elem konusunda karşı çıktığı görüşlerden biri Mücbire olarak adlandırdığı Eş'arîler'in görüşüdür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Eş'arîler'e göre, elemnin hasen yahut kabih oluşu failine göre değişir. Fail eğer Allah olursa, bu elem ne için olursa olsun hasendir. Fail insan olduğunda ise elem kabih olur. Allah her şeyin sahibi olduğundan mülkünde istediğini yapma hakkına da sahiptir (Kâdî, 2013, s. 296).

Kâdî, fiillerin failinin kimliğinden bağımsız değerler taşıdığını ve bunların failin değişmesiyle değişmediğini kabul ettiği için Eş'arîler'in bu görüşünü kabul etmez. O, fiillerin hasen veya kabih olmasını belirleyen yönlerin olduğunu, bu yönlerde gerçekleşecek fiilin faili kim olursa olsun, değerinin değişmeyeceğini söyler. Ona göre elemnin hasen olarak kabul edilebilmesinin belli şartları vardır: Elem, sahibine ya fayda sağlayacak ya verdiği acıdan daha büyük bir zararı giderecek ya da kişi bu elemi hak edecek yahut ilk iki şartın varlığı zannedilecek. Ancak bu şartlardan biri gerçekleştiğinde elem hasen olur (Kâdî, 2013, s. 296).

Öne sürülen bu şartları ya da yönleri örneklendirmek gerekirse; kişinin kazanç ya da ilim elde etmek için uzak yolculuklara çıkması ve birtakım zorluklarla mücadele etmesi, acılara katlanması, karşılığında kazanç veya ilim elde ederek bir fayda temin edeceği için herkes tarafından hasen kabul edilir. Yine yakalandığı hastalıktan kurtulmak için bir kimsenin hacamat yaptırması yahut günümüz şartlarında ameliyat olması sonucunda çektiği acılar da sonuç olarak kişiden bir zararı gidereceğinden hasen kabul edilir. Aynı şekilde kötülük yapan kimsenin

kınanması da hasendir; çünkü o, bunu hak etmiştir. Ayrıca fayda elde etme ve zararı uzaklaştırma hususlarında zan da geçerlidir. Kişi, kazanç veya ilim için çıktığı yolculuk sonucunda bunları elde edemeyebilir, ya da hacamat olduğu halde iyileşmeyebilir. Fakat tüm bunlar, gerçekleşme ihtimali bulunduğu için hasen kabul edilir (Kâdî, 2013, s. 296).

Böylece Kâdî, elemin failin kimliğinden bağımsız bir değere sahip olduğunu belirtip bu değerleri oluşturan şartları açıklayarak Eş'ariler'in göreceliliği öne çıkaran anlayışını reddetmiştir (Koloğlu, 2000, s. 132). Ona göre Allah'ın verdiği elemeler; mükelleflere verdiği elemeler ve mükellef olmayanlara verdiği elemeler olmak üzere iki türdür. Mükellef olmayanlara (çocuklar, deliler, hayvanlar vb.) verilen elemelerin hasen olabilmesi için iki şart vardır: Elemin zulüm olmaktan çıkaracak bir fazlalıkla ivaz verilmelidir. Bir de elemin abes olmaktan çıkaracak şekilde mükelleflerin ibret alması sağlanmalıdır. Mükelleflere verilen elemelerde de aynı şartlar geçerlidir. Yani ivaz ve ibret mutlaka birlikte olmalıdır. Burada ibret bizzat mükellefin kendisi için olabileceği gibi bir başkası için de olabilir. Hatta hem kendisi, hem de bir başkası için olabilir. Fakat kişinin kendisi için olması daha iyidir (Kâdî, 2013, s. 298).

Kâdî, genellikle görüşlerini kabul edip izinden gittiği Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu konudaki görüşüne karşı çıkmıştır. Çünkü Ebû Ali'ye göre sadece ivazın varlığıyla elem hasen olur, bunun için ibret şartına gerek yoktur. Kâdî ise Allah'ın elem vermesindeki tek gayenin ivaz olması durumunda varlıklara acı çektirmeden de bu ivazı verebileceğini söyler. Acı çektirdikten sonra ivaz vermenin abes ve kabih bir iş olacağını düşünür. Bunu söylerken de hiçbir maksadı olmadan bir nehrin suyunu başka bir nehre boşaltması için işçi tutan ve ona daha sonra ücretini ödeyen insan örneğini verir (Kâdî, 2013, s. 312).

Elem konusunda tartışılan bir konu da; elemin hasen olabilmesi için kendisine elem verilecek kimsenin rızasının gerekip gerekmediğidir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre rıza mutlaka gereklidir. Hatta eleminden elde edilen fayda ve def-i zarar çok büyük olsa bile kişinin rızası olmadığında kabih olur. Kâdî ise Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşünü doğru kabul ederek fayda ve def-i zarar çok büyük olduğu vakit artık rıza aranmaz der. Böyle bir durumda mükellef istesin ya da istemesin ona acı çektirmek, hasendir. Birisine “şuradan kalkarsan sana bin dinar vereceğim” denildiğinde eğer o

kimse kalkmazsa rızasına bakılmadan zorla kaldırıp para verilebilir (Kâdî, 2013, s. 310).

## **4.2. Bir Kelam Problemi Olarak Salah ve Aslah**

Çalışmanın bu ikinci bölümünde Mu'tezile'nin aslah teorisi hakkında detaylı bilgiler verilip ekol içerisinde meseleye dair farklı tutumlar ele alınarak aslah görüşünün hangi alanlarda kullanıldığı incelenecektir.

### **4.2.1. Mu'tezile'yi Salah-Aslah Prensibine Götüren Etkenler**

Tanrının mutlak kudret ve merhamet sahibi oluşu ve böyle bir yaratıcıdan ortaya çıkan ilahî fiillerin mahiyeti, asırlardır farklı ilimler tarafından ele alınıp tartışılmıştır. Kelamda ise bu konu, kendisine salah-aslah teorisi içerisinde yer bulmuştur (Turganalı, 2021, s. 15). Salah-aslah, ilk defa Mu'tezile âlimleri tarafından dillendirilen ve ekolün hemen tüm âlimlerince bazı farklılıklar ile birlikte kabul edilen bir teoridir.

İlahî fiillerin ve âlemin mükemmelliği, kelamcıları yaratılan her şeyin en iyisi olup olmadığı tartışmasından ziyade, Allah'ın en iyiyi yaratmakla sorumlu olup olmadığı araştırmasına sürüklemiştir (Turganalı, 2021, s. 15). Bu sorgulama Mu'tezile'yi, Allah'ın adaletini temellendirebilmek adına (Akın, 2016, s. 34) kulları için en iyi ve en faydalı olanı ya da iyi ve faydalı olanı yaratmayı Allah'a zorunlu gören salah-aslah teorisini ortaya atmaya itmiştir. Bu ilkedan dolayı Allah'a birtakım fiilleri yapmayı vacip görmek, vücûb alellah kavramı ile ifade edilmeye başlanmış ve itaat edenin mükâfatı, itaat etmeyenin cezayı hak etmesi, Allah'ın teklife muhatap olan kullarına lütufta bulunmasının gerekliliği, eleme karşı ivazın verilmesi gibi konuların Allah'a vacip olup olmadığı da bu kavram etrafında tartışılmıştır (İlhan, 1991, s. 495). İşte Mu'tezile'nin, ilahî adaleti ispat edebilmek ve Allah'ı her türlü kötülük ve zulmün kaynağı olmaktan tenzih edebilmek adına kullandığı bu argüman, salah-aslah teorisidir (Turganalı, 2021, s. 15-16).

Salah-aslah teorisi, Mu'tezile'nin adalet ve tevhit esaslarının bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, iyi ve kötüyü ayırt edebilen akla duydukları yüksek güven de onları bu sonuca götüren önemli bir etken olarak görülmektedir (Alper, 2013, s. 19).

Onların zat ve sıfat ayrımı yapmaması, Allah'ın ezeli ilmiyle bildiği her şeye kudretinin de yetmesini gerektirmiştir. Buradan hareketle Mu'tezile, adalet ilkesini Allah'ın zatına nispet ettiği sıfatlarla temellendirmiştir. Bu düşünceye göre Allah'ın zatıyla çelişmeyen sıfatlarından ötürü meydana gelen adaleti, O'nun fiillerine de yön vermiştir. Böylelikle Allah'ın adaleti, O'nun tüm fiillerinin hasen olmasının, kendisinden hiçbir kötü fiilin sâdır olmayacağını ve vacipleri terk etmeyeceğinin teminatı olmuştur. Adalet ilkesiyle Allah'ı tüm eksikliklerden tenzih etmeye çabalayan Mu'tezile, Allah'ın fiillerinin sadece kullarının yararına uygun olacak şekilde meydana geldiğini belirtmiştir (Turganalı, 2021, s. 17-18).

İlahî sıfatların, Allah'ın zatıyla özdeş olduğu fikrine sahip olan Mu'tezile, zatı sınırsız olan Allah'ın, ilim ve kudretinin de sınırsız olacağını savunmaktadır. O halde sıfatları sınırlandırılmayan Allah'ın, fiilleri de en iyi ve en uygun olmalıdır. Onların, zat ve sıfatları birbiriyle aynı kabul etmeleri, Allah'ın ilminde olan mümkünlere kudretinin de yeteceği sonucunu doğurmaktadır (Kâdî, 2013, s. 301).

Mu'tezile içerisinde Allah'ın kötülük yapma ve zulmetme kudretine sahip olup olmadığı ve kullar için en uygun olanı (aslah) yaratıp yaratmama zorunluluğu şeklinde var olan tartışmalar söz konusudur. Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi gibi Mutezilîlerin içinde bulunduğu bir grup âlim, bu meseleyi Allah'ın kudreti açısından ele aldıklarından "Allah, zulme, yalana ve kötü bir şey yapmaya gücü yeter, ama bunu hikmeti ve rahmetinden dolayı yapmaz" demişlerdir. Ancak İbrahim en-Nazzâm ve onun gibi düşünenler, Allah'ın zulüm yapma kapasitesi ve kudreti olması halinde ilahî adalet açısından sıkıntılar doğacağını ve bunun da O'nun zat ve kemaliyle çelişeceği fikrini savunmuşlardır. Bu görüşe göre, Allah'ın kötülük yapmaya kudreti olur da bunu yapmazsa bu durum O'nun ilmine aykırı olur (Kazanç, 2019, s. 442).

Şu hususu tekrar ifade edelim ki, Mu'tezile bir fiilin iyi ya da kötü oluşunu, fayda ve zarar açısından değerlendirmektedir. Aslahın kökü olan salah; "kişi için yararlı olmak, kişinin haz ve sevinç duymasına sebep olmak" anlamında

kullanılmaktadır. Buna göre, fayda gözetilerek yapılan fiil iyi; zarar doğuran fiil kötü addedilir; hiçbir gaye gözetilmeden yapılan fiil de abes olarak nitelendirilir. Bu itibarla, bütün fiillerinde bir amaç ve gaye gözetilen Allah'ın, faydalı olmayan fiili irade etmesi ve yaratması söz konusu olamaz. Yine eksiklik ve ihtiyaç gibi noksanlıkların zatına izafe edilebileceği tehlikesi olduğu için Allah'ın kabih fiilleri işlemesi asla düşünülemez (Akıcı, 2018, s. 22). Her türlü eksiklik ve ihtiyaçtan tenzih ettiğimiz Allah'ın, söz konusu fiillerinde gözettiği gaye ise kendi menfaatine yönelik değil, kullarının yararına yöneliktir. İşte Mu'tezile, salah ve aslah anlayışını böyle bir bakış açısı üzerine kurmuştur (Özdemir, 1998, s. 82-83; Kâdî, 2013, s. 33).

Mu'tezile'ye göre adaletin gereği olarak kul için en uygun ve en yararlı olan şeyi yapmak, Allah'ın üzerine vaciptir. Onları böyle bir anlayışa götüren etken, Yüce Allah'ı tenzih etme ve yüceltme fikrinin yanında vacip kavramına yükledikleri anlamdır. Bir kimse, güzel fiilleri işlediği zaman, övgüyü hak eder, yapmadığı zaman da kendisine kötülenme ve kınanma gerekmez. Ancak bazı durumlarda bu tür iyi davranışlar terkedildiğinde kötülenme ve kınanma olur. İşte iyi fiillerin bu kısmı, vacip kategorisine girer. Bu bağlamda bilen kişinin, yapması gerektiği halde yapmaması sebebiyle kınanmasını gerektiren şey vaciptir. Bu, yapılması kınamayı hak eden kötü (kabih) fiilin zıddıdır. Aralarındaki fark, kabih olan, yapıldığında kötülenmeyi; vacip olan ise yapılmadığında kötülenmeyi ve kınanmayı gerektirir. Bu yüzden ahlakî anlamda insandan vacip olan fiili yapması ve kötü olan fiili de yapmaması istenir. (Memiş, 2019, s. 82, 88). Mu'tezile, istidlal bi's-şâhid alel gâib deliliyle insan için geçerli olan ahlakî kuralları Allah için de gerekli görür. Buna dayanarak Allah'ı da belli şeyleri yapmaya mecbur bırakır.

Ehl-i Sünnet, insanların fiillerine bakarak Allah'ın fiilleri hakkında hüküm vermeyi doğru bulmaz (İlhan, 1991, s. 495-496). Aslah olanı yaratmayı Allah için vacip kabul etmek, "Gökler ve yer durdukça orada sürekli kalacaklardır. Meğer Rabbin, çıkmalarını dilemiş olsun. Çünkü Rabbin istediğini yapandır." (Hûd, 11/107); "Dilediğini yapandır" (Burûc, 85/16) meâlindeki ayetlere aykırı olmanın ötesinde daha başka kelamî problemler de doğurmaktadır. Bunların başında Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunmasını yok saymak, ilahî kudret ve iradeyi sınırlamak yer almaktadır. Eğer kulu hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vacip olsaydı, kötülerini, inkârcıları, şeytanı, cehennemini yaratmaz; masum olan

peygamberleri düşmanlarının eliyle öldürtmez, insanlar da haklarında hayırlı olanı vermesini Allah'tan istemezlerdi. Mu'tezile bu eleştirilere cevap bulmuş, çeşitli argümanlar üretmişse de bu tür yorumlar muhaliflerini pek tatmin etmemiştir (Kazanç, 2019, s. 443).

#### 4.2.2. Mu'tezile'de Salah ve Aslah Meselesi

İlahî fiillerde bir hikmet ve gaye olduğu, Allah'ın yaptıklarında zulmün bulunamayacağı, bütün kelimeler ekoller tarafından kabul edilmekle birlikte bu hususların salah-aslah teorisine imkân verip veremeyeceği noktasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu görüş ayrılıklarını ortaya koymak, salah-aslah teorisinin daha doğru anlaşılması bakımından bize ışık tutacaktır (Karahan, 2017, s. 219).

Bir fiilin iyi (hasen) veya kötü (kabih) oluşunu, fayda ve zarar açısından ele alan Mu'tezile'ye göre iyi fiil, fayda gözetilerek yapılan; kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak ise abestir. Allah'ın bütün fiilleri bir gayeye yönelik ve bu gaye de iyilik ve fayda üzerine kurulu olduğuna göre, bütün fiilleri de iyidir. O, faydalı olmayı irade etmez. Söz konusu fayda ise kendisi için olamaz; çünkü O eksiklik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan bir fayda edinimine gerek duymaz. Öyleyse O'nun fiillerinin gayesi, kullarının fayda ve iyiliğidir (Çelebi, 2013, s. 33).

Mu'tezilî âlimler, kulu hakkında iyiyi yani 'salah' olanı yaratmanın Allah için vacip olduğu konusunda hemfikirdirler. Ayrılığın esas olarak karşımıza çıktığı nokta; en hayırlı ve en iyiyi ifade eden aslahın ne olduğu, aslahın geçerli olduğu alanlar ve bunun Allah için vacip olup olmadığı meselesidir (Akıcı, 2018, s. 23).

Bu noktada mezhebin iki kolunu temsil eden Basra ve Bağdat ekollerinin farklı yorumları olduğunu söylemek gerekir. Bu ekoller aslahın ne olduğu ve geçerli olduğu alanların sınırlarına dair farklı yorumlar getirmiş olsalar da belirli fiilleri yapmanın Allah'a vacip olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Peygamberler göndermesi, peygamberlerin tebliğlerine muhatap olan insanlara söz konusu tebliği kabul ya da reddedebilecekleri özgür irade vermesi, bu teklifin gereği olarak kendilerine başarıya ulaştıracak her türlü imkânı vermesi, itaat edenlere mükâfat verip isyan edenleri cezalandırması, dünyada çektikleri acılara karşılık âhirette

bedeller (ivaz) vermesi, yapılan tövbeleri kabul etmesi gibi hususlar, Allah'a vacip olarak kabul edilmektedir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, genel olarak âlemi yaratmak, teklife muhatap olan insanları var etmek aslah olup Allah'a vaciptir derken; Basra Mu'tezilesi, yaratılışın başlangıcını ve teklifi aslah saymayıp bunların birer ilahî lütuf olduğunu savunmuştur (İlhan, 1991, s. 495).

Kısacası; Mu'tezile, insan için salah olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunda birleşmekte; aslah olanı yaratma konusunda ise ihtilaf etmektedir.

Yeri gelmişken şunu da belirtmeden geçmeyelim; ontolojik zorunluluk ile ahlakî zorunluluk birbirinden farklı şeylerdir. Kudret açısından Allah dilediğini yapandır. Ancak bu kudretini kendisi ahlak ile sınırlamıştır. Kur'an'da Allah kendini tasvir ederken en fazla üzerinde durduğu vasıflardan biri kudretidir, diğeri de adaleti ve merhametidir. Ama daha da önemlisi kudretini, adalet ve merhametiyle sınırlamış olmasıdır. Kudretin, ahlakı sınırlaması anlamsızdır, ama ahlakın kudreti sınırlaması, mutlak iyi olduğu düşünülen Allah için zorunludur (Güler, 2019, s. 68). Akli olan her insan, mutlak irade ve kudrete sahip olan Allah'ın hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını, bu zorunluluğun ancak ahlakî açıdan dile getirildiğini anlar (Süt, 2016, s. 225).

#### **4.2.2.1. Bağdat Mu'tezilesi'nde Aslah Anlayışı**

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Allah'ın hem insanla hem de âlemle ilişkili bütün fiilleri, aslaha uygun olarak gerçekleşir. Âlemin yaratılması ve teklifin sunulması gibi fiiller, insanlara yönelik fayda içerdiğinden dolayı vaciptir (Aytepe, 2019, s. 87).

Bağdat Mu'tezilesi, Basra Mu'tezilesi'nin yaptığı fiil taksimini kabul etmeyerek Allah'ın bütün fiillerini vacip kategorisinin içine dâhil eder. Böylece Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın yapmak zorunda olduğu fiilleri insanla sınırlandırmamış, âlemin tamamını da kapsayacak bir alana taşımıştır (Aytepe, 2019, s. 88).

Bağdat Mu'tezilesi'nden olduğu halde aslahın zorunlu oluşuna itiraz edenlerin başında Bişr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr gelmektedir. Nazzâm ve Allaf'ın aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştiren Bişr, aslahı yaratmanın Allah için vacip olamayacağını, bunu yaratmanın insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmuştur



(Kâdî, 2013, s. 356). Zira onlara göre, Allah'ın kâdir olduğu en iyinin bir sınırı olamaz. Sınırı olmayan bir şeyin de vacip kabul edilmesi düşünülemez (Arslan, 2016, s. 356). Ca'fer b. Harb de aslahı reddederek Allah'ın lütfunu esas almıştır. Allah'ın kudretinin sınırsızlığına vurgu yaparak her aslahın daha iyisinin aklen mümkün olması hasebiyle, sonsuz sayıda aslahı imkânsız görmekte ve vücûb alellah görüşüne karşı çıkmaktadır (Akıcı, 2018, s. 31). Onlar, aslahın vücûbiyetini reddettikleri için ashâbü'l-lütuf olarak anılmışlar (Aytepe, 2019, s. 94) ve Mu'tezile içinde Ehl-i Sünnete en yakın kesim olarak görülmüşlerdir (Eş'arî, 2005, s. 209).

Kâdî'nin da bu konudaki itiraz noktası, Bişr'in aslah anlayışına yönelttiği itiraz noktasıyla aynıdır. Kâdî'ya göre aslah Allah'a vacip olsaydı, Allah'ın aslah konusunda sonu gelmeyecek bir yaratmaya muktedir olması sebebiyle, Allah'a kendisi için sonu olmayan şeyleri yüklemiş olurduk. Kavramı somutlaştırarak "Ali için şu şey, aslahtır" denilirse, artık bu söylenenden öte bir şey kalmaz, yani Allah'ın yapabileceğinin sonu gelmiş olur. Bu ise kudretin sınırlandırılması demektir. Kavramı böyle düşünmeyip aslahın çok çeşitli olabileceği söylenirse, bu durumda da çıkmaza girilir. Yani kişi için birden fazla aslah olursa, Allah'ın bunların hepsini yapması gerekir ki, bu da muhaldir. Bu yüzden genel bir aslah anlayışı reddedilir ve ilahî fiillerin, kulların salahına olduğu kabul edilir (Koloğlu, 2000, s. 124).

Bu azınlık görüş sahiplerinin dışındaki Mu'tezilîler ise aslah olanın Allah'a vacip olduğu fikrinde birleştikleri halde onun alan ve sınırı konusunda ayrıışmışlardır (Kazanç, 2019, s. 448).

Bağdat Mu'tezilîleri, hem dinî hem de dünyevî alanda aslah olanın yaratılmasının zorunluluğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, kulların menfaati söz konusu olduğu için Allah'ın bu âlemi yaratması vaciptir. Söz konusu menfaatlerin başında da Allah'ın bilinmesi gelmektedir. O'nun bilinmesi ise teklifle, dolayısıyla âlemin yaratılmasıyla mümkün olmaktadır. Ayrıca bu âlem, mümkün âlemler içinde en mükemmelidir (Akıcı, 2018, s. 31; Kazanç, 2019, s. 448).

Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah anlayışına ilk karşı çıkanlar, ekolün içinden Basra Mu'tezilîleri olmuştur. Onlar, aslah düşüncesini teklifin gerektirdikleriyle sınırlandırmıştır (Kâdî, 2013, s. 356). Onların Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah anlayışını eleştirilerini birkaç madde halinde sıralayabiliriz:

Allah'ın aslah olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul edersek, kudreti sonsuz olan Allah'ın sonsuz olanı yapmasının zorunlu olduğunu kabul etmiş oluruz. Zira her aslahın bir aslahı, her iyinin daha iyisi vardır.

Bir şeyi zorunlu olarak yapmak, övgü ve şükürü kaldırır. Çünkü şükür, yapılması gerekmediği halde yapılan fiilin karşılığı olabilir. Allah en iyi olanı yapmak zorunda olsaydı, yaptığı iyiliklerden ötürü Allah'a şükretmenin bir anlamı kalmazdı.

Yine aslahı Allah için zorunlu görmek, cezayı hak edenin bağışlanmasını, ebedi azabı hak eden birinin de cennete gönderilmesini gerektirir. Çünkü bağışlamanın cezalandırmaktan, cennetin cehennemden daha iyi olduğu, tartışılmaz bir gerçektir. Ancak böyle bir şeyin var olduğunu düşünmek, dinî ve dünyevî düzenin allak bullak olmasına sebep olur. (Aytepe, 2019, s.89-91)

Bağdat Mu'tezilesi, aslah görüşünü adalet ilkesine ve tenzih anlayışına dayandırsa da vardıkları görüşün hem adalet hem de tenzih açısından yeni problemlere kapı araladığı görülmektedir. Zira adalet ilkesi, insanın fiillerinde hür olduğunu ve bu yüzden yaptıklarından hesaba çekileceğini öngörür. Oysa aslah düşüncesinde, ne kişinin özgür olmasının ne de fiillerinin sonucuna katlanacağı bir sonla buluşmasının imkânı vardır. Aslah fikri, tenzih açısından da büyük bir problem oluşturmaktadır. Çünkü Nazzâm, Allah'ın cimri olduğu kanaatine varılmaması için O'nun yaptıklarının, yapabileceğinin en iyisi olduğunu söyleyerek Allah'ın kudretini sınırlandırmıştır (Eş'arî, 2005, s. 395-396).

Yine onların aslah düşüncesinde, bu dünyanın mükemmel bir dünya olduğu fikri savunulmaktadır. Ancak bu dünyada var olan tabii kötülükler, mükemmellik düşüncesini çürüten örneklerle doludur. Depremler, sel ve heyelanlar, çirkin ve vahşi hayvanlar, hastalıklar, sakat doğumlar gibi acı olaylar, bu dünyanın söylendiği gibi mükemmel olmadığını kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Kur'an'da, mevcut olandan daha iyi bir dünya yaratılmadığını gösteren açık bir ifade olmadığı gibi detaylarıyla verilen cennet tasvirleri, bu dünyadan daha iyisini yaratmanın Allah için mümkün olduğuna işaret etmektedir (Aytepe, 2019, s. 92).

Sonuç olarak; Basralılar sadece dinî konularda aslahı savunurken Bağdatlılar genel olarak aslahın sınırını genişletip dünyevî konularda da onun zorunluluğunu

savunmuşlardır. Ancak dinî alanlarla sınırlı olan aslah fikrinin benimsenmesinin zamanla Mu'tezilîlere daha cazip ve kabul edilebilir geldiği söylenebilir (Akıcı, 2018, s. 32).

#### **4.2.2.2. Basra Mu'tezilesi'nde Aslah Anlayışı**

Mu'tezile sistematüğinde Allah'ın teklifte bulunması nedeniyle, kullarına karşı yapmakla sorumlu olduğu fiilleri içeren aslah kavramı, zaman zaman bütün Mu'tezile'yi kapsayıcı biçimde ele alınsa da onların bu konuda hemfikir olduğunu söylemek zordur. Özellikle Basra Mu'tezilesi, bu konuda Bağdat Mu'tezilesi'ne nazaran daha ılımlı bir tavırla lütuf kavramına vurgu yaparak aslah ilkesini geri planda tutmuşlardır (Kazanç, 2019, s. 449).

Basra ekolünün geneli, Allah'ın cömert olduğu, eğer kulları için aslah olanı yapmazsa onları sonsuz olan ikrâmından mahrum bıraktığı için cimri konumuna düşmüş olacağı, cimriliğın ise Allah hakkında düşünülmesinin muhal olduğu görüşlerinden hareketle, Bağdatlılara nispetle daha az alanda da olsa Allah'ın aslahı yapmasının vacip olduğu düşüncesini benimsemişlerdir (Kâdî, 2013, s. 216).

Ebü'l Hüzeyl Allâf salah-aslah fikrini, kudret sıfatıyla irtibatlı olarak ele alır. Allah'ın salah olmayan fiillere kudretinin olması hususunda; O'nun zulme, yalana ve zorbalığa kâdir olduğunu ancak hikmet ve rahmetinin bu tür fiilleri yapmada kendisini engellediğini söyler (Eş'arî, 2005, s. 384). Ona göre ilahî kudret, kötü fiile güç yetiriyor olsa da söz konusu fiilin kötülüğüne dair mutlak ilminden dolayı bunu yapmaz. Yani gücü yettiği bir fiili yaratmasına engel olan yine Allah'ın zatından kaynaklanan ahlakîliğidir. Aslında bir tür sınırlama olarak görülse de bu durum, Allah'ın zatındaki kemâlin bir neticesidir. Allah'ın kendisiyle çelişmeyerek zatı gereği kötü bir fiilde bulunmaması, kudretinin ve ilminin sınırlandığı anlamına gelmez. Bu bağlamda Mu'tezile'nin vurguladığı vücûbiyet, Ehl-i Sünnet'in iddia ettiğinin aksine, herhangi bir otoritenin emrinden ya da nehyinden bağımsızdır (Akıcı, 2018, s. 25-26). Böylece, Allah'ın irade ve kudretini sınırlandırma noktasında hem Eş'arîler hem de Mâturîdîler'in düşündüğü gibi bir durumun olmadığı, Mu'tezile'nin kendi beyanlarından anlaşılıyor. Burada tamamen Allah'ın fiillerinin ahlakîliği ile ilgili bir kabul söz konusudur.

Allâf, hiçbir yarar içermeyen bir fiili Allah'ın yapacağını iddia etmenin, O'nun abes olan şeyleri de yapacağını iddia etmekle eşdeğer olduğunu söyler. Allah, insanları onlardan fayda bekleyerek değil, onların faydalarını gözeterek yaratmış olup kulları için sadece iyi ve faydalı olanı diler ve yaratır (Yurdagür, 1994, 330-332).

Ayrıca aslah, teklifle ve insanın özgür oluşuyla sınırlı olduğundan mutlak bir fiili ifade etmez. Dünyadaki bütün insanların iman etmesine kâdir olan Allah, bunu yaparsa, iman etmede bir zorunluluk oluşacağından bu durum teklifin özü olan insan hürriyetini ortadan kaldıracaktır. Allâf, "Rabbim dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi." (Yûnus, 10/99) ayetini de görüşüne delil olarak gösterir (Akıcı, 2018, s. 27).

Allâf'ın öğrencilerinden olan İbrâhim en-Nazzâm, hocasının, Allah'ın bu âlemden daha iyisini yaratmaya kâdir olmadığı ve aslahın sınırlı olduğu görüşlerini kabul etmez ve "Allah'ın aslah fiillerinin sonu yoktur" diyerek O'nun yarattığından daha iyisini yaratabileceğini söyler (Eş'arî, 2005, s. 395).

Nazzâm, hocasının Allah'ın zulme kâdir olduğu görüşüne de karşı çıkmıştır. Ona göre Allah, kötü fiil işlemeye kâdir olduğu bir kudretle nitelenemez (Kâdî, 2013, s. 28). Çünkü zulmü yaratmıyor olsa da Allah'ın onu işleyebilecek kudrete sahip olması, bir eksikliktir. Eğer kâdir olduğu bir fiili işlemezse, ilmine de aykırı davranmış olur. Nazzâm'ın kabulüne göre hareket edersek, Allah'ın, iman etmeyeceklerini bildiği kişileri yaratmaması gerekirdi. Hâlbuki Allah bunu bildiği halde onları yaratmış ve sorumlu tutmuştur (Akıcı, 2018, s. 28).

Nazzâm, Allah'ın insanın faydasına olan dışında bir şeyi yapmaya güç yetiremeyeceğini, fayda içeren şeyi eksiltmenin zulüm olacağını düşündüğü için ona göre Allah, cennet ehlinden birini cennetten çıkaramaz; cehennemlik olmayan birini de cehenneme sokamaz. Hatta inkâr ehlinin cezalarını zerre miktarınca artıramayacağı gibi azaltamaz da. Çünkü ilahî adalet bunu gerektirir. Burada bir sınır var ise bu, bizzat Allah'ın kendi adaletindedir. Allah, gören birini kör, sağlıklı olanı hasta, zengin olanı da fakir yapamazdı; çünkü görmenin, sağlığın ve zenginliğin onlar için daha iyi olduğu bilgisine sahiptir. Yoksulu zengin, hastayı sağlıklı yapamaz oluşunun sebebi de hastalık ve yoksulluğun onlar için en iyisi olduğunu

bilmesidir (Bağdâdî, 1991, s. 97). Bu söylemleriyle Nazzâm, Allah'ın tüm fiillerinin kulları için aslah olduğunu savunmuştur.

Basralılar, onu bu görüşünden dolayı eleştirerek “ilim ve hikmetinden, ihtiyaç duymamasından dolayı zulmetmese ve yalan söylemese de adalete gücü yetenin zulme de gücü yetmesi, doğru söylemeye muktedir olan birinin yalan söylemeye de muktedir olması gerekir; zira bir şeyi yapabilme kudreti, o şeyin zıddını da yapabilme kudretinin bulunmasını gerektirir” demişlerdir (Bağdâdî, 1991, s. 98).

Bu konuda Nazzâm'ın çelişkili davranışlarından biri şudur ki; Maniheistlerin Nur'un “kötülüğe gücü yetmediği ve ondan kötü fiillerin doğmadığı” görüşlerine, Zulmet'in de “iyi fiili işleyemez ve şerden başka bir şeye gücü yetmez” oluşunu kabul edip de yalnız kötü fiili işlediğinden dolayı onu kınamalarına hayret etmiştir (Bağdâdî, 1991, s. 98). Fakat Allah'ı kötü fiillerin sahibi olmaktan korumak gayesiyle de olsa ortaya koyduğu argümanlarla şaşılacak hataya kendi düşmüştür.

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre aslah, “kul için dinde en faydalı olan” demektir. Sonsuz ilmiyle kulunun iyiliğine yönelik en faydalı olanı bilen Allah'ın bunu yaratması, kulun zararına olduğunu bildiği şeyi de yaratmaması vacip olur. Yani Allah'ın kullarını teklife muhâtap kıldıktan sonra ilminde olan bütün lütufları onlara göstermesi gerekmektedir. Ebû Ali, teklifin hasenliğini tamamlaması açısından lütfu zorunlu bir unsur olarak kabul etmiştir (Akıcı, 2018, s. 29-30).

Basra Mu'tezilesi'nin kabul ettiği dinî konulardaki aslah; Allah'ın mükellef kullarına, görevlerini yapabilmeleri hususunda kolaylaştırıcı olanaklar sunması demektir. Bu da kullarına dinî konularda lütufta bulunmakla olur. Ebû Hâşim'in verdiği örnek, Basra Mu'tezilesi'nin teklifle sınırlı aslah anlayışının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Başlangıçta halka yemek daveti vermek zorunda olmadığı halde davette bulunan ve amacı halkın katılması olan kimse, katılımın gerçekleşmesi için bir şeyler yapma yükümlülüğüne girmiştir. Artık bu evreden sonra kapısını açık tutmak, davetlileri nazik bir şekilde karşılamak ve ikramlarda bulunmakla mükelleftir. Aynı şekilde Allah da başlangıçta âlemi ve insanları yaratmayabilirdi. Ancak insanları yaratıp teklifle muhatap kıldıktan sonra teklifle amaçlanan şeyin gerçekleşmesi için onları akıl, nübüvvet gibi lütuflarla destekleme, sevap ve günaha

karşı gerekeni yapma, hak etmeksizin çekilen acılara bir bedel verme sorumluluğuna girmiştir (Aytepe, 2019, s. 93).

Kâdî Abdülcebbâr da benzer bir benzetmeyle dinî konudaki aslahı anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Amacı, arkadaşının yemek davetine iştirak etmesi olan kimse, eğer onun daveti kabûlünün ancak ona çocuğunu yahut daha önemli birini davet için göndermekle mümkün olduğunu bilirse, onları göndermesi vacip olur. Yoksa davette bulunan bu kimse, kendi gayesiyle çelişmiş olur (Kâdî, 2013, s. 358). Verilen bu iki örnek, dinî konularda aslahın ahlakî temellere dayandığını bizlere göstermektedir. Ahlakî temelde zorunlu kılıcı ise insan ya da başkası değil, bizzat Allah'ın kendisidir (Alper, 2013, s. 20).

Allah'ın kendini sınırlaması, kelimelerle ifade edilerek izah edilebilir. Zira Allah, kullarıyla iletişimde sözlerini, tercih ettiği bölge dillerinin karakteriyle sınırlamıştır. Diğer bir deyişle, anlaşılabilir için sınırlamak zorunda kalmıştır. Tevrat, İncil ve Kur'an'da bütün ayetler, O'nun tercih ettiği coğrafya ve kültüre ait dillerle sınırlıdır. İşte ilahî kelâmın kul ile bağlantısındaki bu sınırlılık, adalet ve hikmeti gereği Allah'ın iradesi için de geçerlidir. Bu anlayış Mu'tezile'ye, insana ait sorumluluk ya da özgürlük tanımlayabilme adına ilahî fiillerin alanını sınırlamaktan başka bir çare bırakmamıştır (Önder Demirel, 2021, s. 625).

Basra ekolünün aslah anlayışını daha iyi anlayabilmek için onların Allah'ın fiillerine yönelik tasnifini bilmek önem arzeder. Onlara göre, ilahî fiillerin tamamı hasen olmakla birlikte temelde ikiye ayrılır:

1. Yalnız iyi olarak nitelenen fiiller. Bu tür fiillere “iyi”nin üzerine başka bir nitelik verilmez. Allah'ın suçlulara hak ettikleri cezaları vermesi (ikab) bu kısma girer.

2. İyi olmanın yanında başka nitelikleri de bulunan fiiller. Bunlar da; yapıldığında övülen ancak yapılmadığında kınanmayan fiiller ile yapılmadığında kınanan fiiller şeklinde sınıflandırılır. İşte Allah'a vacip olan fiiller, bu son kısma girer. Yani yapılmadığı zaman sahibinin kınandığı bir fiili yapmak, Allah'a vaciptir (Alper, 2013, s. 20).

Söz konusu sınıflandırmada da ifade edildiği gibi bizatihi teklif vacip değildir. Allah teklifi gerçekleştirmeyebilirdi. Gerçekleştirmede de kınanma

gerekmezdi. Ancak O, kullarına lütufta bulunarak bunu yapmıştır. Teklifin yapılmasıyla da onun şartlarının sağlanması zorunluluğu oluşmuştur (Alper, 2013, s. 21; Kazanç, 2019, s. 449-450).

Kâdî Abdülcebâr'ın ifade ettiği gibi “Allah’a vacip olan şey ancak teklifin vacip kıldığı hususlardır.” Bunlar da temkîn (sorumluluğu yerine getirmesi için imkân verilmesi), lütuf, itaat edene sevap, suçlulara ceza verilmesi, dünyada çekilen elemelerin karşılığının verilmesi gibi konulardır. Bunların vacip oluş sebebi; aslah olmaları değil, “teklif”tir (Alper, 2013, s. 21).

Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın, kuluna yaptığı teklifin sıhhati için üç şart aranabilir. Bunlar; Allah'ın teklifte bulunduğu kimseye güç vermesi, onu iyi şeyler yapmaya teşvik etmesi ve önündeki engelleri kaldırmasıdır. Bu şartlar hem mümin hem de kâfir için geçerli müşterek şartlardır. Herkes için genel geçer şartlarda teklife muhatap olunduğu halde neticede oluşan farklılık şöyle açıklanmaktadır: “Mümin, koşulları değerlendirmiş, özgürlüğünü kendisi için en iyi olacak şekilde kullanarak iman etmiştir. Kâfir, koşulları değerlendirmemiş, özgürlüğünü bedbahtlık yönünde kullanarak iyi olanı yapmamış ve iman etmemiştir. Sonuçta Allah, her ikisine de ikramda bulunmuştur.” Kâdî Abdülcebâr, bu örneğin anlaşılması için şöyle bir örnek daha vermektedir: “Boğulmak üzere olan iki kişiden biri, uzatılan ipe tutunarak kurtulurken diğeri tutunmayarak boğulur. Yahut açıktan ölmek üzere olan iki kişiden biri, getirilen yemeği yiyerek kurtulurken diğeri tersini yaparak helak olur.” Örneklerde belirtildiği gibi ipi uzatan ya da yemeği getiren kişinin yaptığı iyilik, herkes içindir. Ancak biri, bunu olumlu bir şekilde değerlendirerek kurtulmuş, diğeri ise değerlendiremeyerek hüsrana uğramıştır. Aynı şekilde Allah, kâfire de mümine olduğu gibi lütuf ve ikramda bulunmuş; ancak kâfir bunu değerlendirememiştir (Kâdî, 2013, s. 342).

Basralıların aslah anlayışı, lütuf ifade eder. Lütuf müessesesi, Allah için vacip olan fiilleri anlatmaya yeter niteliktedir. Bundan başka kavram aramaya da gerek yoktur. Böylece lütuf, aslaha alternatif bir ifade biçimi olmaktadır (Kazanç, 2019, s. 450-451).

Kâdî Abdülcebâr, “vacibin terkinin yergi gerektirdiğine” vurgu yapar. Buna göre Allah'ın, kullarının faydasına olan şeyleri yaratması vaciptir. Bunu yapmadığı

takdirde adalete aykırı davranmış olup yerilecektir. Bununla birlikte Allah, zaten kullarının yararını gözettiği için yerilmesine imkân yoktur (Çınar, 2021, s. 206).

Aslah teorisi, Mu'tezile'nin diğer tüm görüşlerinde olduğu gibi Allah'ı tenzih etme çabasının ürünüdür. Basra Mu'tezilesi, şartlar oluştuğu zaman fiilin yapılmasını lütuf olarak gerekli görmektedir. Ancak birtakım çıkmazlardan ötürü aslahın Allah'a vacip oluşunu kabul etmemektedirler. Bağdat Mu'tezilesi ise aslahın vacip olduğunu söylerken mükelleflerin Allah'ın cömertliğinde eksiklik olduğunu vehmedecekleri kaygısını taşımaktadırlar. Buna fırsat vermemek için de aslah olanı Allah'a vacip görmektedirler (Turganalı, 2021, s. 142-143).

Mu'tezile, Allah'ın iradesi ve eylem alanı ile insaninkini birbirine müdahale etmeyecek biçimde ayırarak kötülüklerin yaratıcısının Allah değil insan olduğu, O'nun iradesinin kötü olan şeylere taalluk etmediği görüşleriyle her ne kadar kendileri ilahî iradeyi sınırladıklarını düşünmeseler de böyle bir görüntü vermelerinden ötürü Ehl-i Sünnet tarafından sert itirazlara maruz kalmışlardır (Sönmez, 2004, s. 156).

Bir taraftan adaleti Tanrı tasavvurlarının merkezine yerleştiren, diğer taraftan akla iyi ve kötüyü bilme yetkisi veren Mu'tezile, bu iki kabulden hareketle Allah'ın kötü olanı terk edeceğini belirtmekle kalmamış; O'nun üzerine bazı fiilleri vacip kılmışlardır (Cürcânî, 2015, s. 216-217). Çünkü onlar adaletle O'nun bütün fiillerinin hasen olduğunu, kabihî işlemeyeceğini ve kendisine vacip olanı terk etmeyeceğini kastetmişlerdir (Kâdî, 2013, s. 8). “Yapılmadığında kınamayı gerektiren fiiller” olarak tanımlanan vaciplerin neler olduğunu ise hüsün ve kubuhu bilme yetisine sahip kıldıkları akıl ile belirlemişlerdir (Alper, 2013, s. 19).

#### **4.2.3. Mu'tezile'ye Göre Allah'a Vacip Olan Fiiller**

Mu'tezilî âlimler, aralarında bir ittifak olmamakla birlikte birtakım fiilleri yapması hususunda Allah'a vücûbiyet yüklemişlerdir. Burada hangi ilahî fiillerin kimler tarafından Allah hakkında gerekli görüldüğü üzerinde durulacaktır.



#### 4.2.3.1. İlk Yaratma

Aslah teorisi ilk yaratma, dünyevî ve dinî alan olmak üzere üç boyutlu bir meseledir. Bağdat Mutezilesi'nin çoğunluğu, her alanda aslah fikrini benimsediğinden âlemin yaratılmasını vacip kabul eder. Zira bunda Allah'ı tanıma, O'na kulluk etme ve sonsuz mükâfata sahip olma gibi kullara yönelik birtakım faydalar vardır (Kaya, 2020, s. 153).

Mu'tezile'ye göre bu dünya, mümkün âlemlerin en iyisidir. Aslah olanın terk edilmesi caiz olmadığından Allah yaratma konusunda en iyi olanı yapmalıdır (Yeprem, 2015, s. 76).

Kâ'bî, bu konuyu insanın aklına gelmesi muhtemel "Allah kullarını niçin cennette değil de dünyada yarattı; teklifin yani sorumluluğun olmadığı cennetteyken yaratması, onlar için daha faydalı olmaz mıydı?" sorusu üzerinden ele almaktadır. Kâ'bî'ye göre, cennette faydanın ortaya çıkmasını sağlayan ikaz edilme, korkutulma gibi etkenler olamayacağından dünyada yaratılma bir zorunluluktur (Kaya, 2020, s. 154).

Mu'tezile'ye göre Allah, kullarına daha yüksek dereceler varken aşağısını veremez. Kullar, cennette yaratılmaları halinde en fazla lütuf derecesine yükselebileceklerdi. Oysaki taatle hak edilen sevap makamı, lütuftan daha yüksektir (Kaya, 2020, s. 154). Bu yüzden onlar, ilk yaratmanın cennette olmasını ve kullara sorumluluk vermeden ikramda bulunulmasını kabul etmemişlerdir (Eş'arî, 2005, s. 211).

Mu'tezile'nin çoğunluğu, ilk yaratmayı Allah hakkında vacip görmemiştir. Bağdat ekolünün kurucusu Bişr b. el-Mu'temir, ilk yaratma da olmak üzere aslahın her türlüüne karşı çıkmıştır (Eş'arî, 2005, s. 209). Bişr'in karşı çıkışının arkasında Allah'ın kudretini sınırlandırma endişesi yatmaktadır. İlk yaratmayı zorunlu görenler ise; Nazzâm, Câhız, Esvârî ve Kâ'bî gibi âlimler olmuştur (Arslan, 2021, s. 146-149).

Basra ekolü ise aslahın vacip olmasını dinî alanla sınırlı tuttıkları için âlemin yaratılmasını vacip değil, lütuf olarak nitelemişlerdir. Lütuf da vacip gibi hasenin bir türü olmakla birlikte yapılmadığında hiçbir kınama gerektirmez. Bu açıdan Allah

âlemi yaratmamış olsaydı, yine de kınamayı gerektirecek bir durum oluşmazdı (Alper, 2013, s. 21, Kaya, 2020, s. 156).

#### 42.3.2. Aslah Olanı Yaratma

Mu'tezilî düşüncede ilahî irade, kullarının kurtuluşunu elde etmeye yönelik olmalı ve en uygun olanı onlar için yaratmalıdır. Bunu yapması, adaleti gereği O'na vaciptir. Yine kendilerine tebliğ edilen dinî emir ve nehiyleri özgürce red ve kabul edebilmeleri için kullarının önündeki her türlü engeli kaldırması zorunlu olduğu gibi iyilere mükâfat, kötülere ceza vermek de Allah'a vaciptir (Şerafüddin, 2001, s. 267-268).

Hangi fiillerin Allah için aslah ve zorunlu olduğu hususunda Mu'tezile içinde fikir birliği yoktur. Bu konuda mezhep içerisinde iki ana eğilim oluşmuştur. Bunlardan ilkinin, vücûbiyetin alanını çok geniş tutarak hem dünyevî hem dinî alanda aslahı yapmanın Allah için zorunlu olduğunu kabul edenler oluşturur. Bu yüzden onlara "ashabu'l-aslah" denilmiştir (Kaya, 2020, s. 162-163).

Bu görüşe sahip olanlar, âlemi ve insanları yaratmanın, hak edeni sonsuza dek cehennemde bırakmanın Allah'a vacip olduğunu söylemişlerdir (İlhan, 1991, s. 495-496). Yine onlar, insana dokunan kötülük ve zararın aslah olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece kavram olarak aslah, her ne kadar benzer görülse de hasen, hikmet ve sevap olan şeylerden farklı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü aslah, diğerlerinde olmayan bir parça kötülüğü de içerir. Ama en nihayetinde kul için bir fayda sağladığından iyi olma niteliğini korur (Brunschvig, 2002, s. 243). Bu niteliğin bekasını sağlayan anahtar kavram "ivaz"dır. Yani Allah'ın, insanın dünyada yaşadığı bu olumsuz durumların bedelini vererek daha yüksek derecelere ulaşmasını sağlamasıdır (Kâdî, 2013, s. 298).

Diğer eğilimi aslah olanı yapmanın Allah için vacip değil, lütuf olabileceğini söyleyen ve bu yüzden kendilerine "ashabu'l-lütuf" denilen Bişr ve taraftarları temsil eder. Benzer şekilde Mu'tezile'nin Behşemiyye kolu olarak bilinen Ebû Hâşim ve taraftarları da dünyevî alanda aslah olanı yaratmanın zorunlu olduğu fikrini kabul etmeyip aslahın sadece dinî alanda vacip olacağını belirtmişlerdir. Mu'tezile'nin son dönem temsilcilerinden Kâdî ile takipçilerinin de içinde bulunduğu anlayışa göre,

teklifin gerektirdiği hususlar dışında Allah'a hiçbir Şey aslah ve vacip değildir (Arslan, 2021, s. 149-151). Onlar dinî konularda aslahın vacip oluşunu, Allah'ın kulunun maslahatına dair ilmine bağlamışlardır. Bu yüzden aslah kavramını, lütuf kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmışlardır (Kaya, 2020, s. 167-168). Yani aslında onların ltufla kastettikleri Şeyin, aslah olan Şeyler olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Hâşim'e göre her alanda aslah düşüncesinin kabulü, Allah'ın fiillerinde muktedir olduğu bazı Şeylerin yokluğunu gerektirecektir. Bu yüzden dünyevî manada Allah'ın kulunu faydalandırmasını, lütuf olarak tanımlamak daha doğru olacaktır (Kaya, 2020, s. 169).

Ebû Hâşim, aslahı yapmak Allah'a zorunlu kılındığında mükâfatın elde edilebilmesi için teklifin gerçekleşmesini beklemenin abes olacağını ileri srmştir. Kul için aslah olan, sevabı elde etmek olduğundan böyle bir durum, kulun imtihan sürecinin kabih olmasına neden olur (Aytepe, 2014, s. 194). Eş'arî âlim Cüveynî de benzer bir itirazı dile getirerek Mu'tezile'nin "hak edilerek elde edilen sevap, lütuftan daha üstün olur" fikrinin, Allah'ın lütfuna karşı kibirlenmelerinin bir neticesi olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim onların çokça tercih ettiği şâhidin gâibe kıyası yöntemi kullanılsa bir padişah, tebâsından birine lütufta bulunduğunda en fazla saygı lütufta bulunan padişaha duyulur. Fakat Mu'tezile, burada bu yöntemi uygulamamıştır (Kaya, 2020, s. 170).

zet olarak; Allah'ın her alanda salah olanı, dinî alanda aslah olanı yapmasının zorunluluğu fikri, bütün Mu'tezililerce kabul grmştir. Dünyevî alanda aslah olanı yapmasının zorunluluğu düşüncesi ise çoğunluğun karşı çıktığı bir görüş olarak kalmıştır (Akın, 2013, s. 171).

#### **4.2.3.3. Teklif**

Teklif; "mükellefe yapması ve yapmaması gerekeni, onun yarar ve zararını, getireceği zorlukla birlikte bildirmek" olarak tanımlanmıştır. Teklifin gayesi, bahsi geçen yararın mükellefe ulaşmasıdır (Kâdî, 2013, s. 338). Mu'tezile buradaki faydaya ulaşmada tek yolun, teklif olduğunu belirtmiştir (Kâdî, 2013, s. 350).

Dinî ve dünyevî konularda aslahı benimseyen Mu'tezilîler, hem teklifi hem onun sağlıklı biçimde gerçekleşmesini sağlayacak şartları Allah hakkında vacip kabul etmişlerdir. Aslahın sadece dinî alanla ilişkili olduğunu kabul eden Mu'tezilîler ise başlangıçta teklifin Allah için bir gereklilik taşımadığını, teklifin gerçekleşmesiyle bazı hususların O'na gerekli olduğunu belirtmişlerdir (Kaya, 2020, s. 180).

Daha önce de belirttiğimiz gibi ashabu'l-aslaha göre, hasen vasfını haiz ilahî fiillerin tamamı Allah'ın üzerine vaciptir. Bu bağlamda teklifin kendisi hasen bir fiil olduğundan vacip görülmüştür (Aytepe, 2014, s. 184).

Görüldüğü üzere; teklifin zorunluluğu hususunda Mu'tezile içerisinde bir ihtilaf vardır. Teklifin vücûbiyetini savunanlar, dünyevî konularda da aslahın vacip olduğunu söyleyenlerdir. Onlar, ilk yaratma hakkındaki görüşlerinin devamı niteliğinde teklifin de zorunluluğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş sahipleri, yarattığı kulunu teklifle sahip olabileceği sevaptan mahrum bırakmasını Allah'a yakıştırmazlar. Dünya hayatında aslahın vacip oluşunu reddedenler ise ilk yaratmanın henüz teklif yokken olmasının, teklifin kendisini zorunlu olmaktan çıkardığını dile getirmişlerdir (Kaya, 2020, s. 183).

#### **4.2.3.4. Va'd ve Vaîd**

Ashabu'l- aslaha göre Allah, kendisini tanımları ve onları inkâra götürecek etkenlerin ortadan kaldırılması için kullarını va'd ve vaîdle karşılaşacakları bir ortamda var etmelidir. Ashabu'l- lütuf ve Behşemiyye'den olan Mu'tezilîler'e göre, Allah teklifte bulunmasaydı va'd ve vaîdin gerekliliği söz konusu olmayacağından bunlar da tıpkı teklif gibi Allah'ın bir lütfu niteliğindedir (Kaya, 2020, s. 188-189).

Kâdî, va'd ve vaîdini gerçekleştirmesini Allah'a gerekli görmelerinin sebebini şu şekilde açıklamıştır: “Aksi halde Allah, sözünden dönmüş olur. Sözünden dönme ise yalancılıktır. Allah çirkin olan bu eylemi yapmaktan münezzehdir. ‘Benim verdiğim söz değişmez ve ben kullarıma asla zulmetmem.’ (Kaf, 50/29) ayeti de buna işaret eder” (Kâdî, 2013, s. 220).

Mu'tezile'ye göre; verilen cezayı hak etmeyi gerektiren şey isyandır. Hak edilmeyen cezayı Allah'ın vacip kılması hasen olmazdı. Çünkü bu eylemin hasen

olması, yerine getirildiğinde mükâfat, terkinde ceza verilmesindedir (Memiş, 2019, s. 123).

Bu konuda Mu'tezile'nin asıl ayrışma yaşadığı nokta, Allah'ın vaîdinin gereği olarak büyük günah işleyene verilecek cezanın hükmüdür. Bunun zorunluluğunu savunan Bağdatlılara göre, cezayı hak eden büyük günah sahibinin affedilmesi caiz değildir. Ayrıca mükellefin cezanın varlığından haberdar olması, vacipleri yapma ve büyük günahlardan kaçınma gibi faydalı şeylere teşvik etmesi yönüyle de bir lütuftur (Kâdî, 2013, s. 544; İlhan, 1991, s. 495-496).

Kâdî Abdülcebâr'a göre hak edilmiş ceza ancak pişman olma, daha güzel bir amel yapma, Allah'ın mağfireti olmak üzere üç halde düşebilir. Allah'ın isyankârları affetmesi hasendir. (Kâdî, 2013, s. 544) Bağdatlıların lütufla ilişkilendirerek ceza vermeyi vacip görmeleri yanlıştır. Zira fâsık birinin tövbe etmesi gibi ceza vermenin lütuf olmadığı durumlar da vardır. Tövbe hali, onun bağışlanmasını sağlar. Dolayısıyla tövbenin varlığı, cezanın vücûbiyetini ortadan kaldırır. Öyleyse isyan edenin cezalandırılmasını vacip görmek hatalı bir tutumdur (Kâdî, 2013, s. 542, 544).

Ehl-i Sünnet ise Allah'ın isterse vaîdinden vazgeçip büyük günah sahiplerini bağışlayabileceğini ifade ederek (Nesefî, 2010, s. 111; 2017, s. 135) aynı zamanda böyle yapmasının kullarına bir lütfu olduğunu savunmuşlardır (Cürcânî, 2015, s. 578). Bununla beraber va'dinden dönmesini caiz görmemişler; Eş'arîler va'dden dönmesinin bir eksiklik olacağını iddia ederlerken Mâturîdîler bunun gerçekleşmesini muhal görmüşlerdir (Kâdî, 2013, s. 220; Cürcânî, 2015, s. 582). Fakat Kâdî, bunların birinde geçerli olan usûlün diğeri için de geçerli olduğunu belirterek va'd ve vaîdin birbirinden bu şekilde ayrı düşünülmesini hatalı bulmaktadır. O, yalan lütufmuş gibi bir durumu ortaya çıkaracağı için Allah'ın vaîdden dönmesinin lütuf olarak görülmesine karşı çıkar. (Kâdî, 2013, s. 220)

Mu'tezilîler, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kimsenin cezasının ebedi cehennem olacağını ve bu fâsığın cezası bitince cennete gideceğini söylemenin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir. Zira onlara göre cezayı hak etmek kalıcı bir zarar, mükâfatı hak etmek de kalıcı bir fayda olduğundan bu ikisini birleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla fâsığın sonsuza kadar cehennemde kalması bir zorunluluktur (Cürcânî, 2015, s. 576). Ehl-i Sünnet ise bu görüşü reddedip fâsığın

cezası bittiğinde kulluğunun karşılığı olarak cennete gireceğini kabul eder. Cehennemde ebedi kalacakların ise yalnız kâfirler olduğunu dile getirir (Cürcânî, 2015, s. 578, 580).

Mu'tezile Allah'ın mutlak adalet sahibi oluşundan hareketle, isyankârın cezalandırılmamasının isyana izin vermek yahut desteklemek olacağını, bunun da itaat eden ile isyan edeni eşit tutmak anlamına geleceğini iddia ederek itaat edeni mükâfatlandırmanın ve isyankârı cezalandırmanın Allah'a vacip olduğunu savunur (Cürcânî, 2015, s. 338-340).

#### 4.2.3.5. İvaz

Mu'tezile, insanların dünyada maruz kaldıkları acılar, hastalıklar ve felaketlerin, ilahî fiillerin hasen olduğu gerçeğiyle çelişip çelişmediği sorusuna yanıt aramıştır. Zira bütün bu elem verici fiillerin faili Allah'tır (Kaya, 2020, s. 201). Onlar bu sorunu, ontolojik olarak acının kötü olmadığı fikriyle çözmek istemişlerdir. Bu bağlamda ontolojik olarak kötü olan şey, zulümdür (Aytepe, 2014, s. 246). Zulüm ve abes niteliğinde olmayan acı ise kötü olarak adlandırılmaz. Acıyı bu durumdan kurtaracak tek kavram da ivazdır (Cürcânî, 2015, s. 344).

İvaz; "bir iş ya da nesneye bedel ödemek" anlamında kullanılan bir isimdir (Çelebi, 2001, s. 488). Mu'tezile, kulların dünyada hak etmeksizin çektikleri elemelere karşılık Allah'ın ivaz vermesinin zorunlu olduğunu söyleyerek Ehl-i Sünnet'in deyimiyle ilahî iradeye bir sınır koymuşlardır. Hatta bazıları, hayvanların bile insanların çektirdikleri acılara karşılık ahirette ivaz alacaklarını iddia etmişler ve aksi halde Allah'ın adil olmayacağını söylemişlerdir (Şerafüddin, 2001, s. 268).

Mu'tezile, görünür âlemde gaysiz davranışların abes görülmesinden hareketle Allah'ın da gaysiz fiilinin bulunmayacağını düşünmüştür. Acı veren şeylerin, o acının sonunda bir lezzet barındırmaması halinde abes olacağını, bedeli olmayan acıyı Allah'ın vermeyeceğini ifade etmiştir (Mâturîdî, 2020, s. 423). Bu yüzden zararın ardından fayda verilmesi, ilahî fiillerin sefeh olmaması için zorunludur (Cansız, 2014, s. 45).

Mu'tezile'ye göre görünür âlemde acı ilaç yutulması, hasta organa neşter vurulması gibi elem içeren fiiller, ardından gelen yarar sebebiyle iyi fiiller olarak görüldüğü gibi Allah'ın verdiği elem de iyidir (Mâturîdî, 2020, s. 423). Kâdî Abdülcebâr, insanların da bedel karşılığında zorluklara dayandıklarını hatırlatarak elemin de karşılığında ivaz verildiğinde hasen olacağını ifade eder (Memiş, 2019, s. 114). Allah'ın, kulların rızası olmadan onlara elem vermesinin, -tıpkı elbisesinin başkası tarafından yırtılmasını istemeyen kimsenin, bu durumdan zararını giderecek bir bedel karşılığında razı olacağı gibi- ancak elemi unutturacak bir ivazın verilmesiyle mümkün olacağını söyler (Kâdî, 2013, s. 314).

Mu'tezile, ilahî adaletin bir gereği olarak hak edene ivaz verilmesinin vacip olduğunu savunmuştur (Kâdî, 2013, s. 298). Elemin Allah'ın emri ile gerçekleşmesinden dolayı ivazın, hak edilen bir menfaat olduğunu iddia etmişlerdir (Kâdî, 2013, s. 312).

Allah'a taatte bulunma yoluyla olmayan, kazanılmış her menfaat ivaz olarak adlandırılır. Nitekim Kâdî'ya göre ivaz; "ta'zim ve iclal sebebiyle olmaksızın hak edilen her menfaattir". (Kâdî, 2013, s. 312) Tanımda göze çarpan iki unsur "hak etmek (istihkak)" ve "ta'zim ve iclal", ivazı diğer menfaatlerden ayırmaktadır. Çünkü kula fayda sağlayan bu nimetler arasında "sevap" ve "tafaddül" de vardır. Sevap; kulun taatleri sonucunda elde ettiği fayda olup Allah'ın cömertliğinin bir yansıması olarak ta'zim ve iclal yoluyla kula verilir. Aynı şekilde ivaz, "hak edilme" şartı ile tafaddülden ayrılır. İvaz, kulun hak ettiği bir menfaat olmakla birlikte tafaddül, hak edilmeyen bir menfaattir. İvazın faili, ivaz vermeye mecburdur, fakat tafaddülün faili bunu yapmak zorunda değildir. Dilerse yapar, dilerse yapmaz (Koloğlu, 2000, s. 136-137).

İvazdan başka elemi iyi yapan diğer unsurlar da ibret ve istihkaktır (Kâdî, 2013, s. 298, 304). Hak edilen elemin hasen olması, kulun yükümlülüklerini yerine getirmeme karşılığında olmasındandır. Bu tür elemeler için ivaz verilmez (Kaya, 2020, s. 203).

Ebû Hâşim ile Kâdî, elem karşılığında ivazı yeterli bulmayıp ibreti (i'tibâr) de gerekli görmüşlerdir (Kâdî, 2013, s. 312). İbret olma durumu ise kulun imtihanında

başarıya ulaşmasını sağlayan bir itici güç olarak yalnız mükellefler için geçerlidir (Memiş, 2019, s. 114).

Kâdî, teklife muhatap olmayan kimseye verilen elemin zulüm olmaması için ivaz verilmesi, abes olmaması için ise mükelleflerin bundan ibret almaları gerektiğini söyler (Kâdî, 2013, s. 298).

İvaz konusunda bir diğer tartışma alanı, mükellefin rızası olmadan verilecek elemin hasen olup olmadığıdır. Ebû Ali, bir bedel karşılığı da olsa kulun rızası olmadan verilen elemin hasen bulmaz. Ebû Hâşim'e göre sağlanacak menfaatin fazlalığı, kulun rızası olmaksızın elemin hasen yapmaktadır (Kâdî, 2013, s. 310). Zemahşerî de tıpkı bir doktorun vereceği ilaçlar hususunda hastasının rızasını gözetmesinin gerekli olmaması ve Allah'ın kullarına teklifte bulunurken rızanın aranmaması gibi menfaat elde edeceği elemlerde de kulun rızasının aranmasını gerekli görmemiştir (Kaya, 2020, s. 205).

İvaz hususunda ayrışmaların olduğu bir başka nokta da hak edilen menfaatin sürekli olup olmadığıdır. Ebû Ali, Allâf ve bazı Bağdat Mu'tezilîleri, menfaatin sürekli olması gerektiğini düşünmüşler (Kâdî, 2013, s. 314) ve bu nedenle onun verileceği yer olarak ahireti işaret etmişler (Kâdî, 2013, s. 320; Cürcânî, 2015, s. 342). Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar ise ivazın devamlı olamayacağını ifade etmişlerdir. Onlar, şahitte diyet ödeyen kişiden hareketle zarar verenin verdiği zararın karşılığını ödemesinin yeterli olacağını ifade eder ve şöyle bir örnekle bu meseleyi somutlaştırır. "Birin elbisesi başkası tarafından kasıtlı olarak yırtılsa, elbisenin bedeli bir defaya mahsus tazmin edilir. Ona her gün yeni elbise verilmez. Tazminin sadece verdiği zararın karşılığını giderecek şekilde uygulanması gibi ivaz da böyledir. Elemin karşılığı telafi edilecek şekilde uygulanır ve sona erer" (Kâdî, 2013, s. 314). Buradan hareketle onlar ivazın dünyada da verilebileceğini öne sürmüşler (Kâdî, 2013, s. 320; Cürcânî, 2015, s. 342) ve aynı zamanda bir defada tamamının verilmesini iyi görmeyerek ayrı ayrı zamanlarda peyderpey verilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir (Kâdî, 2013, s. 322).

#### **4.2.3.6. Tövbeyi Kabul**

Mu'tezile, şartlarına uygun şekilde yapılan tövbenin kabulünü Allah için bir gereklilik olarak görmüştür. Onlara göre tövbe bir hasenedir, hasene işleyen kimseye



mükâfat vaciptir ve bu da tövbenin kabulü ile gerçekleşir (Şerafüddin, 2001, s. 269). Tövbe kabul edilmediğinde onunla elde edilecek fayda da engellenmiş olur ki, bu da kabihtir. Hem böyle bir tövbenin kabul edilmemesi, teklifin gayesine de ters düşer (Kaya, 2020, s. 208).

Mu'tezile ekolü, tövbenin cezayı kaldırıcılığı hususunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bağdatlılar, tövbe edilirken Allah'ın cezayı düşürdüğünü iddia ederler. Bu nedenle burada tövbenin doğrudan etkisinin olmadığını düşünürler. Basralılara göre ise cezanın düşmesinde tövbe doğrudan etkilidir. Onlar bu durumu, görünen âlemde hak sahibinden samimi bir şekilde özür dileyen kimsenin, kınanma durumundan kurtulmasına kıyas etmişlerdir (Kâdî, 2013, s. 748).

Tövbenin cezayı doğrudan mı, dolaylı olarak mı düşürdüğü hususunda farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen Mu'tezile'nin tamamı, Allah'ın tövbeyi kabul etmesinin zorunluluğuna inanmışlardır (Kaya, 2020, s. 209).

Ehl-i Sünnet âlimleri ise tövbenin vücûbiyetini kabul etmemişlerdir. Çünkü öyle olsaydı ısrarla dua etmek abes olurdu. Cüveynî, bu konuda gaibin şahide kıyasını yanlış bulur. Zira şahitte özrün kabulü zorunlu değildir. Kişi başkasına bir zarar verdiğinde karşı taraftan kendisini affetmesini istese o kimse bu kararda hürdür. Dilerse affeder, dilerse affetmez. Haliyle böyle bir aklî delille Allah'ın tövbeleri kabul etmesinin gerekliliğine varılamaz (Kaya, 2020, s. 209-210).

Aslında Mu'tezile âlimleri, "yapılan her tövbenin kabul edilmesi vaciptir" düşüncesinde değillerdir. Onların kabulünü vacip gördükleri tövbe, şartlarına riayet edilerek yapılanıdır. Bu şartlar da; yapılan kötü fiilden pişmanlık duymak ve bunu bir daha işlememeye azmetmektir (Kâdî, 2013, s. 750, 762).

#### **4.2.3.7. Lütuf**

Lütuf, kelimî literatürde "kulun kendi iradesiyle Allah'a inanıp günahlardan sakınmasını kolaylaştıran ilahî fiil" anlamında kullanılan bir kavramdır (Çelebi, 2003, s. 239; Topaloğlu ve Çelebi, 2019, s. 215). Lütuf, insanın doğru fiilleri seçmesini sağlayan ve onu sorumluluklarını yapma hususunda motive eden unsurdur (Süt, 2016, s. 76). İradesi dışında teklife muhatap olan insana uygun koşulların ilahî

lütuf ile hazırlanması, O'nun adaletinin gereği olup bu lütfu kulun ihtiyacı vardır (Karahana, 2017, s. 226).

Kâdî Abdülcebbar lütfu, "kişinin vacibi seçmesini ve kabihten sakınmasını yahut insanın vacibi ihtiyara, kabihini terke daha yakın olmasını sağlayan şey" (Kâdî, 2013, s. 354) diye açıklamıştır. Böylece Allah, bu kolaylaştırma sayesinde doğruyu bulacağını bildiklerini lütfuna mazhar kılmaktadır. İlahî bilgi, lütfu bulunulsa bile iman etmeyecek olanları da içermektedir. Zemahşerî buna rağmen inkâr edenleri, lütfu bulunulma hususunda ehil olmamakla vasıflandırmıştır (Kaya, 2020, s. 224). Burada ehil olmamaktan kasıt, mükellefin lütfu erişme noktasında etkin bir pozisyona sahip olmamasıdır. Kâdî ve İbnü'l-Melâhimî konuyla ilgili görünür âlemden şöyle bir misal aktarmıştır: İki çocuk sahibi baba, birinin durumundan onun hoşuna gidecek şeyler yaptığında o çocuğundan istenilen davranışı göreceğini, diğerinin durumundan da onun gönlünü hoş etse de etmese de bir şey değişmeyeceğini anlayabilir. Öyleyse kullarıyla ilgili her şeye vâkıf olan Allah'ın, onlara lütfettiğinde inanıp inanmayacağına yönelik ilmi elbette vardır. Fakat bu ilahî ilim, kulun fiilini belirleyici değildir (Kâdî, 2013, s. 360-362).

Ezelî ilim, öğrencilerini çok iyi tanıyan bir öğretmenin yılsonu sınavında hangi öğrencinin kaç puan alacağını yüksek oranla bilmesine benzer. Nasıl öğretmenin bilgisi öğrencinin alacağı notu etkilemiyorsa, Allah'ın ilmi de kulun fiilini etkilemez (Güler, 2019, s. 106).

Allah'ın ilmi, iradesi ve yaratması sadece insanın tercih ettiği şeye ulaşmasını sağlar. Ayrıca insan, yaptığı fiillerin tam tersini yapma imkânına sahip kılınmıştır (Öğük, 2020, s. 148). Allah, kulunun kötü fiilinden razı olmasa da sırf ona vermiş olduğu özgür iradenin hakkını korumak için kulunun tercihlerini yaratmaktadır. Eğer her şey Allah'ın ilminde bir realite olarak gerçekleşmiş olsaydı, iman etme imkânı olmayan bir topluluğu yaratıp sonra da itaat etmeleri için onlara peygamber göndermesinin bir anlamı olmazdı.

Allah katından kendisine özel bir bilgi verilmiş olan yol arkadaşının bir çocuğu öldürmesine karşı çıkan Hz. Musa'ya verilen cevap, İkbâl'in görüşüne uymaktadır. Yol arkadaşı ona: "Gence gelince onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. Böylece istedik ki, rableri onun yerine

kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin.” (Kehf, 18/80-81) demişti. Yol arkadaşının bilgisinin, çocuğun mevcut haline kıyasla potansiyellikten çıkıp fiilî bir nitelik kazanmış olan ilahî bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden çocuğun ilahî bir lütuf olarak öldürülmesi uygun bulunuyor. Yoksa onun dünyaya hiç getirilmemesi daha büyük lütuf olup ilahî hikmet ve adalete daha uygun düşerdi (Özdemir, 2000, s. 255-256).

Burada unutulmaması gereken önemli nokta, böyle bir lütuf anlayışının insanın özgürlüğüne engel teşkil etmediğidir. Allah’ın peygamberler göndermesi lütfu ileldir. Ancak bu lütuf, kulu kesin bir şekilde imana sevk etmez. Burada kulun iradesi, lütuftan daha öncelikli ve etkin bir pozisyona sahiptir. Ayrıca ilahî fiillerin tamamı ancak insanın sorumluluk ilkesini ortadan kaldırmadığında aslah olarak nitelendirilebilir (Karahana, 2017, s. 227). Kısaca; lütuf zorunlu ama zorlayıcı olmayan bir davettir (Aytepe, 2014, s. 52).

İbnü’l Melâhimî’ye göre, eğer baba çocuğunun gerekli imkânlarla sahip olduğunda hayra yöneleceği kanaatine varmasına rağmen çocuğu için bu imkânları sunmuyorsa, çocuğunun iyiliğini istemediği sonucuna varılır. Bu yüzden babanın çocuğuna iyi davranması, ona uygun ortamı sunması gereklidir. Babanın bunları gerçekleştirilmesi bir başkasına zarar vermiyorsa, bu fiilleri yapmasında bir kötülük yoksa bunları yerine getirmesi gerekmektedir. Bu örnek gibi Allah’ın kulundan taati istiyor oluşu bunu yapabilecekleri ortamı ve araçları yaratmasını gerektirir. İşte bu araçlar da lütuftur ve bunun için lütuf Allah’a vaciptir (Turganalı, 2021, s. 65).

Diğer yandan lütuf, sonu gelmeyen bir durum değildir. “Eğer Allah, kullarına olan rızkını bol bol verseydi, muhakkak yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Fakat O bunu belli bir ölçüye göre vermektedir. Şüphe yok ki O kullarından haberdardır ve onları hakkıyla görendir” (Şûrâ, 42/27) ayetinden hareketle çok rahat ifade edebiliriz ki; Allah kullarını en iyi şekilde tanıyan ve haklarında en hayırlı olanı bilendir. O, rızkı kullarına belli bir ölçüyle verdiği gibi lütufta bulunurken de bu ölçüyü gözetmektedir. Dolayısıyla ilahî lütuf, O’nun adaletinin önünde bir engel değildir. Adaletine engel oluşturmadığı kabul edildiğinde ilahî lütfun vacip görülmesinin kötü sonuçlar ortaya çıkaracağı endişesi de kendiliğinden yok olur (Turganalı, 2021, s. 67).

Lütfun Allah'a mutlak anlamda vacip olduğunu savunan ashabu'l-aslah, lütfu her iki alanda da gerekli gördükleri aslah anlayışı dâhilinde kabul etmişlerdir (Kâdî, 2013, s. 356). Onlara göre ilk yaratma ve teklifi de kapsayacak şekilde Allah'ın kuluna lütufta bulunması vaciptir. Bu tutumlarıyla onlar, ekol içerisinde lütfun zorunluluğu hakkında en sert tutumu sergileyen grup olmuştur (Kaya, 2020, s. 225).

Lütfun gerekliliği konusunda daha yumuşak davranan son dönem Mu'tezilîleri ise ancak tekliften sonra Allah hakkında vacip olabilecek bir lütuftan söz etmişlerdir. Bu grup, lütfu teklifin sağlıklı biçimde yerine getirilmesinin şartı olarak görmüştür (Kaya, 2020, s. 225). Kâdî da bu anlayış doğrultusunda teklif anı ve öncesindeki lütfu gerekli bulmamıştır. Fakat teklifin yapılmasından sonra mükellefe lütufta bulunulması zorunludur (Kâdî, 2013, s. 356).

Bu konuda Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerden biri; bütün ümmetin dualarda kulluk vazifesini gereğince yapabilmek için Allah'tan yardım istemeleri ve günahlardan korunma niyazında bulunmalarındır. Bu gerçek, lütfun vücûbiyetini çürüten bir delildir. Eğer öyle olsaydı kulların lütfun gerçekleşmesine dair duasının bir anlamı olmazdı (Kâdî, 2013, s. 362).

Nesefî'ye göre lütfun vacip olduğu anlayışı, Mu'tezile'nin aslah teorisiyle çelişmektedir. Zira bu teoriye göre düşünüldüğünde lütuf olmaksızın sahip olunan iman ve itaat, lütufla kazanılana göre derece bakımından daha sevap olacaktır. Nitekim aslah ilkesi, mükellefin lütuf olmaksızın daha fazla sevaba erişmesinden ötürü lütfun bulunmamasını gerektirir (Çelebi, 2003, s. 240).

Ayrıca lütuf düşüncesinin Mu'tezilî ekolün hikmet anlayışıyla da uyuşmadığı ileri sürülmüştür. Çünkü ekolün anlayışında hikmet, Allah'ın gayesi olan şeyler yapması demektir. Lütfun vacip olması halinde ise lütufta bulunulan her kulun bunun gereğini yapmaması şeklinde lütfun kullanılmaması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla lütuf boş yere yapıldığından bu durum hikmetle bağdaşmamaktadır. Kâdî'ya göreyse lütfun bizzat ilahî hikmeti ifade eden maslahat amacı ile ortaya çıkması, abes görülmesine engeldir (Kaya, 2020, s. 230).

#### 4.2.3.8. Nübüvvet

Mu'tezile'nin nübüvvetin vücûbiyetini savunmasının nedeni, dinî alanda aslahı Allah için zorunlu görmeleridir. Bu da adalet ilkesiyle bağlantılı bir konudur (Kâdî, 2013, s. 420). Allah'ın kullarına peygamber göndermenin onlar için salah olduğunu bilmesi halinde bunu yapması kendisine vacip olmaktadır (Kâdî, 2013, s. 440).

Nübüvvetin gerekliliği, kelamcıların ortak bir kanaate sahip olduğu ender konulardan biridir. Aslında hepsi benzer söylemlerde bulunsalar da Mu'tezile nübüvvetin gerekliliğini vacip, Eş'arîler caiz kavramıyla dile getirmişlerdir. Eş'arîler Allah hakkında vacip kavramını kullanmayı doğru bulmadıkları için bu hükmü vermekten kaçınmışlardır. Mâturîdîler ise nübüvvetin hikmet gereği bir zorunluluk olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin söylemine daha yakın bir tutum sergilemişlerdir (Kaya, 2020, s. 235).

Benzer bir biçimde Neseî de Mu'tezile'nin nübüvveti vacip görmesine hak vermektedir. Onların burada vacip kavramıyla, bir vacip kılıcının Allah'a vacip kılmasını ya da O'nun kendi zatına zorunlu yapmasını kastetmediklerini, kastedilenin nübüvvetin mutlaklığı olduğunu ifade etmiştir (Kaya, 2020, s. 235).

Görüldüğü üzere Mâturîdîler, vacip kavramının Allah için kullanılmasının izahında her ne kadar Mu'tezile ile benzeşse de eserlerinde vacip kavramının kullanımı Mu'tezile eserlerinde olduğu kadar açık ve yaygın değildir (Kaya, 2020, s. 236).

#### 4.2.3.9. Kulun İstîtâati

Kulun fiilini yapabilmesini sağlayan güç olarak ifade edilen istitâat, Mu'tezilî görüşte teklifin aklî şartlarından biridir. Onlara göre kul ancak istitâate sahip kılındığında va'd ve vaîd gerçekleşebilir. Aksi durum, ilahî adaletle bağdaşmaz (Kaya, 2020, s. 237).

Kâdî Abdülcebâr, istitâatin fiilden önce bulunmasının gerekliliğini vurgulayarak fiille birlikte bulunması halinin, güç yetirilemeyen teklif etmek olacağını söyler. Böyle bir teklif, istitâatten önce var olacağı için kul, henüz

gerçekleştirmeye gücü olmayan bir fiilden sorumlu tutulmuş olacaktır. Bu ise kabihtir (Kâdî, 2013, s. 146).

Bu mesele kâfirin hali göz önünde bulundurularak izah edilirse şöyle denilir: “Şayet kudret makduruyla beraber olsaydı, kâfirin imanla mükellef olması ‘teklîf-i mâ lâ yutâk’ olurdu. Zira Allah, ona güç verseydi, o şey vâki olurdu. O’ndan vâki olmaması, ona kâdir olmadığına delildir. ‘Teklîf-i mâ lâ yutâk’ ise Allah’ın yapmayacağı kabih bir şeydir” (Kâdî, 2013, s. 156). Bu durum, felçli birinden yürümesinin yahut âmâ birinden renkleri tarif etmesinin istenmesine benzetilmiştir (Kâdî, 2013, s. 158). İstitâat konusunda getirdiği bu örneklerle Mu’tezile, istidlal bi’ş-şâhid alel gâib delilini kullanarak konuyu aklı çıkarımlar yoluyla temellendirmeye çalışmıştır.

Mu’tezile, bu görüşüne naklî deliller de getirmiştir. “Kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp ‘Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık’ diye Allah’ın adına yemin edecek, kendilerini helâke sürükleyecekler. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor.” (Tevbe, 9/42) ayeti onlardan biridir. Bu ayetten, sözü edilen kişilerin yolculuk için yeterli güçleri olduğu, ama bunu inkâr ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum da fiilden önce bu iş için gerekli gücün ve istitâatin insanda bulunduğuna işaret etmektedir (Yazıcıoğlu, 2017, s. 81).

Kelam ilminde istitâate iki mana verilmiştir. İlk anlamı, davranış öncesinde kul için bedensel ve eylemsel hiçbir engelin bulunmamasıdır. Bu kudretin fiilden önce bulunması gerektiği hususunda kelamcılar hemfikirdir (Kaya, 2020, s. 240). İkinci anlam ise fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudrettir. Bunun insanda bulunma zamanı hususunda âlimler ayrılığa düşmüşlerdir (Yazıcıoğlu, 2017, s. 84-85).

Ehl-i Sünnet açısından istitâatin ilk aşaması, teklifin gerçekleşmesi açısından yeterlidir. İkinci aşamadaki gerçek istitâat ise fiille birlikte var olan istitâattir. Zira fiilden önceki istitâat, fiili oluşturucu niteliğe sahip değildir (Kaya, 2020, s. 240). Fakat fiilden önceki istitâatin ilk aşaması, eylemin gerçekleşmesini sağlayacak gerçek istitâati mümkün kıldığından teklife yeter görülür (Cürcânî, 2015, s. 348).

Ehl-i Sünnet’e göre kudret, kalıcı olmayan arzıdır. Devamlılığı olmadığından fiil öncesi bulunduğu takdirde fiil esnasında yok olur. Bu durumda fiil, kulun kudreti olmaksızın gerçekleşmiş olur. Diğer yandan istitâat fiilden önce bulunduğu kulun Allah’tan bağımsızlığı tehlikesi ortaya çıkar. Böyle olunca kul, duaya ihtiyaç duymaz. Ayrıca bir zaman bir işi yapabilen kimse, sair zaman aynısını

yapamayabiliyor. Eğer gerçekten istitâat fiilden önce olsaydı kişi her an aynı fiili yapabiliyor olurdu (Yavuz, 2001, s. 400).

Mu'tezile'nin istitâat hakkındaki düşünceleri Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın kudretinin mutlaklığı açısından problemlili görülmüştür. İnsan fiilinin esas sahibinin Allah olduğu vurgulanmıştır (Kaya, 2020, s. 241).

Mu'tezile, kudretin araz olduğunu kabul etmekle beraber bir kısım arazların sürekliliği görüşünü benimser. Dolayısıyla fiilden önce insanda var olan kudret, fiilin oluşu anında yok olmaz. İnsan, başka bir eylemde bulunacağı zaman daha önce kendisinde devamlı olarak var olan kudretle istediğini yapar. Ehl-i Sünnetin bu konuda onları Cebriye'ye kaymakla ithamları, tamamen kendilerinin arazların sürekli olamayacağı kabulünden kaynaklanmaktadır. Oysa Mu'tezile bu görüşü benimsemediğinden kendilerini bu suçlamanın muhatabı olarak görmez (Yazıcıoğlu, 2017, s. 92).

Aklı iyi ve kötüyü belirlemede ilk araç kabul eden Mu'tezile'ye göre, bir şey Allah tarafından emrolunduğu için iyi değil, zatı itibariyle iyi olduğu için emrolunmuştur. Bu yüzden Allah'a, aklın hasen gördüğü şeyleri yapmak ve kabih gördüklerini ise yapmamak vacip olur (Şerafüddin, 2001, s. 269).

Görüldüğü üzere Mu'tezile, ayrıntılarıyla ele almaya çalıştığımız Allah'ın fiilleri konusunda vücûbiyet hükmüne akli çıkarımlar sonucu varmaktadır. Bu da onların kullandıkları objektif ilkelere bağlı kelam metodunun neticesi olarak görülebilir.

Mu'tezile Kur'an üzerinde yoğunlaşmış ve eğer bir konuda nakli delil getirilecekse, bunun Kur'an'dan olmasını ilke edinmiştir. Onlardan çoğu zühd ve takva üzere bir hayat yaşamalarına rağmen Kur'an'a bağlılıkları nedeniyle akıldan uzak bir tasavvuf anlayışına karşı çıkmışlardır. Mu'tezile, görüşleriyle Ehl-i Sünneti de etkisi altına almıştır. Hayatının büyük bir bölümünü Mu'tezile içinde geçiren Eş'arî, ilahî sıfatlar, kesb, te'vil gibi konularda onların etkisinde kalmıştır. Mâturîdîler de ilahî sıfatlar, nübüvvetin gerekliliği, hüsün-kubuh, akıl-nakil ilişkisi gibi pek çok konuda Mu'tezile'den etkilenmişlerdir. Mu'tezilîler, özgür düşünceye sahip olmaları ve taklidi reddetmeleri sebebiyle birbirlerine rahatça itiraz edebiliş karşı tutumlar sergileyebilmişlerdir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile yeğeni İbrahim

Nazzâm, Nazzâm ile öğrencisi Cafer b. Harb, Eş'arî ile üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ile öz oğlu Ebû Hâşim arasında geçen tartışmalar, bunlardan başlıcaları olarak gösterilebilir. Mu'tezile birçok yönüyle eleştirilebilir. Fakat günümüz dünyasının, onların ahlakı önceleyen, akli önemseyen, özgürlüğü yücelten ve Allah'ı her türlü eksikliklerden tenzih etmeye çalışan ruhunu diri tutmaya duyduğu ihtiyaç da göz ardı edilemez (Çelebi, 2013, s. 38-39).

Bu bölümün konusu ve tezimizin de omurgası olan “aslah”ın, Mu'tezile ekolünün adalet anlayışlarından kaynaklandığı ifade edilmişti. Şimdi de genel hatlarıyla Mu'tezile'yi Mu'tezile yapan adalet ilkesi ele alınacaktır. Bu yapılırken de araştırmanın diğer kanadını oluşturan Mâturîdîler'in bu konudaki görüşleri karşılaştırmalı olarak irdelenmeye ve anlaşılmasına çalışılacaktır.

#### **4.2.4. Salah-Aslah Meselesini Temellendiren Adalet İlkesi**

Kelamcılar Allah'ın adaletini incelerken Allah'ın adil ve hakîm oluşu, kulun fiillerinde özgür olup olmaması, iyi ve kötü olanı akıyla bulup bulamayacağı gibi farklı yönlerden ele alırlar. Mu'tezile, Allah'ın adil olmasını zorunlu görürken Ehl-i Sünnet Allah'a vücûbiyet yüklemekten uzak durur (Oral, 2013, s. 445).

Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olduğu konusunda ortak görüşe sahip olan kelam âlimleri, kavramlara farklı anlamlar yükleyerek ayrıntılarda ihtilaf yaşamışlardır. Mesela Mu'tezilîlere göre hikmet, “failine veya başkasına fayda sağlayan şeydir.” Eş'arîler hikmeti “failin kast ve iradesine uygun gerçekleşen fiildir” şeklinde açıklarken Mâturîdîler ise “fayda taşısın yahut taşımamasın, sonucu iyi ve güzel olan iştir” şeklinde tanımlamışlardır (Sâbûnî, 1980, s. 133-134). Ayrıca ilahî irade ve kudretin adaletle sınırlandırılması, bunun Allah için vücûbiyet ifade edip etmemesi konusunda da farklı yaklaşımlar sergilenmiştir (Ekiz, 2010, s. 94).

##### **4.2.4.1. Mu'tezile'ye Göre İlahî Adalet**

Kelam tarihinde Allah-insan ilişkisini ahlakî zeminde ele alan kelam ekolü Mu'tezile olmuştur. Onlar hem ilahî hem de beşerî fiilleri ahlak zemininde tutabilme



adına adalet ilkesine başvurmuş, Allah'ın bütün fiillerinde adil davrandığına vurgu yapmışlardır (Süt, 2016, s. 63).

Mu'tezile adalet ilkesi gereği, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adalet içerdiğini, kötülük ve zulmün kesinlikle Allah'a nispet edilemeyeceğini ve kulları için en faydalı olanı yaratmasının gerekli olduğunu düşünür. Mu'tezile, hikmeti "failine yahut başkasına fayda sağlayan şey" diye tanımlar (Sâbûnî, 1980, s. 133-134). Mu'tezile, ilahî fiillerde hikmet bulunduğunu ve fiillerin belli amaçlar doğrultusunda gerçekleştiğini ifade eder. Amaç gözetmeksizin iş yapmak, abestir ve Allah da bundan münezzehtir (İdin, 2009, s. 165).

Mu'tezile'ye göre Allah, çirkin işin çirkinliğini bildiği için onu seçmez. Böylece O'ndan çirkin iş sâdır olmaz. Bu konuda Mu'tezile, şahitte geçerli olanı gaibe kıyaslar. Dünyada nasıl kişi bir işin kötülüğünü bildiğinde onu yapmıyorsa Allah da aynı şekilde böyle bir işi yapmaz (Kâdî, 2013, s. 8).

Allah, zulme gücü yeten olmakla birlikte hikmetinden ötürü zulmetmez. Zira zulüm, eksiklik göstergesidir. Bu ise Allah hakkında düşünülemez (Kâdî, 2013, s. 28-30).

Kâdî Abdülcebbâr, "Kim iyi bir iş yaparsa, kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa, aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir." (Fussilet, 41/46) ayetini delil göstererek Allah'ın kendisinden zulmü nefyettiğini ve bunu yapmakla övündüğünü, bu övüncün ise O'nun zulme muktedir olduğunu gösterdiğini ifade eder. Zira bir işe gücü yetmeyen o işi yapmadığından dolayı övünmesi abes olur (Kâdî, 2013, s. 30).

Adaletinin gereği olarak Allah, kimseye başkasında olmayan bir lütuf ikram etmez. Mümine verdiğini kâfire de vermek durumundadır (Kâdî, 2013, s. 342). Kâdî Abdülcebbâr, failin başka birine fayda sağlamak veya zarar vermek sureti ile yaptığı her iyi fiile "adaletli fiil", bu fiili yapana da "adaletli fail" der (Kâdî, 2013, s. 8).

Mu'tezile'ye göre yapılan fiilin adaletli bir fiil olabilmesi için başkasının faydasının gözetilerek yapılması şarttır. Kendi menfaati yahut kendisine gelecek bir zararı engellemek için yapılan fiil, adaletli fiil olarak adlandırılmaz. Ancak bir başkasının faydasına ya da zarar verse dahi sonucu itibariyle o kimse için iyi olan fiil, adaletli olur (Yelten, 2019, s. 14-15; Arslan, 2021, s. 104). İlahî fiiller de

Allah'ın bizzat kendi zatına değil, yarattıklarına karşı bir fayda ya da sonucu iyi olan zarar içerdiğinden adil olarak nitelenir (Süt, 2016, s. 63).

Çirkin iş yapmanın sebebi, cehalet veya muhtaç olmaktır. Hâlbuki Allah eşyayı mutlak olarak bilir ve eşyaya ihtiyaç duymaz. Öyleyse O, kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz (Oral, 2013, s. 447; Süt, 2016, s. 211).

Adaletle ehemmiyet vermelerinden dolayı Mu'tezile kendisini "ehlü'l-adl ve't-tevhit" şeklinde isimlendirmiştir. Onların adalet ilkesinin kaynağında Allah'ın kabihi yapmayacağı fikri yatar. O, yalnız haseni yaratır. Kabih fiillerin sahibi insandır. İnsan, eylemlerinde tam bir özgürlük içerisindedir (Ataoğlu, 2020, s. 46).

Mu'tezilî düşüncede insan davranışları üzerinde ilahî bir müdahale söz konusu olamaz. Çünkü ilahî irade ile meydana gelen bir fiilden insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Bu yüzden ilahî adaletin gerçekleşmesi, insanın davranışlarında bizzat kendisinin söz sahibi olmasına bağlıdır. Bu bağlamda Mu'tezile'de insanların fiillerini yaratan Allah değil, kendileridir. Fiillerini yaratacak kudret Allah tarafından verildiği için insan yaptıklarından sorumludur (Sinanoğlu, 2003, s. 68).

İlahî kudreti merkeze alan cebirci görüşlerin insanın özgürlüğü konusundaki katı tutumları, Mu'tezile'yi konu hakkında itinalı çalışmalar yapmaya sevketmiştir (Sinanoğlu, 2003, s. 67).

#### **4.2.4.2. Mu'tezile'de İnsanın Fiilleri**

İnsanın fiillerini kendi isteğiyle mi yahut baskıyla mı gerçekleştirdiği konusu kelamın erken dönem tartışmaları arasında yerini almıştır. Mu'tezile, insanın kendi eylemlerinin bizzat yaratıcısı, dileyeni ve yapanı olduğunu iddia ederek insanı öne çıkaran bir yaklaşım tarzı sergilemiştir (Yelten, 2019, s. 14).

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında insanın gerçekleştirdiği işlerde kendisinin sorumlu olduğu hususunda bir ayrışma olmamasına rağmen fiilin işleyişi ve Allah'ın insan fiiline müdahalesi konularında farklı görüşler oluşturulmuştur. Ehl-i Sünnet, insan için bir irade tanımakla birlikte fiiller ortaya konulurken Allah'ın kudretine muhtaç olduğunu vurgulayıp fiilin gerçekleşme anında Allah tarafından o fiilin

yaratılması gerektiğini dile getirmiştir. Mu'tezile ise insandaki fiil ve iradenin Allah'ın müdahalesi dışında gerçekleştiğini savunmanın yanında insanın eylem için muhtaç olduğu kudretin Allah tarafından insana verildiğini ve kudretin fiilden önce var olduğunu ileri sürmüştür (Arpacık, 2018, s. 101-102).

Kötü ve olumsuz görünen eylemlerin Allah'a nispet edilmesi, ilahî adalet açısından problem oluşturduğundan Mu'tezile, insanı fiillerinin faili kabul etmiştir (Coşkun, 2017, s. 97). Allah'ın kendi istediğini kuluna yaptırıp sorumlu tutması halinde hikmet ve adaletine aykırı davranmış olacağı düşüncesinden hareketle kulun fiili üzerinde Allah'ın müdahalesi olmadığı ortaya konulmuştur (Özdemir, 2016, s. 236).

Mu'tezile, insanın yapılan eylemden sorumlu tutulması için o eylemi ilahî iradeden bağımsız iradesiyle yapabilmesini gerekli görmüş ve bu yüzden fiillerinin kendi özgür iradesinin ve gücünün eseri olduğunu ifade etmiştir (Kâdî, 2013, s. 76, 248).

Mu'tezile, görüşlerini "Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yaratıp ona üflüyordun" (Maide, 5/110), "Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!" (Mü'minûn, 23/14), "Kim kötülük yaparsa onunla cezasını görür." (Nisa, 4/123), "Dileyen iman etsin dileyen inkâr" (Kehf, 18/29) gibi ayetlerle delillendirmiştir (Durak, 2020, s. 54).

Mu'tezile'ye göre, "kâtiplerin en iyi yazanıdır" dendiğinde birden fazla kâtibin olduğu, ama içlerinden birisinin daha iyi yazdığı anlaşıldığı gibi "yaratanların en güzeli" ifadesinden de yaratıcının tek olmadığı, insanın da kendi fiilinin yaratıcısı olduğu ancak en güzel yaratanın Allah olduğu anlaşılmaktadır (Yazıcıoğlu, 2017, s. 134).

Mu'tezile'nin, tevhit ilkesine bağlı olarak kadim bir irade anlayışını reddetmesi, onu insanların fiillerini kendilerinin meydana getirdikleri fikrine götürmüştür. Çünkü kadim bir sıfatın varlığı, Allahla birlikte başka kadimlerin var olmasını gerektirir. İlahî iradeyi reddetmek, kulların kötü fiillerinin Allah ile bağlantısını ortadan kaldıracak, böylece fiillerin sorumluluğu da insanlara kalmış olacaktır. Böyle bir kabulde irade olmayınca murad da olmayacaktır. Fakat bu âlemin ilahî iradenin muradı olup olmadığı sorusu, bazı Mu'tezilileri hâdis bir irade anlayışını kabule götürmüştür. Böylelikle tevhit fikri zedelenmeyecek, bu iradenin

mahalsiz kabul edilmesiyle de Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması engellenmiş olacaktı (Karagöz, 2006, s. 213-214).

Mu'tezile irade ve rızayı aynı kabul ettiğinden insana bağımsız bir irade atfetmekle inkâr benzeri kötü fiilleri Allah'tan uzak tutmak istemiştir (Nesefî, 2017, s. 112).

İlahî adalet gereği Allah'ın bütün fiilleri, kulları için salahı içermelidir. Zira O, kerim, hakîm, mutlak kemal sahibidir (Nesefî, 2017, s. 123-124). Kötü işler, Allah'a isnat edilemez. O, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir (Özarlan, 2013, s. 38).

Mâturîdî, iradeyi mana bakımından çeşitli kısımlara ayırmıştır. Temenni anlamındaki iradenin Allah'a atfedilemeyeceğini kabul etmenin yanında emir ve rıza anlamlarındaki iradenin yergi içerdiği hallerde de O'na nispet edilmesini uygun görmemiştir. Her bakımdan Allah'a izafe edilebilecek iradenin yaratma anlamındaki irade olduğunu ileri sürmüştür. Yine onun düşüncesinde ihtiyaçtan münezzehten olan Allah'ın, âlemi bir fayda sağlamak için var etmediği kabulünden hareketle "Allah, zulüm ve şerri irade edemez" ve "Allah irade etmese de şer gerçekleşir" gibi söylemler anlamını yitirecektir (Öğük, 2020, s. 192, 195).

Allah'ın kötü vasıflarla nitelendirilemeyeceğini söyleyen Mu'tezilîlere göre O, kulun işlerini yaratsaydı, kuluna çirkin işi yaptırarak ve ondan ötürü de cezalandırarak konumunda olurdu. Bu da Allah'ın adaletine hâlel getirirdi (Nesefî, 2010, s. 23).

Mu'tezilî düşüncede insan, iyi yahut kötü bütün fiillerinin yaratıcısıdır. İnsandan iradesinin alınması durumunda yaptıklarından hesap sorulması abes olacaktır. İnsan, fiillerini yaratan ve yaptıklarından sorumlu olandır. Aksi halde doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü öğretmek için gönderilen peygamberler, iradeden yoksun ve aciz varlıklara gelmiş olacaktı ki, vahiy ve tebliğin böyle bir durumda anlamını yitireceği tartışmasızdır (Yelten, 2019, s. 16).

"Yoksa Allah'a Allah gibi yaratması olan ortaklar buldular da yaratmaları birbirine mi benzettiler? De ki her şeyi yaratan Allah'tır." (Ra'd, 13/16) ayetinden Mu'tezile, Allah'tan başkasının yarattığını da bulunabileceğini çıkarmıştır. Dolayısıyla Allah'tan başka yaratıcılar kabul etmekle O'na şirk koşulmuş olmaz. Zira onlara göre bu imkânı bizzat Allah vermiştir (Yazıcıoğlu, 2017, s. 130).

Mu'tezile, insana irade ve kudret atfettiği için Mecusilikle dahi itham edilmiştir. Fakat onlar bunu dile getirirken bahsettikleri irade ve kudretin insana bir kuvve olarak Allah tarafından verildiğini de kabul etmişlerdir. Bu nedenle Mu'tezilenin Allah'ın yanında başka yaratıcı tanınmaları ile itham edilmesi yersizdir (Süt, 2016, s. 67).

Aslında Mu'tezile insanı fiilinin yaratıcısı olarak değil, onun irade edeni ve gerçekleştireni olarak görmektedir (Sinanoğlu, 2003, s. 74). Nitekim Eş'arî âlimi Taftâzânî de Mu'tezile'yi çokça eleştirenlerden olmakla birlikte insana yaratıcılık atfetmelerine rağmen onları Allah'a ortak koşmakla itham etmemekte; onların insanın yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı gibi görmediklerine ve yaratıcılık konusunda kulun Allah'ın yarattığı birtakım sebeplere ihtiyaç duyduğunu kabul ettiklerine dikkat çekmektedir (Taftâzânî, 2018, s. 207).

Mu'tezile'nin Allah'ın adaleti ilkesinden hareketle vurguladığı özgürlük düşüncesi, İslam coğrafyasında yaygınlaşmış olan miskinlik ve gafletin bertaraf edilmesi açısından da özel bir anlam taşır (Işık, 1967, s. 70).

#### **4.2.4.3. Mâturîdîlere Göre İlahî Adalet**

Mâturîdî, "her şeyi yerli yerine koymak" şeklinde bir tarif ile hikmet ve adalet kavramlarına aynı anlamı vermiştir (Mâturîdî, 2020, s. 212). O, hikmette "her şeyin kendi yapısına uygun biçimde yaratılması ve her şeyde o şey için uygun olana isabet edilmesi" anlamı olduğunu da söylemiştir (Mâturîdî, 2015b, s. 341, 2020, s. 585).

Mâturîdîler aynı zamanda adaleti de kapsayan hikmeti daha net ve kabul gören bir ifadeyle şu şekilde tanımlamışlardır: "Hikmet, yarar taşısın taşımazın, neticesi iyi ve hoş olan iştir" (Sâbûnî, 1980, s. 134). Onların bu tanımla, zâhirde çirkin görülen şeylerin hikmetsizlik olarak düşünülmesine engel olma gayesi güttükleri ortaya çıkmaktadır (Özervarlı, 1998, s. 511).

Mâturîdî düşüncede adaletin hikmet kavramının anlam alanı içinde ele alındığını söyleyebiliriz. Mâturîdî'nin hikmet anlayışı, Eş'arî'de bulunmayan ama Mu'tezile'nin görüşlerine çok benzeyen bir görüştür. Ancak Mu'tezile'nin aslah anlayışı gibi de değildir. Çünkü kul için aslah olmayanı Allah, bazen imtihan gereği

yapabilir. Ama bu durum yine hikmetin bir neticesidir (Mâturîdî, 2001, s. 297; 2020, s. 425-426).

Mâturîdî'ye göre ilahî fiillerin tamamı hikmet üzeredir. Bununla birlikte insan her zaman ilahî fiillerin arkasındaki hikmeti çözemeyebilir (Mâturîdî, 2020, s. 424).

Mâturîdîlerin, Allah'ın inkâr edeceğini bildiği kimseyi yaşatmasından hareketle bu fiilin hikmet olduğunu söylemeleri, Allah'ın yaratmasını hikmet teorisine göre tayin etmediklerini bilakis var olan ilahî fiillerde hikmet bulmaya çalıştıklarını göstermektedir. Mu'tezile, hikmeti ilahî fiilleri sınırlandırmak için kullanırken Mâturîdîler, ilahî fiilleri hikmetle açıklama yoluna gitmişlerdir (Cansız, 2014, s. 67-68).

Mu'tezile'nin "başkasına yarar sağlamayan zararı olan her fiil hikmet ve adaletten yoksundur" görüşünü Mâturîdî, "zararlı olanların da bir faydası ve hikmeti vardır, acı ilaçları içmek, yaralara neşter vurmak gibi", diyerek reddeder. Mu'tezile'nin "Allah adaleti gereği aslah olanı kulları için yaratması vaciptir" düşüncesine de Mâturîdî, "Allah'ın üzerinde bir hak ve görev bulunmasının muhal olduğunu ve O'nun zaten hakîm olduğu için fiilinin hikmet ve adalet çerçevesi dışına çıkmayacağını söyleyerek itiraz eder (Mâturîdî, 2001, s. 296; 2020, s. 423).

İlahî adalet ile ilgili Mâturîdî ve Mu'tezile'nin hemfikir olduğu nokta; Allah'ın yaptıklarının hikmet, gaye ve illetten yoksun olmadığıdır (İdin, 2009, s. 167; Ataoğlu, 2020, s. 51). Maksatsız iş yapmak, abesle iştigaldir. Allah ise abesle iştigal etmez. Fiillerinde hikmet, gaye ve illeti gözetmesi, Allah'ın noksanlığından değil, kemalinden kaynaklanır (Mâturîdî, 2015b, s. 565; 2020, s. 217).

Ancak Mu'tezile'nin Mâturîdî'den farklı olarak ilahî fiillerin hepsinin mutlak adalet içerdiğini, kötülük ve zulmün hiçbir şekilde Allah'a nispet edilemeyeceğini ve kulları için en faydalı olanı yapmasının O'nun için bir gereklilik olduğunu kabul ettiklerinden bahsetmiştik (Güler, 2019, s. 56).

Mâturîdîlere göre ise Allah'ın fiillerinde kulların maslahatını gözetmesi, Allah'ın lütfu ve ihsanı ile olur. Böyle yapması O'nun için caizdir, vacip değildir. Eş'arîler, bu anlamda bir hikmeti ve illeti kabul etmezler. İlahî fiillerde illetlerin varlığını, O'nun kâdir oluşuna aykırı bulurlar. Hikmet ve illeti gerekli görmeyi, O'nun iradesini sınırlandırmak olarak algırlar (Ekiz, 2010, s. 97-98).

Mâturîdî, Mu'tezile'nin savunduğu sebep-sonuç arasındaki zorunluluğu reddetmekle beraber sebep-sonuç ilişkisini tamamıyla yok sayan Eş'arî anlayışa da karşı çıkar. Çünkü ona göre illet; "var olduğunda kendisiyle birlikte ve sayesinde hükmün de mevcut olduğu mana"dır. Bu şekilde tanımlanan illet, Mu'tezile'de olduğu gibi "hükmü gerektiren zorunlu sebep" olarak görülmez. Fakat hükmün varlığı, illete bağlı kabul edilir (Öğük, 2020, s. 166).

Mâturîdîlere göre Allah'ın âlim, adl ve hakîm isimleri arasında sıkı bir bağ vardır. Allah, yarattıklarının özellik ve kabiliyetlerini en iyi bilendir(âlim). Bu ilme dayanarak onları mükellef kılan, bunun gereği olarak mükâfat ve ceza verirken de zulmetmeyendir(adl). Tüm mahlukata uygun görevler yükleyip karşılığını tam veren, hikmetiyle koyduğu yaratılışa uygun, isabetli ve sağlam yasalar çerçevesinde hüküm süren (hakîm)dir (Mâturîdî, 2001, s. 297-300; 2020, s. 424-430).

Mâturîdî'ye göre Allah, sonlu varlıkların nitelikleriyle nitelenmekten münezzehtir ve mutlak kâdir olduğundan hiçbir güç O'na hükmedemez. Yine Allah, mutlak hakîm olduğundan işlerinde uygunsuzluk düşünülemez. Bununla beraber insan aklı, idrak etmekten aciz kaldığı bazı şeylerle karşılaşabilir. Fakat aklın bu tür olguları anlamlandıramaması, ilahî fiillerin hikmetten uzak olmasını gerektirmez (Mâturîdî, 2001, s. 297; 2020, s. 424-425).

Eş'arî'ye göre de Allah, dilediğini yapmaya kâdirdir. Çünkü O, üzerinde hiçbir emredici, zorlayıcı, kural ve sınır koyucu bulunmayan mutlak kudret sahibidir. Bu yüzden O'nun yaptığı hiçbir şey kötü olarak nitelenemez. İnsana ait bir eylemin kötü olarak nitelenmesi, insanın kendisi için konulan sınır ve kuralları çiğneyip yasaklı alana girmesi sebebiyledir. Allah ise başkasının mülkü ve emri altında bulunmadığı için fiilleri de kötülükle nitelenemez (Eş'arî, 2017, s. 129).

Mâturîdî'ye göre, insanın sağlığı için gerekli miktarda ilaç alması faydalıyken gereksiz ve fazla ilaç almasının zararlı olması gibi bir durumda adalet olan şey başka durumda zulüm olabilir (Mâturîdî, 2001, s. 297; 2020, s. 425).

Özetle Mâturîdî'ye göre Allah hakîmdir ve O abesle iştilal etmez. Her fiili hikmet ve adalet içerir. Allah'ın yaratmasındaki bu hikmet herhangi bir gereklilik olmadan gerçekleşir. Hikmetin adalet ve lütufkârlık olmak üzere iki şekli vardır: Adalet, "her şeyi yerli yerine koymak"tır. Lütfunun ise sınırı olmadığı gibi lütfuyla

hareket etmesi, adaletine ters düşmez. Ayrıca Allah, lütufta bulunmak mecburiyetinde değildir. Lütfunu dilediğine verir ve isterse lütufta bulunur, istemezse bulunmaz. Bu konuda zatı haricinde O'nu zorlayıcı hiçbir dış unsur yoktur (Mâturîdî, 2020, s. 260).

Allah'ın adil oluşu, önceden belirlenmiş bazı kurallara uyması anlamına gelmez. Aksine adalet, O'nun fiilleri neticesinde belirlenebilen bir şeydir. Dolayısıyla adaletin ölçütü, ilahî fiillerdir. Aynı şekilde hikmet de başlangıçta zorunlu olan bir etken değil, ilahî fiillerin sonucu olan bir sıfattır. Şayet aslahtan bahsedilecekse o da hikmetin bir gereği değil, sonucu olacaktır (Öğük, 2020, s. 168, 177, 182). Zira Allah, her türlü ihtiyaç ve eksiklikten münezzehtir olduğundan O'nun hakkında böyle bir gereklilik düşünülemez.

#### **4.2.4.4. Mâturîdîlerde İnsanın Fiilleri**

İnsan, kendisine verilen akıl ve iradeyle yararına olduğunu düşündüğü şeylere yönelip zararını umduğu şeylerden uzaklaşma yetisine sahiptir. Yaptığı işlerde özgür olmayanın davranışlarından dolayı mükâfat yahut ceza alması anlamsız olur (Naldan, 2019, s. 78).

Mâturîdî'ye göre üç açıdan insanın fiillerinin sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Bunlar; metafizik açıdan akıl, sosyal bir olgu olarak tecrübe ve dinî açıdan mütevâtir haberdır (Coşkun, 2017, s. 107).

Mâturîdîler, insanın özgürlüğü konusunu kendilerine has irade ve keşb teorileriyle çözmek isterler. Mâturîdîlere göre, insanda fiilin başlangıç noktası olan, yaratılmış olmayan müstakil bir cüz'î irade bulunur. İşte insan, bu irade dolayısıyla tamamen özgür bir şekilde eylemde bulunur. Allah'ın onun fiillerini yaratması ise ancak yaratılmış olmayan cüz'î iradeye tabidir. Onlar bu görüşleriyle, Mu'tezile'nin görüşüne yakın durmaktadırlar. Ancak onlardan farklı olarak her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, insanın fiilinin de yaratıcısı olduğunu savunurlar. Yani gerçekte fiil, gerçekleşme yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olunan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır (Kazanç, 2017, s. 65; Nesefî, 2017, s. 100).



Buradaki ortaklık, Mu'tezile'nin insanı kendi fiillerinin, Allah'ı da bunun dışındaki şeylerin yaratıcısı olarak görmesindeki gibi değil, dünyanın yaratma yönünden Allah'a, tasarruf yönünden insana ait olmasında olduğu gibi bir şeyin farklı açılardan iki şeye nispet edilmesidir (Taftâzânî, 2018, s. 214).

İnsanın istediği bir işi her zaman planladığı gibi yapamadığı düşünüldüğünde onun eylemlerinin kendisi tarafından yaratıldığı iddia edilemez. İnsan, fiillerinin yaratıcısı olsaydı, ne zaman ve nerede olursa olsun yaptıklarının istediği gibi olması gerekirdi (Sâbûnî, 1980, s. 140).

Mâturîdî'ye göre, insan fiilleri de dâhil her şeyi yaratan Allah'tır. İnsanın fiilleri, iyisiyle kötüsüyle Allah tarafından yaratılmıştır (Yeprem, 2020, s. 70). Ancak ilahî kudret, kulun iradesini ortadan kaldırmaz. İnsanlar, haklarındaki kaza ve kader hakkında bilgi sahibi olmadıklarından ötürü, seçimlerini yaparken ilahî bir baskı hissetmezler (Öğük, 2020, s. 231).

Eş'arîler'de ise bu irade müstakil olmayıp onu da Allah yaratır. Buna bağlı olarak Eş'arîlere göre kesb, insanın gücünün güç yetirilen şeyle birlikte aynı anda gerçekleşmesidir. Mâturîdîler ise kesbi, kulun bir şeye azm-i musammam olarak adlandırılan kesin bir yönelişle karar vermesi halinde o şeyin meydana gelmesi olarak anlarlar. Bir hakikat olarak da her insan iç dünyasında kendisinin, yaptığı fiillerin sahibi olduğunu hissederek bilir. Allah, bu gerçekten hareketle insana bazı sorumluluklar yüklemiş ve bunların karşılığı olarak ceza ve mükâfat belirlemiştir (Kazanç, 2017, s. 65).

İradenin mahiyetinde gelgitler vardır. Yani insan şu an istediği bir şeyi bir zaman sonra istemeyebilir. Fakat öyle bir an vardır ki farklı arzularından birini gerçekleştirmek üzere kesin karar verip ona yönelir. İşte bu anda insanın iradesi azme dönüşür ve bu adeta okun yaydan çıkması gibi geriye dönüşü olmayan bir haldir. Artık bu noktada Allah'ın yaratması devreye girer. Böylece O'nun yaratımı, insanın yönelimi istikametinde olmaktadır. Ancak burada Allah'ın yaratması, sanki insan iradesine bağlı bir zorunlulukmuş gibi anlaşılabilir. Oysa Allah, insanın yapmaya azmettiği her fiili yaratmayı adet edinmiştir. O, bunu mecbur olduğu için değil, insanı sorumlu tutabilmek adına onun özgürlüğüne müdahale etmemek için yapar. Allah insanın fiillerini, onun tercihleri doğrultusunda yaratmayabilirdi. Fakat

O, insanı hür bırakmak ve yaptıklarının karşılığında ona ceza ve mükâfat verebilmek için böyle yapmıştır (Yazıcıoğlu, 2017, s. 150-151).

İlahî ilim, kimin hakkı yahut batılı seçeceğini bilir. Buna rağmen inkâr edecek kulların var edilmesi, onlara özgürlük verildiğinin kanıtıdır. Dünyada yalnız iyilik olsaydı, iyilik bir tercih olmaktan çıkardı. Öyleyse zıtlıkların bulunduğu bu dünyanın bulunması, imtihan için gereklidir (Naldan, 2019, s. 80).

Mâturîdî'ye göre insan, yaptıklarını kaderimde ne var acaba diyerek yapmaz. Ne var ki insan, fiillerini özgür bir şekilde gerçekleştirdiği halde olumsuz sonuçlarda tabiri caizse topu kadere atmaktadır (Ünverdi, 2013, s. 53). Hâlbuki meydana gelen fiillerde kader sadece fiilin gerçekleşeceği vakti ve mekânı belirleme rolünü üstlenir (Öğük, 2020, s. 225).

Mâturîdîler, insanın fiilleri hususunda gerçek etki edenin, Eş'arîler gibi yalnız Allah'ın kudreti olduğunu kabul ederler. Ancak cüz'î iradenin kullanımının yaratıcı tarafında değil, kul tarafında olduğunu ve Allah tarafından yaratılmayıp hâdis olduğunu yani halin hemen öncesinde yahut varlık ile yokluk arasında meydana geldiğini savunurlar (Korkmaz, 2016, s. 28).

Mâturîdî'ye göre insan fiilinin bütün yönleriyle Allah'a izafe edilmesi halinde insanın sorumlu tutulması anlamsız olur. Öte yandan fiilin tüm yönleriyle insana nispet edilmesi de Allah dışında başka bir yaratıcı tanımak olur (Coşkun, 2017, s. 108).

Çirkin fiillerin Allah'a atfedilemez oluşu ve Allah'ın kullarından bazısını kendi işledikleri fiillerden ötürü mümin, bazısını da kâfir olarak nitelemesi de insanın irade sahibi olup fiil işleme kabiliyetinin bulunduğu delalet eder (Öğük, 2020, s. 202).

Nesefî'ye göre, kulun bir fiili vardır fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebir altında değildir, seçimiyle fiilinin failidir ama yaratıcısı değildir (Kazanç, 2017, s. 66). Nesefî, yaratma sıfatının insana nispet edilemeyeceğini, yaratma yetkisinin gereklerinden birinin, yaratmanın yarattığı şeyleri her yönüyle bilmesi olduğunu söyleyerek dile getirir. O, "Yaratan bilmez olur mu?" (Mülk, 67/14) ayetini bu görüşüne delil göstererek insanların kendi fiillerini tüm yönleriyle bilemedikleri gibi yoktan var etmeye de bilgilerinin yetmediğini ifade eder. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin bu

konuda görüşlerine delil getirdikleri “Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir!” (Mü’minûn, 23/14) ayetindeki “halk” lafzında yaratma değil, “şekil verme” ve “yapma” anlamı vardır. Zira Araplar bir şeyi yapmayı ifade ederken de yaratma lafzını kullandıklarından zaten bu anlamda insana da “yaratıcı” denilmesinde bir sakınca görülmemektedir. Diğer yandan yaratma, Allah açısından hakikat, insan açısından mecazdır. Nasıl ki güneş ile aya iki ay anlamında “kamerân” denilip de ayrı ayrı anıldıklarında güneşe ay denilmiyorsa, insan da Allah ile birlikte anıldığında mecaz olarak ona da yaratma sıfatı verilir, fakat tek başına bahis konusu olduğunda insana yaratma sıfatı nispet edilemez (Yazıcıoğlu, 2017, s. 133-135).

Mu’tezile, Allah’ın insanların fiillerini yaratması halinde oturan, kalkan, zina eden ve adam öldürenin Allah olması gerektiğini düşünür. Oysa bir şeyle vasıflanan, o işi yaratan değil, o şeyin kendisiyle gerçekleştiği kişidir. Nasıl ki Allah, varlıkları siyah ve beyaz gibi renklerle yarattığı halde bunlarla nitelenmiyorsa, yarattığı kötü fiillerle de aynı şekilde nitelenmez (Taftâzânî, 2018, s. 207).

Ehl-i Sünnet tarafından fiillerin yaratıcısının Allah olması, O’nun kötülüğün faili olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Zira Allah, fiilin niteliğini değil, kendisini yaratır. Fiil, iyi ya da kötü niteliğini Allah’ın yaratmasıyla değil, kulun kesbiyle alır. Bu yüzden fiilin gerçek faili, insandır. Allah, onun fiilini kendi kesbine veya cüz’î iradesine göre yaratır. Yani fiilin Allah tarafından yaratılma evresini başlatan, insanın kesbi yahut iradesidir (Özdemir, 2016, s. 247).

Allah’ın mutlak iradeye sahip olması, kulun fiilinde özgür olmasına engel değildir. Her ne kadar fiili Allah yaratıyorsa da bu yaratma, kulun seçimleri sonucu oluşur. Bu yüzden sorumluluk insana ait olur (Ünverdi, 2013, s.58). Mâturîdî’ye göre kul, gücünün üstünde şeyle mükellef tutulmaz. Kötürümden yürümesini istemek, ilahî adaletle bağdaşmaz. Zaten adil ve hakîm olan Allah, insana böyle bir teklifte bulunmaz (Mâturîdî, 2020, s. 498).

### **4.3. Mâturîdîlerin Aslah Konusunda Mu’tezile’ye Eleştirileri**

Çalışmanın üçüncü bölümünde Mu’tezile’nin ortaya çıkarmış olduğu aslah prensibinin Mâturîdîlerin geliştirmiş olduğu hikmet teorisi bağlamında hem aklî hem naklî deliller kullanılarak hangi yönlerden eleştirildiği üzerinde durulacaktır.

#### 4.3.1. Aslah Anlayışına Karşı Hikmet Teorisi ve Akli Deliller

Hatırlatmak gerekirse aslah; “Allah’ın kul için en iyi ve en faydalı olanı yaratması” demektir. Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre kul için aslah olanı yapmak, Allah için vaciptir. Onlar, adalet ilkelerinin bir gereği olarak bu fikri öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda ilahî adalet, Allah’ın fiillerinin hasen olmasını zorunlu kılar. Kulların zararına olan bir fiili Allah yaratamaz. Allah’ın kulları hakkında aslahı gözetmediğini söylemek, kullarına zarar verecek eylemlerde bulunabileceğini iddia etmektir. Bu da O’nu adaletsiz olmakla, zulüm ve cimrilikle nitelemek ve O’nun abesle iştiğal ettiğini, düzensiz iş yaptığını savunmak demektir. Hâlbuki Allah hakîmdir ve bunun gereği olarak da bir amaca yönelmesi ve aslahı yapması gerekir. Zira hakîm “işlerini eksiksiz ve sağlam yapan, amaçsız bir eylemde bulunmayan kimse” demektir (İlhan, 1991, s. 495-496).

Mâturîdî’nin birçok meselede eleştirilerinin odağında olan Mu’tezile’ye en fazla yüklendiği konulardan biri de kuşkusuz “aslah teorisi”dir. Mâturîdî meseleyi daha çok hidayet ve lütuf gibi kavramları ön planda tutarak ele almaktadır (Koçoğlu, 2005, s. 116). O, Tevhîd’inde doğrudan aslah konusuna değinmek yerine, hikmet-sefeh bağlamında konuyu ele alıp hikmet ile aslah ilişkisine burada değinmektedir. Ayrıca onun, tevhit ehli dediği Mu’tezile’yi ciddi bir şekilde muhatap almakta olduğunu da ifade etmek gerekir (Aydın, 2020, s. 79).

Mâturîdî’nin kelam sistematüğinde baş aktör olarak bulunan ilahî sıfat, “hikmet”tir. Bu itibarla onun meselelere yaklaşımının tamamında hikmet kavramının merkezî bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür (Alper, 2013, s. 23).

Mâturîdî’ye göre bir fiilin hikmete uygun olması ile en iyi olması farklı şeylerdir. Allah fiillerinde aslah olanı değil, hikmeti gözetir. Çünkü birisi için aslah olan şey, başkası için fesat konumunda bulunabilir. Hikmette ise fiili yapanın da ondan etkilenenin de hakkı gözetilir. Mâturîdî insandan hareketle verilmiş bir hüküm olması bağlamında aslahın değişebilir olduğunu fakat hikmet için değişimden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Hikmet olan bir şeyin sonradan sefeh olması muhaldir (Mâturîdî, 2001, s. 163-164; 2020, s. 211-212).

Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir gaye değil de mutlak iradesine dayalı bir ihsan ve lütuf olarak gören Ehl-i Sünnet, aslah ve salah kavramları yerine âdetullah, sünnetullah ifadelerini kullanmış ve vücûbiyet anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır (İlhan, 1991, s. 495).

Mâturîdî'ye göre, Mu'tezilî düşüncede yaratma ihtiyârî değil, ızdırârî bir fiil olur. Çünkü her durumda varlığın yokluğa tercihi maslahattır. Bu itibarla varlık, yokluktan aslah olduğuna göre, yaratmak bir tercih olmaktan çıkıp zorunluluğa dönüşür ki, sanki Allah yaratmayı istememiş de yaratmak zorunda kalmış gibi bir durum oluşturulmuş olur. Hâlbuki Mâturîdî'de Allah'ın fiilleri, bir hikmetin gereğidir. Hikmetin anlamı da her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu, aynı zamanda adaletin de anlamıdır (Mâturîdî, 2001, s. 166; 2020, s. 215). Mâturîdî'ye göre hikmet, adaleti de lütfu da kuşatan bir kavramdır. Bu bağlamda o, kendisinin tanımladığı haliyle hikmet kavramının Mu'tezilî teoride ihtiyaç duyulan çözüme kaynaklık edebileceğini düşünür (Mâturîdî, 2001, 193; 2020, s. 260).

Nesefî, hikmet kavramını “Fiildeki hikmet, sonucunda övgüye layık bir durum olan şey; sefeh ise sonucunda övgüye layık bir durum olmayan şeydir.” şeklinde tanımlar (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 42). Dolayısıyla sonucunda övgüye layık olma durumu düşünülmeden yapılan her fiil, sefeh olarak değerlendirilmektedir (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 41). Görüldüğü üzere Nesefî, hikmet ile sefeh ayrımını, eylemin sonucunda belli olacak durumla ilişkilendirmektedir. Buna göre netice olarak bir eylem övgüye layık ise hikmet, övgüye layık değilse sefeh olmaktadır.

Nesefî, hikmet ve sefehî tanımlamada dünya ölçüleriyle hareket etmenin birtakım sorunlara kapı aralayacağını düşündüğünden Mu'tezile'nin hikmeti, fayda esasına göre tanımlamasına itiraz etmekle beraber şahitte faydası olmayan bir şeyin gaibte de faydasının olmayacağını iddia etmenin yanlış olduğunu söyler. Zâhirde faydasız görünen birçok şeyin gerçekte faydalı olabileceğini belirten Nesefî, hikmetin fayda üzerine tesis edilmesinin, faydasız şeyleri yaratmayı sefeh konumuna sokacağını ve bunun da hakîm olan Allah hakkında kabul edilemeyeceğini ifade eder (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 43-44). Nesefî, hikmeti “bir şeyi olması gerektiği gibi yapmak” şeklinde de tanımlamıştır. Bu tanıma göre domuz, şeytan gibi çirkin varlıkların yaratılmasının hikmeti, söz konusu varlıkların olması gereken biçim ve hal üzere yaratılması olur. Görünür âlemde de bir kimse, bir işi nasıl yapılacağını çok

iyi bilerek yaptığında o kişi için “falanca kişi bu işi ne güzel yaptı” denilir. Yazı yazma ya da marangozluk işinin güzel yapılması buna örnek gösterilebilir. Aynı şekilde Allah’ın çirkin şeyleri yaratmasındaki hikmetin anlamı da budur (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 41-42).

Nesefî aslah meselesiyle ilgili, acılarla dolu bir çocukluğu olmasına rağmen yetişkinliğinde de kâfir olan ve bu hal üzere ölen pek çok kişinin, çektikleri elemelerin karşılığını ahirette alamayacakları ve inkârlarından dolayı da sonsuz azaba düşürüleceklerini misal vermektedir. Öyle ki Allah bu kişileri, dünyadaki durumlarının böyle olacağını ve sonucunu bildiği halde yaratmaktadır (Nesefî, 2017, s. 125). Fayda ve zarar odaklı olan Mu’tezilî düşünceye göre bu durumda Allah’ın zâlim olması gerekir. Fakat O’nun zulümle nitelenmesi küfürdür. Oysa Allah’ın böyle yapması, yaratılanları gerektiği şekilde yaratması bakımından hikmettir (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 44).

Mâturîdîlere göre Allah, yarattığı her şeyi hikmetle yaratmıştır. Sadece iyi ve faydalı fiillerde değil, kötü ve zararlı fiillerde de hikmetler vardır. Ancak bu hikmetlerin bazısını anlayabilsek de bazısını aklın sınırlılığından dolayı anlayamayız (Mâturîdî, 2020, s. 230).

Görünür âlemde hikmet dairesinin dışına çıkmaya sebep olan şey, onun bilgisizliği ya da ihtiyacıdır. Allah, bunların her ikisinden de münezzeh olduğuna göre, O’nun fiilinin hikmetsiz olamayacağı kesinleşmiş olur. Ancak dünya düşünürlerinin akıllarının bunu kavramaya gücü yetmeyebilir (Mâturîdî, 2001, s. 296-297; 2020, s. 423-424). Bu söylem, ilahî fiillerde gerekli görülen hikmetin bizzat ilahî sıfatlardan kaynaklandığını göstermektedir. Mâturîdî buna dayanarak hiçbir şeyin Allah’a zorunlu olmadığını ifade etmekle birlikte ilahî fiillerdeki faydanın kullara yönelik olması gerektiğini de vurgulamaktadır. Çünkü bir şeyin Allah’a vacip olması, O’nun bu şeye muhtaç olması ve ondan faydalanması anlamına geldiği gibi fiillerindeki faydanın kendisine yönelik olması da muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Bu iki halin Allah hakkında düşünülmesi ise muhaldir (Özdemir, 2018, s. 931).

Mâturîdî, Mu’tezile’nin Allah için vacip olduğunu öne sürdüğü aslah fiiller konusunda, Allah hakkında bir vücûbiyetten bahsetmenin imkânsız olduğunu ifade

eder. Ona göre, kendisinden başka hiçbir varlık yokken Allah'a bir fiili vacip görmek ve henüz yaratılmayan varlığa ait haklardan bahsetmek mantıksız olur. Kullara yönelik maslahat bulunduğu gerekçesiyle bu âlemi yaratmasının Allah'a vacip olduğunu iddia etmek de böyledir (Mâturîdî, 2020, s. 196, 214).

Bir varlığın, onu zorunlu kılan biri olmadan o işi yapmaya mecbur olması düşünülemez. Bir başka varlığın Allah'a hükmetmesi ise muhaldir. Allah'ın kendi kendisini sorumlu tutması ile ilgili bir nas da yoktur. Birine bir şeyin zorunlu olması, bu şey terkedildiğinde kişiye dokunacak zarar yahut kınamanın bulunmasını gerektirir ki, Allah bu tür noksanlık belirtisi olan şeylerden münezzehtir (Yeprem, 2015, s. 76). Öyleyse Allah üzerinde herhangi bir zorunluluk ve haktan bahsetmek yerine, fiillerinin hikmetten uzak olamayacağını söylemek daha doğru olacaktır (Mâturîdî, 2020, s. 156-157). Zira Allah kul için aslah olanı, gerektiğinde hikmeti gereği terk ederek onun yerine başka bir şeyi yapabilir. Çünkü ilahî fiiller hikmet odaklıdır. Aksi ise Allah'ın uzak olduğu bir eksikliktir (Ekiz, 2010, s. 54).

Mâturîdî'ye göre Allah'ın aslahı yapması lütfundan, yapmaması adaletindedir. O, konuyla ilgili Eş'arî ile hocası Ebû Ali el-Cübbâî arasında olduğu ileri sürülen münâzarayı paylaşarak Mu'tezilî görüşün yanlışlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Burada Eş'arî, Ebû Ali'ye mümin, kâfir ile çocuğun ahiretteki durumlarını sorar. Ebû Ali; müminin derece ehlinden, kâfirin cehennem ehlinden, çocuğun ise kurtuluşa erenlerden olduğunu söylemesi üzerine Eş'arî; çocuğun "Ya rabbi bu mümini yaşattığın gibi beni niçin yaşatmadın, ben de büyüyüp salih ameller işler ve bu sebeple derece ehlinden olurdum." demesi halinde nasıl cevap verileceğini sorduğunda Ebû Ali; Allah'ın "Senin için aslah olanın böyle olduğunu bildim. Seni büyüyünceye kadar yaşatsaydım küfredecek ve helak olanlardan olacaktın." diye cevap vereceğini söylemesi üzerine Eş'arî; bu durumda kâfirin "ya rabbi benim için aslah olana niçin riayet etmedin?" deme hakkının doğacağı ifadesi sonrasında Ebû Ali cevap veremeyip susar (Yeprem, 2015, s. 76). Neseî de kendine has tavrıyla aynı örneği aslahın geçersizliğine delil olarak sunmaktadır (Neseî, 2017, s. 125).

Aslahı Allah'a zorunlu görmek, naslara aykırı olmasının yanında Allah'ın kuluna lütf ve ihsanda bulunabilme vasfını yok saymak ve ilahî kudret ve iradeyi sınırlandırmak gibi başka problemleri de beraberinde getirmektedir (Ekiz, 2010, s.

48). Mu'tezilî anlayışa göre Allah, salahları için insanların inanmalarını dilemesine rağmen inanmazlar ve böylece ilahî iradeye karşı gelmeye kâdirdirler. Mâtürîdî'ye göre ise Allah bir hayır ve lütuf murâd ederse, bunu kimse geri çeviremez. Hayrın ve lütfun en büyüğü ise muhakkak imandır. Allah'ın imanını dilediği kimse de mümindir (Koçoğlu, 2005, s. 119). Netice itibariyle aslahın vacip olduğu düşünüldüğünde kul hakkında asıl aslah olanın onun iman etmesi olacağından Allah'ın bütün kullarını iman sahibi kılması gerekirdi. Ancak böyle bir durumun imtihan gerçeğiyle bağdaşmayacağı ortadadır.

Mu'tezile'nin teklifin gereği olarak dinî konularda kulun faydasına yönelik olanakları yaratma gücüne sahip olan Allah'ın, kulunu bu imkândan yoksun bırakmasının düşünülmemeyeceği görüşüne karşı çıkan Mâtürîdî, aslah ilkesinin kulların bazı dualarını manasız kılan tutarsız bir teori olduğunu söyler. Çünkü bu teoriye göre kulun sorumlu tutulduğu taati yerine getirebilmesi için gerekli imkânların da Allah tarafından sağlanmış olması lazımdır. Bu durumda kulun Allah'tan güç, sabır ve irade gibi imkânları istemesi anlamını yitirecektir. Şayet kula, sorumluluğunu yerine getirebilmesi için en iyi imkânlar verilmişse, öyleyse niçin bunlar kendisine verilmemiş gibi Kur'an kulun bunları Allah'tan istemesini tembihler? (Mâtürîdî, 2015a, s. 43-44). Ayrıca Allah kullarının gerçekleşmesini istedikleri şeyleri zaten vermişse, onların istekleri abes olur; eğer vermemişse, onlar hakkında kötülüğü düşünmüş olur. Aynı şekilde Allah'tan hastalık ve musibet gibi zararlardan kurtulmayı istemek de tavsiye edilen ve hatta övülen bir davranıştır. Şayet hastalık ve bela kul için hayırsa, bunların giderilmesini istemek, şerri istemektir. Bunların bulunmaması kul açısından hayır ise o zaman Allah kulları için şerri dilemiş olur (Sâbûnî, 1980, s. 156). Bunun da Allah'ın zatına yakışmayacağı ortadadır.

Ebü'l Muîn en-Nesefî ise Mu'tezile'nin aslah görüşünü şöyle aktarır; "Yaptığı takdirde kendisinin zarar görmeyeceği, kulun ise yararlanacağı; yapmadığı takdirde kendisinin fayda bulmayacağı, kulun ise zarar göreceği bir şeyi yapmasıdır ki bunu terk ettiğini söylemek, Allah'ı cimrilik ve sefihlikle nitelemektir." (Nesefî, 2017, s. 123) Bu anlayışı reddeden Nesefî, onların lütfu Allah'a zorunlu görmelerini de eleştirir. Çünkü lütuf, Allah'ın mutlak iradesi ve kudretine ait olup olmasını istediğinde kâfire de lütufta bulunursa, o da Allah'a iman eder. Allah bunu yaparsa



lütfuyla, yapmazsa zulümle değil, ancak adaletiyle yapmış olur. Yaptığının zulüm olabilmesi için Allah'ın onları, sahip oldukları bir haktan mahrum bırakması gerekir. Allah, kul için en uygun olanı yapmayabilir. Eğer dilerse en uygun olmayanı da yapabilir (Nesefî, 2017, s. 124-125).

Mâturîdî, lütfun zorunluluğundan bahsetmenin onu fazilet olmaktan çıkaracağını söyler. Maslahatın Allah'a vacip görülmesi durumunda lütfun anlamını yitireceğini yahut anlam kaybına uğrayacağını düşünür (Mâturîdî, 2001, s. 193, Çınar, 2021, s. 212). Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin savunduğu görüş, Allah'ın kullarına hidâyet verme lütfunu yok saymaktır. Çünkü bu şekilde bir hidâyet, üzerine gerekli olan bir hakkı yerine getirme olur. Bunda lütuf da ihsan da yoktur. Öyleyse "Allah büyük lütuf sahibidir." (Hadîd, 57/29) ayetinde ve başka birçok ayette kullarına olan lütfunu anmasıyla Allah, yersiz övünmüş demektir. Zira kazanılmış bir hakkın verilmesinde ne lütuf ne de ihsan bulunmaktadır (Nesefî, 2017, s.124). Yine ona göre bu anlayış, Allah'ın Hz. Muhammed'e, Ebû Cehil'den daha fazla lütufta bulunmamasını gerektirir. Zira Allah, ikisi için de aslah olanı yapmıştır. Ancak böyle bir iddianın anlamsızlığı ortadadır. Çünkü Allah, "Ey Muhammed! Biz seni ancak âlemlere rahmet için gönderdik." (Enbiyâ, 21/107) ayeti gereğince Hz. Peygamber'e en büyük ikram ve dereceyi vermiştir. Ebû Cehil'e de doğru yol gösterilmiş fakat o, kendi iradesiyle bu yola girmemiş, sapıklıkta kalmayı sürdürmüştür. Bu noktada hidayeti seçene Allah'ın tevfiği, sapkınlığı seçene de Allah'ın hızlanı devreye girmiş olur (Kazanç, 2019, 454). Ayrıca aslah görüşü temel alındığında Allah'ın verdiği nimetler için şükredilmesini istemesi, O'nun hikmetsiz davrandığı anlamına gelir. Çünkü şükür, hak sahibine hakkının verilmesi karşılığında değil, ihsandan dolayı gerekir (Nesefî, 2017, s. 124; Yüksel, 2019, s. 162).

Mâturîdî, "Ey Rabbimiz! Bize sabırlar ver ve Müslüman olarak canımızı al!" (A'râf, 7/126) ayeti gibi hem Müslümanların dualarını zikreden hem de insanların Allah'a dua etmelerini, sığınmalarını emreden bütün ayetlerin, aslah anlayışının geçersiz oluşuna birer delil olduğunu beyan etmektedir (Mâturîdî, 2017a, s. 36). Örneğin; Fatiha Sûresi'nde zikredilen Allah'a sığınma ve doğru yol üzere olma dileği, aslah görüşüyle uyuşmamaktadır. Zira aslah ilkesi kabul edildiğinde kul ile Allah arasındaki ilişkinin ifadelerinden olan dua, sığınma, şükür ve tevekkül gibi birçok kavram anlamını yitirir. Çünkü Mu'tezile'ye göre yükümlü kılındığı amelleri

yapabilmesi için gerekli imkânlar, kula verilmiştir. Bu imkânlardan az bir parçası bile Allah'ın yanında kalırsa, insanın sorumlu tutulması caiz olmaz. O halde insanın zaten kendisine verilmiş bir şeyi istemesi, ilahî lütfu gizlemesi anlamına gelir ki, bunun diğer adı nankörlüktür. Bu bağlamda sanki Allah, kendisine bu tarz taleplerde bulunulmasını emretmekle verdiklerine nankörlük yapılmasını, onların gizlenmesini ve inatla kendisinden istekte bulunulmasını emretmiş gibi olur. Oysa Allah hakkında böyle bir şey tasavvur etmek, O'nu tanımamak demektir (Mâturîdî, 2015a, s. 43-44).

Mâturîdî'ye göre Allah'tan dua ile bir şey istenildiğinde iki ihtimal söz konusu olur. Bunlardan biri; kulun istediği şeyin Allah katında var olan bir şey olmasıdır. Diğer ise; istenilenin Allah katında bulunmayan bir şey olmasıdır. İlk durumda zaten aslahın verilmediği ortadadır. Çünkü Allah, mülkünde olan şeylerden bir kısmını vermemiştir. İkinci durumda ise Allah'tan istemek, O'nunla alay etme anlamına gelir. Zira görünen âlemde birinden kendisinde bulunmayan bir şeyi istemek, o kimseyle alay etmek sayılır. Haliyle aslah ilkesi esas alınarak hareket edildiğinde peygamberlerin yaptıkları dualar da Allah ile alay etme yahut verilen lütfu gizleme anlamına gelecektir (Alper, 2013, s. 26).

Mâturîdî, Mu'tezile'nin Allah'ın cömert oluşundan yola çıkarak aslah fikrine ulaşmalarını ve aslahı vermediğinde cimri durumuna düşeceği görüşlerini de eleştirir. Onları cömertliğin ne olduğunu bilmemekle ve onu kendi ilkelerine göre yorumlamakla suçlar (Mâturîdî, 2018a, s. 315). Çünkü cömertlik, hak edilmiş bir şeyi yapmakla değil, lütufla gerçekleşir. Allah, mülkünden kullarına vermesi ile lütfu sahibi ve cömert; bir başkasına ait olmayıp kendisine ait olan bir hakkı vermemesi ile de adildir (Nesefî, 2017, s. 126).

Nesefî'nin aslah konusunda yönelttiği eleştirilerden biri de; küçük çocukların acı çekmesi meselesi hakkında olmuştur. Mu'tezile, tıpkı şefkatli bir babanın oğluna hacamat yaptırması gibi Allah'ın vereceği sevap karşılığında çocuklara acı çektirmesini aslah olarak görür. Nesefî, Allah'ın acı çektirmeden de mükâfat vermeye muktedir olduğunu söyleyerek bu görüşü reddeder. Bu şekilde davranması, onlar için daha uygundur. Şahitten örnek gösterilen babanın durumu ise böyle değildir. Çünkü bu baba, hacamat yaptırmadan hastalığı yok etme ve sağlığa kavuşturma kudretine sahip değildir. Diğer yandan bu güce sahip olduğu halde hacamat ile çocuğa acı çektirseydi, aslahı gözetmiş olmayacaktı. Aynı zamanda

Mu'tezile, ahiret nimetlerinin çekilmiş acıların karşılığı olarak verilmesinin, çekilmiş acılar olmadan verilmesinden daha uygun olduğunu iddia eder. Çünkü onlara göre, karşılık olarak verilen şeylerde nimeti bulandıran, lezzeti azaltan minnet bulunmaz. Neseî, minnetin ancak kendisine nimet verilenle aynı seviyede ve aynı derecede olan birinden geldiğinde nimetin lezzetini gidereceğini; Allah'tan gelen minnetin ise nimetin güzelliğini artıracaklarını ifade eder (Neseî, 2017, s. 126-127). Neseî, böyle bir düşünceyi Allah'ı tanıyan birinin bırakın dillendirmesini, bunu aklına dahi getirmeyi hoş karşılamaması gerektiğini söyleyerek nimet-minnet ilişkisi bağlamındaki bu görüşünün doğruluğunu somut bir örnekle izâha çalışır. Buna göre, bir hükümdarın kendi halkından birine hediye vermesi, bu kimse için hediye olarak verilen o şeyin satın almasından daha güzeldir. Zira insanın fitratına, hükümdarların minneti altına girmek ağır gelmez (Kazanç, 2017, s. 62-63).

Neseî'ye göre kulları için en faydalı, en iyi olan şeyi yapmasını Allah'a zorunlu kılan aslah teorisi, ilahî kudrete sınır koymak demektir. Kudreti sınırlı bir Allah tasavvuru oluşturmak ise küfrü gerektirir. Ayrıca her durumda aslahın olduğunu söylemek, Allah'ın zulüm yaptığını söylemekle eş değerdir. Nitekim yaşadığımız dünya hayatına baktığımızda aslaha aykırı pek çok durum göze çarpmaktadır. Ortaya çıkardığı bu problemlerden ötürü Neseî, aslah görüşünü şiddetle reddetmiştir (Yüksel, 2019, s. 165).

Aslah teorisine yöneltilen eleştirilerin temel hareket noktasını oluşturan vücûbiyet anlayışı, Allah'ın iradesine bir sınır getirme anlamına gelebileceği için problem olmuştur. Mâturîdîlere göre ulûhiyet, vücûbu kabul etmez. Zira Allah, kulları hakkında dilediğini yapmaya kâdirdir. O'nun bir eylemde zorunlu olduğunu iddia etmek, ulûhiyet anlayışına zarar vermekle beraber Mâturîdî kelam sistematığının omurgası olan hikmet ve lütuf anlayışına da uygun düşmemektedir (Sâbûnî, 1980, s. 155; Ögük, 2020, s. 165, 176-177).

Mâturîdî, ilahî zorunluluk fikrinden değil, ilahî ilim ve hikmet açısından konuya yaklaşarak Mu'tezile'nin aslah teorisinden uzaklaşmış ve kendi görüşlerini bu doğrultuda oluşturmuştur (Altıntaş, 2012, s. 450; Kazanç, 2019, s. 456).

### 4.3.2. Mâturîdî Eleştirinin Dayanağı Olan Naklî Deliller

Mâturîdî, ehli kible olarak gördüğü mezhep ve anlayışlara karşı kullandığı yöntem gereği her zaman aklî delil yanında naklî delilleri de kullanarak eleştiriler getirmektedir. Aynı zamanda karşı çıktığı görüşün mantıkî sonuçlarını da dikkate alarak muhâliflerini analiz etmektedir. Dolayısıyla o, aslah konusundaki itirazlarını aklî istidlalle beraber Kur’ân’daki pek çok ayetle delillendirmiştir (Alper, 2013, s. 25).

Mâturîdî, aslah görüşüne hikmet ve lütuf düşüncesi ve duanın varlığı üzerinden eleştiriler getirirken zikrettiği bazı ayetlerle de aslaha karşı olan pozisyonunu kuvvetlendirmektedir. Mâturîdî düşüncenin aslah teorisine yaklaşımını görebilme açısından delil olarak ele alınan ayetlerden bazılarına değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz (Karahan, 2017, s. 234).

“Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğuttur. O da onları aydınlıktan karanlıklara çıkarır. Onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.” (Bakara, 2/257) ayetinden başlamak gerekirse, burada karanlıklardan aydınlığa çıkarılmanın, sadece müminlere özel bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Ama aslah anlayışına göre, kâfirler için de en iyi ve faydalı olanın gerçekleşmesi ve böylece onların da aydınlığa çıkartılması gerekir. Hâlbuki burada iman edenlere verilen bu lütuf, onların Allah’ın dostu olmalarından dolayı olup herkes için geçerli olmak zorunda değildir (Mâturîdî, 2015b, s. 188-189).

Aslahın geçersiz olduğuna delil olarak gösterilen bir başka ayet, “İnkâr edenler, kendilerine vermiş olduğumuz mühletin, sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz onlara ancak günahları artsın diye mühlet veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.” (Âl-i İmrân, 3/178) ayetidir ki, burada kendilerine verilen mühletin, inkârcılar hakkında en iyisi olmadığı görülmektedir. Bilakis mühlet verilmemesi onlar için daha iyi olacaktır (Mâturîdî, 2015b, s. 538).

“Gerek Ehl-i Kitap’tan olup da küfrü tercih edenler; gerek müşrikler size Rabbinizden bir hayrın indirilmesini arzu etmezler. Hâlbuki Allah rahmetini dilediği kimseye özgü kılar. Allah büyük lütuf sahibidir.” (Bakara, 2/105) ayeti de dinî bakımdan en uygun olanı vermenin Allah için zorunlu olduğu fikrini çürütmektedir. Mâturîdî’ye göre, Allah hakkında aslahı yapmak gerekli olsaydı, rahmetini kullarından bazılarına has kılmasının bir manası kalmazdı. Diğer yandan ayetin son kısmında yer alan “lütuf sahibi olmak”; üzerine

borç olanı yapmak değil, gerekmediği halde ikramda bulunmak demektir. Çünkü zaten vermek zorunda olduğu bir şeyi veren ya da borcunu ödeyen kimse lütfkâr olmakla nitelendirilemez (Mâturîdî, 2015a, s. 225).

Mâturîdî, Hz. Eyüp'ün hastalığı ve ondan kurtuluşunu da aslahın geçerli olmadığı lütuf bağlamında ele almaktadır. İlgili ayette Allah şöyle buyuruyor: “Hani Rabbine ‘Başıma bu dert geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün’ diye niyaz etmişti.” (Enbiya, 21/83) Eyüp peygamberin sıkıntılara maruz kalması, buna müstahak olmasından ya da adalet gereği olmasından değil, Allah'tan bir lütuf ve nimet olarak kendisine verilmesindedir. Bu durumdan kurtarılması da Allah'tan bir rahmettir. Onun kurtarılması Allah için bir gereklilik olsaydı, ‘rahmet’ lafzının kullanılmasının anlamı kalmazdı. Zira Hz. Eyüp, “Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir.” (Sâd, 38/41) demekle çektiği sıkıntıların şeytandan kaynaklandığını ifade etmiştir. Şayet bu durum dinî bakımdan kendisi için en uygunu olsaydı, bunu şeytana nispet etmezdi (Mâturîdî, 2018b, s. 408).

“Rabbim! Beni bağışla ve benden sonra hiç kimsenin ulaşamayacağı bir hükümlük ver bana. Lütfu sınırsız olan yalnız sensin!” (Sâd, 38/35) ayeti de Hz. Süleyman'ın, Allah'tan kendisine hükümlük lütfetmesini istemesinin, bu hükümlüğün kendisinin hakkı olmadığına delâlet eder. Zira bu onun hakkı olsaydı, Rabbi'nin onu kendisine ikram etmesini istemez; “lütfu sınırsız olan yalnız sensin” diye niyaz etmez; aksine “bana hakkımı ver” derdi. Dolayısıyla hükümlüğü ona vermemesi Allah'ın adaleti, vermesi ise lütfu ve rahmetidir (Mâturîdî, 2018e, s. 275).

Mâturîdî, “Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar...” (Nur, 24/33) ayetini açıklarken imkânları olan kulların bu zenginliğini Allah'ın bir lütfu olarak görmektedir. Bu, kulların yaptıkları iyiliklerin karşılığında kazandıkları bir hak değildir. Eğer bu bir hak olsaydı, bunu yapmak Allah'ın üzerine gerekli olurdu ve ayette tercih edilen lütuf tabiri de anlamını yitirirdi (Mâturîdî, 2018c, s. 181).

Yine Mâturîdî'ye göre Allah'ın kullarına ahirette vereceği mükâfat da bir lütuftur. Nitekim “Bu, Allah'tan bir lütuftur.” (Nisâ, 4/70) ayeti, bir önceki ayette vadedilen cennete ancak Allah'ın rahmeti ve lütfuyla girilebileceğini ispat etmektedir (Mâturîdî, 2016a, s. 279). Yani kul, cennete amelleriyle değil, ancak ilahî lütufla nâil olabilmektedir. Fakat aslah teorisine göre Allah, amellerin karşılığı olan sevabı yahut

dereceleri kuluna vermek zorunda olduğundan lütuf ve ikramıyla övünmesi anlamsız olur. Zira zaten gereken yapılmıştır (Nesefî, 2017, s. 124).

Benzer şekilde “Dilesek onları suda boğarız, ne kendilerine yardım eden olur ne de kurtarırlar. Ancak bizden bir rahmet ve bir süreye kadar yaşatma vardır.” (Yâsîn, 36/43-44) ayeti de aslah görüşünü çürütür. Sözü edilenlerin boğulmaları aslah ise Allah bunu yapmamıştır. Hayatta kalmaları aslah ise o halde bu rahmet olamaz. Zira yapılması gerekli olanı yapmak, rahmet değildir. Oysa ayette bunun rahmet olduğu bildirilmektedir (Mâturîdî, 2018e, s. 105).

Kur’an’da şartlı ifadeler içeren ayetlerin birçoğu da aslahı reddedici mahiyettedir. “Allah’ın size lütfu ve rahmeti ulaşmasaydı ve Allah tövbeleri devamlı kabul eden hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı haliniz nice olurdu?” (Nur, 24/10) ayeti bunlardan biridir (Mâturîdî, 2018d, s. 139). “Dileseydik onu kuru bir çöpe çevirirdik de şaşırır kalırdınız.” (Vâkıa, 56/65) ve “Dileseydik onu tuzlu yapardık.” (Vâkıa, 56/70) ayetleri de başka örneklerdir ve Kur’an’da bu manada çok sayıda ayet vardır. Bu da Allah’ın dilediğinde aslah olmayı da yapabileceğini gösterir.

Mâturîdî naklî delil olarak sunduğu bu temel noktalardan başka çeşitli ayetleri, aslah teorisini iptal eden deliller olarak ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda öne çıkarılan ayetlerden başlıcaları şunlardır:

1. Kur’an’da muhkem ve müteşâbihlerin bulunduğunu ifade eden “Sana kitabı indiren O’dur. Onun bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir... Onun te’vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler.” (Âl-i İmrân, 3/7) ayeti de Mâturîdî tarafından aslah görüşünün çarpıklığını ispat etmek için gösterilir. Çünkü her ne kadar bu ayette muhkem ve müteşâbihlerin olduğu bildirildiyse de bunların neler olduğu açıklanmamıştır. Hâlbuki bunların açıklanması din bakımından insanlar için aslah olurdu (Mâturîdî, 2015b, s. 274).

2. “Onları biz insanlar arasında çevirip dururuz.” (Âl-i İmrân, 3/140) ayetinde kâfirlerin müminlere, müminlerin de kâfirlere galip geldiği anlatılmaktadır. Mâturîdî, inananların galip gelmeleri, inkârcıların İslama girmeleri bakımından daha uygun ve onun kabulünü daha kolaylaştırıcı bir durumken kâfirlerin müminlere galip gelmesinde nasıl bir aslah olduğunu sorarak Mu’tezile’nin bu görüşünü reddetmektedir (Mâturîdî, 2015b, s. 481).

3. “Onların ne malları ne de evlatları seni imrendirmesin. Allah bunlarla onlara dünya hayatında azap etmeyi ve kâfir olarak canlarının çıkmasını diler.” (Tevbe, 9/55) ayeti de aslaha karşı bir delildir. Zira Mu’tezile’ye göre Allah, kuluna ancak dinde aslah olanı verir. Oysa bu ayete göre onlara vermesi değil, vermemesi aslahtır. Şayet inanmayanlara verilen şeyler onlar için aslah olsaydı, Peygamber’e böyle bir uyarıda bulunulmazdı. Öyleyse bu ayet, Allah’ın kulları için aslahı yapmak zorunda olmadığına ve verdiği her şeyin rahmet sebebiyle olmadığına bir delildir (Mâturîdî, 2017a, s. 404).

4. “Onlara: ‘Allah’ın size verdiği rızıktan verin’ dendiği zaman, nankörler, inananlara: ‘Allah’ın dilediği takdirde yedireceği bir kimseye mi yedirelim? Doğrusu siz, apaçık bir sapıklık içindesiniz’ derler.” (Yâsîn, 36/47) ayeti de aslah anlayışını zora sokan bir başka delildir. Burada kâfirlerin “Eğer rızık vermek onlar için iyi olsaydı, Allah bizi rızıklandırdığı gibi onları da rızıklandırır.” demeleri, Mu’tezile’nin aslah savunusu ile benzerdir. Öyleyse bu örnekte aslah olan, ya fakirlere rızık verilmesi ya da verilmemesi olacaktır. Eğer rızık verilmesinin aslah olduğu söylenirse, Allah’ın onlara aslahla muamele etmediği ortaya çıkar. Fakirlere infâkın aslah olmadığı kabul edildiğinde ise Allah onlara aslah olmayanı yapmalarını emretmiş olacaktır. Bu da bize Allah’ın kulları için dinde aslah olanı yapmasının zorunlu olmadığını gösterir (Mâturîdî, 2018e, s. 108).

5. “Eğer isteseydik, her yerleşik topluluğa bir uyarıcı gönderirdik.” (Furkân, 25/51) ayetine göre ya Allah her toplumda peygamberliğe ehil kimseler bulunmasına rağmen onları peygamber olarak göndermemiş ya da onlar arasında peygamberliğe uygun olan insan var etmemiştir. Her iki durum da Allah’ın aslah olanı yapma mecburiyetinde olmadığını göstermektedir (Mâturîdî, 2018c, s. 298).

6. “Dileseydik, onu ayetlerimizle üstün kılardık; fakat o, dünyaya meyletti ve hevesine uydu.” (A’râf, 7/176) ayetinde belirtilenin aksine üstün kılınması, o kimse için daha aslah olmasına rağmen bu tercih edilmemiştir (Mâturîdî, 2017a, s. 128).

7. “Hâlbuki sen içlerinde iken Allah onlara azap edecek değildi, istiğfar ettikleri halde de Allah onlara azap edecek değil.” (Enfâl, 8/33) ayetindeki “istiğfar”ı Mu’tezile, “onlar iman edecekken” şeklinde te’vil etmiştir. Bu yüzden onlara göre, içlerinden birinin iman edeceğini bildiği zaman, Allah’ın onları yok etmesi caiz değildir. Mâturîdî ise böyle

bir kabulün, onlara karşı cihadın asla caiz olmamasını gerektireceğini ve savaş emrini de abes hale getireceğini ifade eder (Mâturîdî, 2017a, s. 226-227).

Mâturîdî'nin aslah görüşüne yönelttiği eleştiriler, daha çok kendilerinin hikmet ve lütuf anlayışları eksikliğini göstermiştir. Fakat aslahın yalnızca dinî alanda geçerliliğini kabul eden Basra ekolünün aslah anlayışı ile Mâturîdî'nin lütuf kavramı kullanımı arasında benzerlik görülmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr'ın lütfun tekliften önce ve teklifle birlikte Allah'a vacip olmadığını ifade etmesi (Kâdî, 2013, s. 356) ve yine lütfu maslahat olarak değerlendirmesi (Kâdî, 2013, s. 140), bu görüş yakınlığını ortaya koymaktadır.

Mâturîdî, ilahî fiillerin hikmetten yoksun olamayacağını savunmuştur. Ona göre Allah'ı hakkıyla tanıyan, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığını bilen kimse, fiilinin hikmet dairesinin dışına çıkamayacağını da bilir. Şahitte kişiyi hikmetsiz davranmaya iten şey, kişinin bilgisizliği ile ihtiyacıdır. Allah, mutlak mâlik ve âlim olduğundan O'nun işlerinin hikmetsiz olamayacağında şüphe yoktur (Mâturîdî, 2020, s. 423; Aydın, 2020, s. 79).

Mâturîdî'ye göre, kötülükler de dâhil Allah'ın yarattığı her şey hikmet üzeredir. Dünyada karşılaşılan birtakım hayırda şer, şerde de hayır olabilir. Mutlak hayır yahut şer olan bir şey yoktur. Nitekim birine göre şer olan bir olay, başkasına göre hayır olabilir. Allah, şer olanı kendi cüz'î iradesiyle kesbettiği için onu kuluna isteği doğrultusunda verir. Ancak her ne kadar insanın istekleri neticesinde yaratsa da hiçbir zaman Allah'ın şerre rızası olmaz. Bu yüzden kulun, var edilmesindeki hikmeti anlamadan işlediği kötülük, sorumluluğu ve cezayı gerektirir (Oral, 2014, s. 130).

Mâturîdî düşüncece Allah'ın fiilleri hikmetsiz olamaz. Dünya meşgaleleriyle duygularımızın, aklımızın ve düşüncelerimizin bulanıklaşması sonucu hikmetleri algılayamaz oluşumuz, Allah'ın fiillerinde hikmetin yokluğunu gerektirmez. Çünkü içine düştüğümüz bu hal, hikmetleri göremememize neden olabilmektedir. İlahî fiillerde gayeliliği savunarak Mu'tezile'ye yaklaşan Mâturîdî, aslahın Allah'a vacip olmadığını söyleyerek onlardan ayrılmıştır (Oral, 2014, s. 102).

Aslah meselesini ele alıp da onunla irtibatlı halde olan kötülük yahut kelamî deyişle şer problemine değinmemek, konuyu eksik bırakmak demek olacağından



araştırmamızın sınırlarını da aşamamaya özen göstererek bu problemin kaynağını öğrenmek ve ekollerin (Mâturîdiyye-Mu'tezile) bu konudaki bakış açılarını ele almak faydalı olacaktır.

### 4.3.3. Aslahın Lehine ve Aleyhine Kullanılan Şer Anlayışları

İnsanlar, içinde yaşadıkları dünyada iyi ve güzel şeyler yaşadıkları gibi kötü ve çirkin durumlara da tanık olmaktadır. Çok defa kendi iradelerini aşan hastalıklara, sel, deprem vb. felaketlere maruz kalabilmektedirler (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 36).

İyilik ve kötülük, insanlık tarihiyle var olagelmiş iki temel unsurdur. Âdem'in cennetten kovulması ardından çocuklarının yaşadıkları çekişme nedeniyle kardeş kanı dökülmesi, kötülük probleminin başlangıcı sayılabilir. Kur'an'da şeytanın kıyamete kadar insanı saptırmak için elinden geleni yapacağını dile getirmesi de (A'râf, 7/14-18) problemin dünya sahnesi kapanıncaya dek insanlığı her anlamda meşgul edeceğini gösterir (Ünsal, 2018, s. 3).

Problem, kavramsal düzeyde ilk ifadesini David Hume'un ele aldığı Epiküros'un ikileminde bulmakta ve o da şöyledir: "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse O, güçsüzdür. Önlemeye gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? Öyleyse o iyi değildir. Hem kötülüğü önlemeye gücü yetiyor, hem de önlemeyi istiyor mu? Öyleyse neden dünyada bunca kötülük bulunmaktadır?" (Şekeroğlu, 2009, s. 136). Epiküros, bu çıkarımıyla âlemi Tanrı'nın var etmediğini iddia etmiştir. Fakat O'nun varlığını imkânsız da görmemiştir (Haklı, 2002, s. 197).

Epiküros'un ikilemi, modern tartışmaların ve ateist söylemlerin de kaynağı olmuştur. David Hume ile birlikte kötülük problemi, bir problem olmaktan ziyade Tanrı'nın yokluğunu ispatlayan bir delil olarak görülmeye başlanmıştır (Haklı, 2002, s. 196). Hume, kâinatta bir düzenin olmadığı düşüncesinden hareketle Tanrı'nın da olamayacağını söyler. Fakat o, "Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz." (Haklı, 2002, s. 200) ifadesiyle düzenin varlığını itiraf ederken bu düzen kabulünün, üzerinde tefekkür edenleri Tanrı'yı kabule götüreceğini dile getirir (Haklı, 2002, s. 200).

Kötülük problemi, ateistlerin Tanrı'yı yok saymalarının ve inananlara karşı geliştirdikleri eleştirilerinin en temel dayanak noktası olmuştur. İleri sürdükleri itirazlarla teist düşüncülerini zor durumda bırakmışlardır (Durak, 2020, s. 6). Ateist tutumun iddialarının çoğu, dünyada gereğinden fazla kötülük bulunduğu kabulü üzerinedir. Öncelikle "gereğinden fazla" sözünü sarfederek böyle bir gerekçeye dayanan ateist, insanlık tarihi boyunca var olduğuna inandığı bütün doğal kötülükleri birlikte düşünerek bu kanaate varmış gibidir. Hâlbuki insanın kâinat hakkındaki bilgisi oldukça sığdır. Bu yüzden var edildiğinden bu yana evrendeki kötülüğün gereğinden fazla mı yoksa eksik mi olduğu konusunda objektif bir söz söyleme imkânı yoktur. Dolayısıyla evrendeki birtakım kötülüğü gerekçe göstererek Tanrı'nın olmadığı fikrine ulaşmanın güçlüğü yanında mutlak kudret, ilim ve iyilik sahibi bir Tanrı kabulü ile söz konusu kötülükler dayalı bir inkârcı çıkarımın inşâsı kolay görünmemektedir (Şekeroğlu, 2009, s. 137-138).

Genel olarak kötülük, felsefede metafizik, doğal ve ahlakî kötülükler şeklinde tasnif edilmiştir. Varlıkların doğasında bulunan eksiklik ve yetersizlikler metafizik kötülükler; doğal afetler, tedavisi mümkün olmayan hastalıklar vb. durumlar da doğal kötülükler arasında sayılmıştır. Ahlakî kötülük ise insan iradesiyle gerçekleşen kötülükler olarak açıklanmıştır (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 36). Kelamda ise kötülükler daha çok doğal ve ahlakî kötülük olarak iki kategoride incelenmiştir. Felsefede genellikle ayrı bir kategori olarak ele alınan metafizik kötülükler, kelamda doğal kötülükler içerisine dâhil edilmiştir.

Kötülük problemi, kelam ilminin kurucusu olan Mu'tezile'nin önem verdiği bir konudur. Onlar, beş esas içinde yer verdikleri adalet ilkesini, kötülük problemini de ele alacak şekilde detaylandırmışlardır (Ardoğan, 2014, s. 32).

Kelam ekolleri (Mu'tezile, Eş'âriyye ve Mâturîdiyye) âlemdeki kötülükleri, kendi Allah tasavvurları doğrultusunda açıklamışlardır. Bu açıklamalar, âlemde var olan kötülüğün kaynağı, Allah'ın kötülüğü irade edip etmediği, yaratmasının bir zulüm olup olmadığı, kötülükle Allah arasında kurulan ilişkinin O'nun irade ve kudretine sınırlama getirip getirmediği yönünde yapılmış olup tüm bu izahlarda Allah'ı kötülükten tenzih etme anlayışının hâkim olduğu görülmektedir (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 36-37).

Kelamda kötülük sorunu ele alınırken Allah tasavvurunu belirlemek ve O'nun âlemle ve insanla ilişkisini ortaya koymak büyük bir önem taşımaktadır. Zira musibetlere, acılara ve kötülöklere karşı iyimser teolojik çözümlerin ortaya konulmasında sahip olunan Allah tasavvurunun işlevi önemlidir. Eş'arîlik, âlemlde gerçek anlamda Allah'tan başka bir yaratıcı tanımayan, ilahî kudreti ön plana çıkaran, Allah'ı bu yolla tenzih eden ve hep O'nun haklarını savunan bir öğretilir. İslam dünyasında bu öğretinin geliştirdiği kader görüşünün temelinde, mülkünde dilediği gibi davranan Allah tasavvuru yer almaktadır. Mu'tezile, adaleti esas alan, Allah'ı mutlak iyilikle özdeşleştiren ve O'nu ahlak ilkesi ile tenzih etmeye çalışan, Allah'ın bizim üzerimizdeki haklarını koruduğu gibi insanın da haklarını korumayı prensip edinen, adalet ilkesini hem Allah'ın fiillerine hem de insanın fiillerine uygulayan bir kuramdır. Daha sonra Maveraünnehir'de ortaya çıkan ve çıktığı bölgede sıkışıp kalan ve aktüelleşemeyen Mâturîdîlik ise adaletle aynı manada kullandıkları hikmet ve gaye anlayışını ön plana çıkararak Allah'ın ahlakîliği konusunda Eş'arîlik'ten daha çok Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilemiştir (Kazanç, 2008a, s. 87-88; Güler, 2019, s. 161).

Mâturîdî'ye göre iyi ve kötünün bilinmesinde akıl yeterli olsa da insanın ruhsal ve fiziksel durumu, aklın doğru karar vermesini etkileyebilmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın peygamber gönderip emir ve yasaklarını bildirmesi, akıl için yardımcı bir rehber olmaktadır (Bulut, 2015, s. 647). Bir de vahiyle yani Allah'ın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklamasıyla bilinen ahlakî fiiller vardır. Bunlar aklın herhangi bir değer yükleyemediği, iyiliği de kötülüğü de mümkün olan fiillerdir. Buradaki iyilik veya kötülük vasıfları zatî olmayıp bir ihtiyaca ve duruma göre oluşur. Mâturîdî buna bozgunculuk yapandan intikam almanın ve hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini örnek gösterir. Hükmün değişebildiği durumlarda ise ihtiyaçları en iyi bilen birine yani peygambere ihtiyaç vardır (Mâturîdî, 2020, s. 389-391). Mâturîdî'ye göre akıl aynı zamanda ahlakî ödevleri belirleyici bir pozisyona sahiptir. Zira Allah her şeyi özünde yararlı yahut zararlı olarak yaratmış, insanlara faydalı olanları emredip zararlı olanları yasaklamıştır. İnsanın da kendi yararına ve zararına olan şeyleri akıl ve istidlal yoluyla bilebilmesinden dolayı, aklını kullanması zorunlu görülmüştür (Bulut, 2015, s. 647).

Görüldüğü üzere Mâturîdîlere göre iyi ve kötü, akılla bilinebilir. Aklen hasen olan, Allah tarafından emredilir; kabih olan da yasaklanır (Fığlalı, 2001, s. 83). Diğer bir tabirle, dinin emir ve yasakları akılla kavranabileceğinden bir şey aklî olarak iyi olduğu için emredilir, kötü olduğu için de yasaklanır (Topaloğlu, 1996, s. 146). Eğer iyilik ve kötülük fiil ve nesnelere zatında bulunmayıp sadece dinin haber vermesiyle bir değer kazansaydı; vahiy gelmeden önce namaz kılmak ile zina etmek arasında güzellik ve çirkinlik açısından bir fark olmaması gerekirdi. Bu bağlamda vahyin namazı emredip zinayı yasaklaması, tersini yapmasından daha iyi olmazdı. Eş'arîlere göre iyi ve kötü, vahyin haber vermesinden önce değer bakımından eşit olup önümüzde doğruluğun iyi, zulmün kötü olduğunu gösteren bir delil yoktur. Mu'tezilî ve Mâturîdî anlayış ise Allah'ın başlangıçta hem nesnelere özüne hem de insanın aklına iyi ve kötü değerlerini yerleştirdiğini savunur. Nesnelere zatî değerleri olduğunun kabul edilmemesinin, Allah'ın yarattığı şeylerin boş ve anlamsız olması ihtimalini ortaya çıkaracağını düşünür (Kâdî, 2013, s. 680).

Mâturîdîler, Mu'tezile ile bu konuda görüş birliği içinde olsalar da bazı noktalarda onlardan ayrılırlar. Mâturîdîlere göre, aklın güzel gördüğünü emretmek, çirkin gördüğünü haram kılmak, Allah'a vacip değildir. Fiilin aklen hasen ve kabih görülmesi, Allah'ın buna uymasını gerektirmez. Bu durumda sadece aklın iyi ve kötüyü tespit etmesiyle söz konusu fiile sevap veya günah terettüp etmez. Kulun sevap ve günahla sorumlu tutulması ancak peygamberin vahyi bildirmesiyle mümkün olur. Yalnız onlar Allah'a imanı, bu kabulün dışında tutmuşlar ve vahiy olmadan da akıl ile Allah'ı bilmenin gerekliliğini savunmuşlardır (Bardakoğlu, 1987, s. 71-73). Dolayısıyla Eş'arîler fiillerde bulunan değerlerin hem ontolojik hem epistemolojik kaynağının vahiy olduğunu söylerken Mu'tezilîler tam aksine her iki açıdan da bu niteliklerin kaynağının akıl olduğunu ileri sürmektedirler. Mâturîdîler ise fiillerdeki bu değerlerin ontolojik olarak akıl tarafından bilinmesini savunmakla birlikte az bir kısmı dışında epistemolojik kaynağının vahiy olduğunu kabul etmektedirler (Özdemir, 2018, s. 923).

Mu'tezileye göre vahyin görevi, taabbudî hükümler dışında kalan ve akıl yoluyla bilinen şer'î hükümleri onaylamaktır. Mâturîdîlere göre ise her ne kadar fiillerde yerleşik olan değerleri ve bu değerlere uygun şer'î hükümleri vahiyden

bağımsız olarak bilebilse de akıl sadece birtakım inançla ilgili hükümleri kavrayıp gerekli görebilmektedir (Özdemir, 2018, s. 924).

Sonuç olarak Mâturîdîlere göre Allah'a inanma, O'na şükretme, adalet gibi akla göre vacip olan ve küfür, nankörlük, zulüm gibi akla göre imkânsız konularda vahiy olmasa da insan sorumludur. Vahiy, bu fiillerin değerlerini onaylayıcı konumdadır. İbâdât, muâmelât ve ukûbât konularında ise akıl kesin hükme varamadığı için dinî tebliğin insana ulaşması ve buna bağlı olarak da nübüvvet gerekli görülmüştür. Cübbâiler ile son dönem Mu'tezilesi'nin en meşhur kelimâ âlimi Kâdî Abdülcebâr gibi Mu'tezilîler de benzer görüşe sahip olmuşlardır (Kazanç, 2019, 487).

Mâturîdîler, Mu'tezile'nin aşırı gibi görünen teorisini biraz yumuşatarak Ehl-i Sünnet anlayışa yaklaştırmıştır. İki ekol arasındaki bu görüş yakınlığı, Mu'tezile'nin katı bir tutumla Ehl-i Sünnet dairesinin dışında görülmesinin ne derece doğru olduğunu da tartışmaya açar niteliktedir (Bulut, 2015, s. 651).

Kötülük kavramı Arap Etimolojisi'nde şer, kubuh, sû', seyyie, fahşâ, münker gibi değişik lafızlarla ifade edilmekle birlikte (Izutsu, 2019, s. 340-353) kelimâ literatüründe daha çok bunlardan "şer ve kubuh" kavramları kullanılır. Kavram olarak "kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şey; zararlı şeylerin yayılması; bir şeyin kendi tabiatıyla örtüşmemesi" gibi tanımlarla ifade edilen şer, dinî literatürde "Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza tertip edilen inanç ve davranışlar" olarak tanımlanır. Kubuh da yine kötülük anlamına gelen bir terim olup her ekole göre farklı tanımlanmıştır. Mu'tezile'ye göre kabih, yapıldığında yergiyi gerektiren; Eş'arîlere göre, yapıldığında dünyada yergi, ahirette cezayı gerektiren; Mâturîdîlere göre ise sonucu övgüyü gerektirmeyen fiillerdir (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 44-45).

Şer, özünden dolayı irade edilmemiş olup varlıkların yaratılmasındaki amaç da o değildir. Mesela suyun ve ateşin varlığı, varlık düzeni için tamamen hayırdır. Bir insanın suda boğulması veya ateşte yanması birer şer olsa da bu haller suyun ve ateşin var edilmesinde birincil gaye değildir. Diğer taraftan bunlar, evrendeki genel hayır düzenini bozacak sıklıkta gerçekleşmeyen kötülüklerdir (Çağrı, 1998, s. 45; Ardoğan, 2014, s. 40).

İslam filozofları, kötülük probleminde genel olarak optimist bir tavır sergilemişlerdir. Fârâbî ile İbn Sînâ “iyi”yi yokluğa bulaşmamış olan salt varlık olarak tanımlamışlardır. Yani varlık, özünde salt iyidir (Ekiz, 2010, s. 5). Dolayısıyla onlara göre kötülük, varlık bakımından yokluk türünde olup iyiliğin bulunmaması yahut eksik olma durumudur (Özdemir, 2020, s. 43). Bu durumda kötülüğün nedeni Tanrı değil, varlığın kendisidir (Ekiz, 2010, s. 5).

İbn Rüşd, iyilik ve kötülüğün zatî olduğunu, değer belirleyecinin de akıl olduğunu ifade etmiştir. Şayet adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zatî olmasaydı bu değerlerin tam tersi de onlar için mümkün olurdu. Bunun imkânsızlığı ise ortadadır (Çelebi, 1999, s. 62).

Kelamda probleme yönelik ayrı bölüm açılmayıp elemeler, adalet ve zulüm, va’d ve va’îd, hüsün-kubuh gibi konu başlıkları altında (Ardoğan, 2014, s. 30-33) konu ele alınmıştır. Kelamcılar, Allah’ın varlığı ile kötülüklerin varlığını bir arada düşünmenin imkânsız olmadığı fikrine sahiptirler. Çözüm önerileri de bu iki alanla ilgili gerçeklik gözetilerek oluşturulmuştur (Kazanç, 2008a, s. 102). Bundan dolayı kötülükleri metafizik âlemlerle ilişkilendirme kolaylığına düşülmüş ve önlenmesi için yeterli çalışma yapılmamıştır (Kazanç, 2008b, s. 22-23).

#### **4.3.3.1. Mu’tezile’nin Şer Anlayışı**

Mu’tezile’ye göre şer; “kötü olan zarardır; acılar salt zarar içerdiği ve zulme dönüştüğünde kötü olur.” (Memiş, 2019, s. 93). Kâdî, vacibi “kötünün terkinini gerektiren şey” olarak tarif edince kötülüğün ne olduğunu da açıklar. Bu itibarla o, kötülüğün “irade ve kudret sahibinin, yaptığı takdirde bazı yönlerden yerilmeyi gerektiren şey” olduğunu söyler. Bu tanımda küçük günahların tanım dışı tutulabilmesi için “bazı yönlerden” ifadesi kullanılmıştır. Küçük günahlar da kötü olmakla birlikte kulun bazı açılardan zemmini doğurur. Bu da küçük günahların cezasını giderecek sevabın olmadığına gerçekleşir. Öteki yandan “bazı yönlerden” ifadesiyle çocuk, deli ve hayvanların işlediği kötülükler de istisna tutulur. Zira bunlardan sâdır olan kötü fiiller, bazı açılardan yerilmeyi gerektirse de bu davranışların kötü olduğunu bilmeden yaptıklarından dolayı kınanmazlar (Kâdî, 2013, s. 68).

Mu'tezile'ye göre aklın hüsün ve kubuhun ne olduğunu anlaması üç şekilde gerçekleşir. Birincisi; aklın bazı fiillerin iyi ve kötülüğünü mutlak ve zorunlu olarak düşünmeden bilmesidir. Nimete şükretmenin ve faydalı doğrunun iyiliğini, nankörlüğün ve zararlı yalanın kötülüğünü bilmesi gibi. İkincisi; aklın bazı fiillerin iyi ve kötü olduğunu ancak istidlal ederek yani düşünerek kavrayabilmesidir. Zararlı doğrunun çirkinliği ve faydalı yalanın güzelliğini anlaması böyledir. Üçüncüsü; aklın bazı şeyleri yalnız vahiy yoluyla bilebilmesidir. İbadetlerle ilgili hükümler bu gruba girer (Bardakoğlu, 1987, s. 66; Bulut, 2015, s. 639).

Kelam tarihinde hayır ve şerrin Allah'tan mı yoksa kuldan mı olduğunu tartışarak kötülük problemini ilk kez aklî ve naklî deliller getirerek çözmeye çalışanlar, Mu'tezile âlimleri olmuştur (Sinanoğlu, 2012, s. 22). Mu'tezile'nin âlemdeki kötülüklerin kaynağı hakkındaki görüşü, İslam filozoflarınıninkiyle benzerdir. Kötülükler yokluk türündendir. İyinin yokluğu yahut eksikliğiyle ortaya çıkar. Tüm eksikliklerden münezzehe olduğundan evrendeki kötülüklerin kaynağı Allah olamaz. Aksi durumda Allah, kendi zatıyla çelişmiş olur (Memiş, 2019, s. 81-82; Durak, 2020, s. 66).

Allah'ın kötülüğü yapma ihtimali bile inancı zaafa uğratar. Zira böyle bir ihtimalin varlığı, Allah'ın yalan söylemesini, insanları yoldan çıkarmak için yalancı peygamberler göndermesini ve çirkin işleri emretmesini mümkün kılar. Bu durum, işi vahiyden şüphe etmeye ve gönderilen nebilerin sahte olabilmesine kadar götürebilir. Bu kaygılarla Mu'tezile, şerrin yaratılmasının kabulü halinde teklifin çıkmaza gireceğini ileri sürer (Süt, 2016, s. 211).

Mu'tezile, iradeyi emir ve rıza anlamında kullandığından şerri Allah'a nispet etmez. Onlara göre Allah, hayrı irade eder ve yaratır fakat şerri irade etmez ve yaratmaz (Kazanç, 2008a, s. 21). Amr b. Ubeyd'in başına gelenler, ilahî irade konusunda benimsenen bu anlayışın çıkmazlarını gözler önüne sermektedir. O şöyle anlatır: "Yanımda bulunan Mecusiye neden Müslüman olmuyorsun diye sormuştum. Bana Allah benim Müslüman olmamı istemedi. Eğer isteseydi Müslüman olurdu, dedi. Ona, Allah istiyor da şeytanlar seni bırakmıyor, dedim. O da madem öyle, ben galip olan ortakla beraberim, dedi." (Taftâzânî, 2018, s. 210).

Onlar, şer problemini Allah'ın adaleti ve insanın sorumluluğu ilkeleri doğrultusunda anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu anlayışa göre Allah adildir;

yaptığı her şey iyi ve güzeldir; asla zulüm ve kötülük yapmaz. Hiçbir kötülük, O'na nispet edilemez (Arslan, 2021, s. 209). Eğer Allah, insanın eylemlerini hem yaratıp hem de bundan dolayı cezalandırırsaydı, onlara zulmetmiş olurdu (Nesefî, 2010, s. 111). Mu'tezile, bu argümanlarla insanın iradesi dışında oluşan birtakım sıkıntı ve musibetlerin aslında kötülük olmadığını anlatmak istemiştir.

Mu'tezilîler, dış dünyada şahit olunan doğal kötülöklere mecazi anlam yükler. Onların bu savunusu, İslam dışı birtakım düalist anlayışlara karşı takındıkları korunma mekanizması olarak görölebilir. Zira düalist düşünce, tevhit inancına sahip olanların kesin bir şekilde reddedeceği bir görüştür. Bu yüzden Mu'tezile, yaratıcısı Allah olan doğal kötölüklerin mecazi olduğu fikrine sıkıca sarılmıştır (Kazanç, 2008a, s. 104).

Mu'tezile'ye göre insanın başına gelen elem ve sıkıntıların çoğu Allah'tandır. Fakat bu elemeler kulların ibret almaları için olduğundan ve karşılığı da kendilerine verileceğinden kötü olarak addedilemez. Yine elemelerin hak edenlere verilmesi kötü değil, iyidir. Aynı zamanda Allah kullarını imtihan etmek için onlara bela, hastalık, ölüm, afet gibi musibetler verir. Mu'tezile, Allah'tan geldiğini kabul ettikleri doğal kötölükleri hakiki kötölük değil, mecazi kötölük olarak değerlendirir. Zira onlar, ilke olarak Allah'ın fiillerini kötölük vasfından uzak tuttuklarından O'nun tüm fiillerini iyi olarak kabul etmişlerdir (Memiş, 2019, s. 114-115; Arslan, 2021, s. 136).

Mu'tezile'ye göre dünyadaki kötölükler ve insanlar arasında yaşanan zulümlerin sorumlusu insandır. Çünkü bunlar, insanın fiillerinin sonucu ortaya çıkar. Güçlü olan bir ülkenin, gücü olmayan zayıf ve masum insanlara zulmetmesi ve depreme dayanıksız binaların inşa edilmesi neticesinde mal ve can kayıplarının yaşanması buna örnektir (Durak, 2020, s. 66). Doğal kötölükler her ne kadar Allah'tan olsa da bunlar hakikatte insanın faydasına olan ve ahirette mükâfatı verilecek imtihanlardır. Allah'ın bazı fiilleri zâhiren kötü görünse de sonuçları itibariyle iyidir. "Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz." (Bakara, 2/216) ayeti buna delâlet eder. Yine onlar, çocukların, hayvanların ve masum insanların başına gelen elemelerin gerçek değil, mecazi kötölük olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çocukların yaşadıkları acıların nedeni, yetişkinlerin ibret almalarını



sağlamaktır. Hayvanlar ile masumların katlandıkları sıkıntıların mükâfatı da ahirette verilecektir (Sinanoğlu, 2012, s. 22; Özdemir, 2016, s. 244).

Mu'tezilîler, Allah'ın karşılık vermeden insanlara elem vermesini zulüm kabul ettiklerinden çocukların ve hayvanların maruz kaldığı sıkıntıların açıklamasını yaparken aklın sınırlarını zorlamışlar ve zorlama yorumlara girişmişlerdir (Süt, 2016, s. 215).

Yine onlara göre, kötü olarak nitelendirilen fiil ve nesnelere kötülük, çoğu zaman onların çok farklı yönlerinden sadece biri olmaktadır. Onların başka bir yönden kötü olmadığı ya da hayra vesile olduğu görülür. Mesela bazıları yılan ve akrep gibi canlıları tiksindirici ve kötü bulurken ibret ve hikmetle bakanlar için bu canlılar, yaratılış harikaları olarak görülebilir. Diğer yandan onlardan ilaçlar elde edilir ve yine bu canlılar, insanlara kendi acizyetlerini ve Allah'ın azabını hatırlatır (Kâdî, 2013, s. 332-334; Ardoğan, 2014, s. 42).

Kâdî için her zarar kabih değildir. Keyif veren her şey de hasen değildir. Hüsün-kubuh, fiilin gayesi ve neticesiyle değer bulur. Mesela kitap taşımak, zarar verse bile öğrenmeye vesile olduğundan hasendir. Çalıntı eşya, keyif verse dahi kabihtir. Yine gıdalar içerisinde sağlık yönünden en yararlı besin olarak bilinen balın, bala alerjisi olan birine iyi gelmeyeceği bilinen bir gerçektir. Acı veren şeylerin hangi durumda kötü olarak değerlendirilebileceğini ise Kâdî, "Elem, salt zararı içerdiği ve zulüm şekline dönüştüğü zaman çirkin olur" sözüyle açıklar (Süt, 2016, s. 214).

Mu'tezilî düşünce, ilahî fiil olan elemelerin hikmetlerini ortaya koyarken ibret ve bedel teorisiyle açıklanması zor olan bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Onlar açısından burada ortaya çıkan başlıca problem, insanın kontrolü dışında gerçekleşen hastalıklar, depresyon, sel gibi doğal kötülüklerin, doğrudan Allah'ın adalet ve hikmetiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır. Hâlbuki buradaki problem, insan ile doğa arasındaki ilişkinin, Allah ile insan arasındaymış gibi algılanmasıdır (Kazanç, 2008a, s. 104).

#### 4.3.3.2. Mâturîdîlerin Şer Anlayışı

Mâturîdî'ye göre Allah, bu âlemi ezelî tekvin sıfatıyla yaratmıştır. Allah'ın tekvin sıfatı olmaksızın kendi zatıyla âlemi yarattığını söylemek, buradaki tüm kötülükleri doğrudan O'nun zatına nispet etmek olur (Ekiz, 2010, s. 58).

Mâturîdî, problemi çözümlemede yatay bakış açısı yerine dikey olanı tercih etmiş ve meselenin yaratılanlardan değil, yaratıcıdan hareketle ele alınması gerektiğini dile getirmiştir. Bu bakış açısı, ilahî sıfatlarla kötülükler arasında bir çelişki oluşturmadığı gibi mutlak iyi olan Allah'ın kötülüklerin olduğu bir dünyayı var etmesini anlamsız kılmaz. Aynı şekilde Allah'ın kötü olarak görülen bazı şeyleri engellemesini de zorunlu görmez. Dolayısıyla onun düşüncesinde kötülük, bir problem olarak görülmemiştir (Öğük, 2020, s. 209-210).

Mâturîdî, kâinatta kötülüğün gerçek bir şekilde var olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin mecazi kötülük söylemine itiraz eder (Mâturîdî, 2020, s. 333). Ona göre kâinattaki inkâr edilemez kötülüğün varlığı, yaratılıştaki gayeyi kabullenmekle mümkün olacaktır (Mâturîdî, 2020, s. 93).

Mâturîdî'ye göre iyilikler, yaratılışa uygun davranmaktan, kötülükler ise buna aykırı hareket etmekten kaynaklanır. Yaratılış amacına uygun davrananlar iyi, bu amaçtan uzak yaşayanlar ise uzaklaştıkları ölçüde kötü olarak nitelenirler. Bu bağlamda insan dışındaki varlıklar, irade sahibi olmadıkları için kendiliğinden yaratılışlarına uygun hareket ederler. Bu var oluşsal disipline sahip oldukları için de iyidirler. Ancak insan, diğer varlıkların aksine özgür bir iradeye sahip olduğundan her ne kadar doğuştan bu iyilik fitratına sahip olsa da bunu daha sonraları çeşitli etkenlerle bozabilmekte ve iyilikten uzaklaşabilmektedir (Öğük, 2020, s. 103-104).

Varlıkların vakit geçtikçe sahip oldukları değerleri değişebilir. Bu yüzden kâinattaki yaratılmış varlıkların her durumda yararlı ya da zararlı oldukları kabul edilemez (Mâturîdî, 2020, s. 93). Duyusal alandaki bütün varlıklarda insanların kavrayabileceği iyi ve kötü yönler gibi kavrayamadıkları yönler de olabilir. Mesela ateş, yangına sebep olma açısından zararlı olabilirken yiyecekleri pişirme yönüyle iyi ve faydalıdır. Su, canlıların hayat kaynağı olma yönünden faydalıyken boğulmaya neden olması yönünden zararlı olabilmektedir (Mâturîdî, 2001, s. 176; 2020, s. 232).

Mâturîdî'ye göre, var olan her şeyin yaratıcısı olması bakımından Allah hem hayır ve şerrin kendisinin hem de kulların hayır ve şer eylemlerinin yaratıcısıdır. Allah'ın yaratmadığı bir şeyin varlığından söz etmek, Allah'ın dışında başka yaratıcı olduğunu kabul etmek demektir. Yaratma konusunda bir ayrıntıyı belirtmek faydalı olacaktır. O husus da; “yaratılmaya konu olanı yaratmanın, onun kendisi olmadığı”dır. Mâturîdî “Mükevven yani mahlûk, hâdis olacağından ona taalluk eden ilahî fiil de hâdis olur.” şeklinde öne sürülen iddiaya karşı çıkmaktadır. Ona göre, “tekvin, mükevvenin ve halk, mahlûkun aynı değildir” (Ekiz, 2010, s. 61; Mâturîdî, 2020, s. 333-334). Bu bağlamda “şerri yaratmak, şer değildir” argümanı, Mâturîdî düşünce tarafından Mu'tezile'ye karşı geliştirilmiş bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kötülük yapan kişi şahitte kötü olarak isimlendirilebilirken gayp âlemi için aynı şeyi düşünmek mümkün değildir. Çünkü gaybın sınırları, aklın idrak alanının çok ötesindedir. Bu nedenle gaybın şahide kıyas edilmesi uygun olmaz. Çünkü görünen âlemde yerleşik ilkeler, gayb âlemi için geçerli değildir (Öğük, 2020, s. 245).

Mâturîdî'ye göre görünen âlem, gayp âleminin delilidir. Her iki âlem arasındaki bağ, her yönden benzerliği gerektirmez. Bu yüzden Allah'ın yaratmış olduğu bu âlem, O'nun varlığına delil olsa da mahiyetine yönelik bilgi vermede yetersizdir. Dolayısıyla bu konuda gaib, şahide kıyas edilemez (Demiroglu, 2019, s. 61). Yaratıcıyı bazı yönlerden daha iyi anlamak üzere bu kıyasa zaman zaman başvurulur. Mâturîdî de bazı konuları izah ederken bu yöntemi kullanmıştır. Fakat onun yaptığı, yalnızca insan aklının söz konusu meseleleri anlamasını kolaylaştırmak içindir. Çünkü ona göre, yaratıcıyla yaratılanlar arasında birtakım ortak sıfatlar bulunsa da bunlar her yönden birbirinin aynı olmadığı gibi yaratıcı da zatına ait sıfatlarla sınırlı değildir. Bu sıfatlar sadece yaratıcıyı, yaratılışında sınırlılık olan insan idrakine kavratma amacı gütmektedir (Öğük, 2020, s. 245-245). Benzer şekilde tasavvur edilemeyeceğini bildiği cennet nimetlerini Allah, kullarına bu dünyada tatmış oldukları nimetler olarak göstermektedir. Hâlbuki bunlar ancak isim olarak birbirine benzemekte, mahiyet ve lezzet olarak birbiriyle kıyas dahi edilemeyecek niteliklere sahiptirler. Bu nimetlerin değer küçültmesi yapılarak tasvir edilmesi, tecrübe edilmeyenin edilenle anlatılarak zihinlere kabulünü hedefler. Çünkü

insanların duymadıkları isimlerle, tatmadıkları lezzetlerle anlatılsaydı, cennet cezbedici olmaktan uzak olacaktı.

Mâturîdî'ye göre Allah, yarattığı herhangi bir fiilden ötürü isim almayıp isim ve sıfatlarının eseri olan fiiller yaratmaktadır. Zira O'nun isim ve sıfatları sonradan yaratılmış değildir (Demiroglu, 2019, s. 61).

Mâturîdîlere göre Allah şerre rızası olmasa bile insan onu irade ettiğinden dolayı yaratır. Yani kötü olan yaratmak değil, şerri istemektir. Zira zinayı yaratan yahut kulun bunu yapmasını irade eden, çirkin iş yapmış olmaz. Bilakis zinayı yapan ve zinakâr olarak nitelenen kimse çirkin bir eylemde bulunmuş olur (Taftâzânî, 2018, s. 210). Örnek olarak "usta bir ressam, çirkin bir adamı resmetse o adam çirkin olduğu halde ressamın bu başarılı resmi herkesçe ilgi görür ve takdir edilir. Ressamın bakarak çizdiği resmin çirkin olması, sanat eserini çirkinleştirmedeği gibi bize çirkin gibi görünen şeyler, Allah'ın çirkin olanı yarattığını göstermez" (Durak, 2020, s. 73-74).

İnsandaki güçler, Allah tarafından itidal olarak yaratılmakla birlikte insan bunu aşırı noktalara getirir. Mesela şehvet duygusu insan neslinin devamı için gerekli olup yaratılışına uygun kullanıldığında zarara değil, faydaya vesile olur. Fakat bu gücü zina etmede kullanan kimse işlediği günahın sorumlusu olur. Bu fiilin çirkin olduğunu bildiren ve işleyene de ceza vereceğini haber veren Allah, bu kötü fiilin kaynağı yahut sebebi olarak görülemez (Öğük, 2020, s. 223). Yani şer, şer olarak yaratılmaz; Allah'ın yaratımından sonra şer olarak vasıflanır.

İlahî irade her şeyi kuşatır. Fakat irade etmek ile irade edilen şeye razı olmak aynı şey değildir. Zira Allah, küfür gibi irade ettiğini bildirdiği şerre razı olmadığını da bildirmiştir (Mâturîdî, 2020, s. 565). İrade etmek ile emretmek de aynı şey değildir. Yani irade edilen bir şey emredilmemiş olabilir (Mâturîdî, 2020, s. 580). Bu durum, efendinin konuklarına kölesinin itaatsiz olduğunu göstermek için onların yanında kendisine bir şey emretmesine benzer. Aslında efendi bunu istemez (Taftâzânî, 2018, s. 211). Burada Mâturîdîler tarafından iradenin rıza, emir ve nehiy anlamlarını içermediği dile getirilerek Mu'tezile'nin bu konudaki aksi görüşü eleştirilmektedir.

Allah'ın iman ve taate iradesi ve rızası vardır. Ancak isyan ve küfre iradesi olsa da rızası yoktur. Ancak adalet ve hikmetinin gereği, razı olmasa da o fiili irade

eder ve yaratır (Ebû Hanîfe, 2017, s. 46; Durak, 2020, s. 74). Diğer bir deyişle, Allah'ın iradesi iyi kötü bütün fiillere, rızası, muhabbeti ve emri ise sadece iyi fiillere taalluk eder (Taftâzânî, 2018, s. 214). İrade, fiille birlikte bulunurken rıza ve muhabbet gibi nitelemeler fiil sonrası kullanılırlar. Allah bir şeyi emrettiği halde irade etmeyebilir ve irade ettiği halde de emretmeyebilir. Allah'ın günah olan fiilleri irade etmekle beraber emretmemesi buna örnek verilebilir (Öğük, 2020, s. 189).

Mâturîdî, niteleme açısından yaratan ile yaratılan arasındaki ayrıma dikkat çeker. Yaratılanın nitelendirildiği gibi yaratanın da aynı şekilde nitelendirilmesinin doğru olmadığını ifade eder (Mâturîdî, 2020, s. 129). Allah her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte O'nu "Ey kötülükleri ve pis şeyleri yaratan!" şeklinde nitelemek edep ve ahlak yönünden uygun değildir (Eş'arî, 2017, s. 98; Mâturîdî, 2020, s. 473, 487).

#### **4.3.4. Beşerî İrade Kaynaklı Şerrin Hikmet İle Çözülmesi**

Allah'ın fiilleri, tabiata konulmuş işleyiş kanunlarına (sünnetullah) göre ortaya çıkar. Mesela öldürme fiili, silahla vurma yahut zehir içmenin bir neticesidir; anne karnında ceninin oluşması ise spermle yumurtanın birleşmesi sonucu gerçekleşir. Kendisine verilen bu yeti sebebiyle insan, emredilen şeyleri yapmak ve yasaklanan şeylerden de kaçınmakla sorumlu tutulmuştur (Kazanç, 2007, s. 199).

Hamileyken yanlış ilaç kullanmasından kaynaklı engelli çocuk doğuran bir annenin, "Buna ben sebep oldum." demek yerine "Allah böyle yazmış." demesi, bireysel sorumluluğu ve suçu azaltan bir kabulleniş olmaktadır. İnsanın kendi iradesine bağlı gerçekleşen kötülükleri Allah'a nispet etmesi, özgürlüğünü ve sorumluluğunu inkâr etmesi demektir. Oysa insanın insan ve tabiatla ilişkisinde meydana gelen ahlakî kötülükten kendisi sorumludur. Var olan aksaklıklar, ahlakî eğitimle tam olarak düzeltilmese de olabildiğince azaltılabilir (Bulut, 2015, s. 40-41). Bu bağlamda engelsiz toplum projesi gibi mevcut engelleri hafifletecek alanlar oluşturma ve engellilere karşı farkındalık uyandırma da insanın sorumluluğunda olan iyileştirme çalışmalarıdır.

Ahlakî kötülük; insanların kendi iradeleri sonucunda gerçekleşen ayıp ve kusurlar, yalan ve düşmanlık, bencillik ve kıskançlık, zulüm ve merhametsizlik, savaşlar ve toplu katliamlar gibi kötülüklerdir (Özdemir, 1998, s. 27-28).

Âlemdeki tüm varlıklar, yapılarına zerk edilmiş düzen doğrultusunda hareket ettiğinden ilahî iradeye boyun eğmişlerdir. Bu düzenin tek istisnası, Allah'ın buyruklarına riayet edip etmeme hususunda serbest bırakılan insandır. Diğer bütün mahlukatın yaratılışına yerleştirildiği gibi bu kanun, "Andolsun nefse ve ona düzen verene; ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki, nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklerle boğan da ziyan etmiştir." (Şems, 91/7-10) ayetlerinde belirtildiği üzere, insanın fitratına da yerleştirilmiştir. Yalnız şu farkla ki, bütün varlıkların aksine kendi fitratının gereklerini otomatik olarak yapmak yerine insan, bunu bizzat kendi iradesiyle gerçekleştirmektedir. Bu yüzden şeytanın aldatmacalarına rağmen kendi yaratılış düzeni olan fitratına uygun hareket etmesi, insan için maddî ve manevî hayırların elde edilebilmesi adına çok önemlidir (Kazanç, 2007, s. 199-200).

Mâturîdî'ye göre insanlığın yaşadığı felaket ve acıların, kötü ahlaka sahip insanların yaptıkları hatalardan kaynaklanması mümkündür. Nitekim tüm insanlığı etkisi altına alan gıda kıtlığının tehlikeli boyutlara ulaşması veya küresel ısınma gibi büyük felaketlere maruz kalmanın arkasında yaptıklarıyla buna neden olan bazı kötü insanlar bulunmaktadır. Bu kötü ruhlu insanlar yüzünden çocuklar, masum yetişkinler ve hayvanlar da bu genel afetten etkilenmektedir (Şekeroğlu, 2009, s. 150). Dünyada meydana gelen kötü fiillerin çoğu, inançsız kimseler eliyle işlenmektedir. Çünkü bu tür insanların kalpleri, imanın ışığından faydalanamadıkları için karanlığa düşmüştür. Bill Gates ve Elon Musk gibi inançsız, kalbi kararmış, kötü güç ve servet sahiplerinin dünyayı getirdiği durum, buna örnek verilebilir. Kendileri de birer insan olmalarına rağmen bilim ve teknolojiyi kötüye kullanarak hayata geçirmek istedikleri iddia edilen planlar, insanlık adına ürkütücüdür.

Mâturîdî, şerrin ontolojik varlığını kabullenmekle birlikte bu konuda çıkarımlarda bulunan insanın bakış açısının tetkik edilmesi gerektiğine değinir. O, inançsızlığı ahlakî bir sorun olarak görmekte ve bu inançsızlık halinin, aklın sağlıklı kararlar vermesini engellediğini ileri sürmektedir. Bu durum, evrende görülenlerin aslında öyle olmadığı halde bir inkârcının nazarında şer olarak görülmesine sebebiyet vermektedir (Şekeroğlu, 2009, s. 146). Burada ahlakî bir sorun olarak görülen

inançsızlığın şer olarak algıladığı bir durumu, inançlı birinin ondan daha farklı değerlendirdiği ifade edilmektedir. Örneğin; Allah'a inanan ve inanmayan iki insan aynı çiçeğe baksalar da bakış açıları birbirinden çok farklı olur. İnançsız kişi, çiçeğin dış görüntüsüne odaklanıp sınırlı bir zevk alırken inançlı kimse dış görüntüsünden belli bir zevk almakla birlikte çiçeğin taşıdığı gaye ve hikmetleri tefekkür ederek hakikate dair arka planı da keşfeder (Şekeroğlu, 2009, s. 146-147).

İnsan kaynaklı şerrin kalamî bir problem olması, Allah'ın kulların işledikleri kötülöklere izin vermesi, onlara verdiği imkânların kötölöğe elverişli olması ve bu kötölöklere engel olmaması bakımındandır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı kabul edilmesi, şerrin de yaratıcısı olmasını gerektirdiği için bu durum O'nun adaletine yönelik sorunlar ortaya çıkarmıştır (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 46).

Nesefi'ye göre insan kaynaklı şerrin Allah tarafından yaratılması, bunlara rızasının olmaması sebebiyle kötölük sayılamaz. İnsanın fiilleri, Allah'ın fiili değil, mefûlüdür. O, razı olmadığı halde o fiili kulun tercihine göre yaratmıştır. O halde kötü olan, Allah'ın yaratması değil, kulun seçmesidir. Allah'ın kulun ahlakî kötölöklərini yaratmasındaki hikmet, onları kötölük vasfıyla yaratmasıdır. Mesela küfrün yaratılmasındaki hikmet, onun kötü bir yol olarak yaratılmasıdır. Şayet küfür fiili, iyilik gayesiyle yaratılmış olsaydı, o zaman bu hikmet değil, sefeh olurdu. Çünkü kâfir, kötü ve yanlış olan bu fiilde güzellik ve doğruluk umduğu için sefih görülür (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 46-47).

Nesefi'nin ahlakî kötölük meselesinde üzerinde durduğu konulardan birisi de insanın özgür iradesidir. Ona göre Allah'ın, insanın kötü eylemlərini yaratması, zamanı ve mekânı yaratması gibidir. Nasıl ki zaman ve mekânın yaratılması, insanları kötölük işlemeye zorlamıyorsa, Allah'ın, insanların fiillerini yaratması da onları kötü fiiller yapmaya mecbur bırakmaz (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 47).

Allah'ın irade ve kudreti aynı zamanda ilmiyle de bağıntılıdır. O'nun inkâr ehli hakkında küfrü irade etmesi, o bedbahtların kendi iradeleriyle gerçekleşmiştir. Bu, aynı Allah'ın onların özgür iradeleriyle inkâr edeceklerini bilmesi gibi olup herhangi bir baskı ve zorlama yoktur (Taftâzânî, 2018, s. 210). Allah'ın bir şeyi irade etmesi, insan iradesinin harekete geçmesine bağılıdır. Burada ilahî ve beşerî iradenin birlikte işleyişi söz konusudur. Bu nedenle insan ilahî takdire bağılı olmayıp kendi

hayat yolunu her an değiştirebilme potansiyeline sahiptir. Fakirlik ve zenginlik Allah'ın takdiri olmakla birlikte bugün fakir olan biri yarın bu mukadderatı değiştirip zengin bir yaşama sahip olabilme imkân ve yetisine de sahip kılınmıştır (Özdemir, 2003, s. 220-221). Diğer taraftan Nesefi, insanlardan kaynaklanan kötülüklerin Allah tarafından yaratılmasında çok sayıda hikmetin bulunduğundan bahseder. Allah'ın, insanların hem güzel hem de çirkin fiillerini yaratması, O'nun kudretinin kemalini gösterir. Çünkü Allah, birbirine zıt ve uyumsuz şeyleri yaratarak kudretinin tek tarafa değil, her iki yöne yetmekle daha büyük olduğunu göstermiş olur. Bu şekilde yapması, yarattığı şeylere ihtiyacı olmadığını, kendisine fayda sağlamak ya da zarardan korunmak için yaratmadığını, dost ve yardımcılarının çokluğuyla yücelmeyeceğini, kendisine düşman olanların çokluğuyla da çaresiz kalmayacağını gösterir (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 48-49). Mâturîdî'ye göre de hikmet yönünden zararlı ile yararlının bilgisine sahip olunması ve ikisinin birlikte yaratılması, sadece birinin yaratılmasından daha uygundur. Zira kendisine zarar veren şeyden habersiz olan kimse ondan korunamaz (Öğük, 2020, s. 119).

Nesefi'ye göre şerrin gerçekte olmadığını söylemek, şerrin ne olduğu hususunda göreceli bir durum ortaya çıkarır. Bu durumda birinin gerçekte çirkin olan bir şeyin aslında böyle olmadığını iddia etmesi, kâfirin de küfrünü çirkin görmemesini haklılaştırır (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 49).

#### **4.3.5. İlahî İrade Kaynaklı Şerrin Hikmet İle Çözömlenmesi**

Ahlakî kötölükler, insanın kendi iradesi sonucu ortaya çıktığı halde doğal kötölükler onun gücünü aşan bir nitelikte oluşan felaket ve musibetler olmuştur. Bu durum, Allah'ın ilim, irade, kudret ve adalet sıfatlarıyla ilişkisi bakımından daha karmaşık ve tartışmaya açık bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır (Kazanç, 2008a, s. 78).

Mâturîdî, zararlı varlıkların ve çirkin manzaraların yaratılmasının, hastalıkların var olmasının hikmet yönünden gerekli olduğunu düşünür (Mâturîdî, 2020, s. 334). Ona göre kâinatın bu şekilde var edilmesi, yararlı ve zararlı şeyler konusunda insana bilinç kazandırır. Bu bilincin oluşması için eşyanın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı şekilde zıtlıklar içinde yaratılması hikmete uygundur (Mâturîdî,



2020, s. 342). Bu dünya tamamen iyilikten ibaret olsaydı, iyinin iyi olduğu bilinemezdi. Bu yüzden değerinin anlaşılabilmesi için kötülüğün de bulunması gerekmektedir. Çünkü bir şeyin değeri ancak zıttıyla farkedilebilir. Bu bağlamda kâinatta var olan kötülükler, iyiliklerin ve tekâmülün birer parçası olarak görülebilir (Öğük, 2020, s. 229).

Mâturîdî'ye göre, kötü ve zararlı görünen bazı varlık ve olaylar, mahiyetlerinde bulunan zararlı özellikler ve yansıtıkları ürkütücü tablo sayesinde günahlardan sakındırma, güzel olan davranışlara teşvik etme yönleriyle, kişinin ahlakî yapısını düzenlemekte ve onu eğitmektedir (Mâturîdî, 2020, s. 230). Kötü ve zararlı görünen bu nesne ve olayların yaratılmasının ibret olma, düşünmeye teşvik etme, insanın olgunlaşmasına katkı sağlama vb. birçok hikmeti vardır (Ekiz, 2010, s. 114). Sadruşşerîa da İmam Mâturîdî ile benzer görüşler ileri sürerek iyinin yanında kötünün yaratılmasını şöyle izah eder: “Allah, hayır ehli, yarattığının şerrinden Yaratıcısına sığsınlar, şerrin kendilerine ulaşmasından da çekinsinler diye hayır ve şerri, iyi ve kötü nefisleri yarattı. Çünkü hayır ve şer olmasaydı, ümit ve korku gerçekleşmezdi. Ümit ve korku olmasaydı, kulluk ve rubûbiyyet belli olmazdı.” (Yüksel, 2005, s. 94).

Hikmet öğretisine göre kötülüğün kendisi değil, onun yanlış yorumlanması ve var oluş hikmetinin anlaşılabilmesi problem olmaktadır. Bu bakış açısına göre âlemde var olan kötülük gerçeği, Allah'ın adalet ve hikmetine zarar vermesinin aksine O'nun varlık ve birliğinin en önemli delillerinden birini oluşturmaktadır. Özellikle zorluk ve darlık zamanlarında Allah'a yönelindiği, engelli çocuk sahibi ebeveynlerin şefkat ve merhamet hisleriyle dolup inançlarının daha da arttığı, sevdiklerini kaybeden kişilerin kendilerine çekidüzen verme hisleri göz önünde bulundurulduğunda ders çıkarabilenler adına yaşanan bu sıkıntıların Allah'a götüren birer işaret olduğu söylenebilir (Öğük, 2015, s. 34).

Mâturîdî, ilahî irade kaynaklı şerri çözümlemede Mu'tezile ve Eş'arîlerden daha gerçekçi ve kapsamlı bir tutum izlemiştir. Onun, Allah'ın evrene yerleştirdiği yasaların işlemlerini esas alan anlayışla meseleyi ele aldığı söylenebilir. Mâturîdî, Eş'arîlerin ilahî iradeye bağlı mutlak determinizm anlayışından uzak, tabii determinizm denilebilecek bir yaklaşım sergilemiştir (Özdemir, 1998, 150).

Evrene bakıldığında birtakım noksanlık ve kusurun bulunması, yaratıcının varlığını gösteren en önemli emarelerden biridir. Böylelikle onun kendiliğinden var

olmayıp bir yaratıcı tarafından yaratıldığı anlaşılmış olur (Öğük, 2020, s. 214). Yoksa evrenin kusursuz olması halinde tabiatın yaratıcı olduğu düşüncesi gündeme gelebilirdi. Oysa durum bunun aksidir. Üzerinde birazcık tefekkür edildiğinde eksik ve değişken olan bir varlığın kendi kendine var olamayacağı, selim akla sahip her düşünür tarafından kabul edilecektir.

Allah, kendi varlığına ve hikmetine delalet eden bir âlem var etmiştir. Öyleyse orada bunu kavrayabilecek birilerinin bulunması gerekir. Zira bir şeyi sırf bozmak için kurmanın, hikmetten uzak olduğunda şüphe yoktur. Sonsuz hikmet sahibi olan Allah ise böyle bir nitelikten münezzehtir. İşte hikmetle yaratılan bu âlemin inceliklerini keşfetmek üzere seçilen varlık, özgür irade ve sorumluluk sahibi insan olmuştur. Dünyadaki kötülük de sorumlu olmanın bir bedelidir. Sorumluluk kalkarsa, yaratılış gayesi de kalkar ve bu halde yaratma abes olurdu (Özdemir, 2015, s. 199; Mâturîdî, 2020, s. 217).

Bu dünyada ortaya çıkan zulüm, gasp, cinayet türü kötü eylemlere yönelen ve bunu kendisine nispet eden, bizzat insanın kendisidir. Bu yüzden bunlardan sorumlu olan da odur. İnsan iradesi karışmayan deprem, sel, hastalık gibi doğal sıkıntı ve zararlar ise şer olarak görülmemesi gereken olgulardır. Bunlar, içerisinde insanlığın olgunlaşması, doğal dengenin sağlanması ve ahiret hayatı için gerekli çok sayıda fayda ve hikmet barındırır (Yalçın ve Arslan, 2019, s. 52).

Mâturîdî düşünceden anlaşılan; Allah'ın insanı da âlemi de daha iyi yahut mükemmel biçimde yaratmasının uygun olmayacağıdır. Bu şekilde bir yaratımın gerçekleşmemesi, O'nun böyle bir şeyi istememesinden ya da bunu yapmaya gücünün yetmemesinden değil, evrenin ve insanın alması gereken formun bu şekilde bir yaratmayı gerektirmesindedir (Şekeroğlu, 2009, s. 143). Muhammed İkbâl de insan kaynaklı olmayan şerrin varlığını evrenin, insanın imtihan sürecini kendisine verilen potansiyellerle geçmesine ve ondan beklenen aksiyonu göstermesine uygun olacak tarzda yaratılmış olmasına bağlamaktadır. Ona göre bu dünyada mutlak iyilik yoktur. Bunun sağlanacağı tek yer, bu sınavdan başarıyla geçmesinin karşılığı olarak insan için hazırlanan cennettir (Özdemir, 2000, s. 257). İnsanlık, şu anki özellikleriyle cennet gibi kötülüğün bulunmadığı bir yerde yaşasaydı çetrefilli bir durum ortaya çıkardı. Zira yaratılış kodlarıyla uyumsuz bir yerde yaşamak, insanlar için birçok çelişkiyi beraberinde getirecektir. Varsayılan böyle bir yerde insanların

anlam arayışlarının, başkalarıyla rekabete girmelerinin, acıma duygusu taşımalarının bir anlam ifade etmeyeceğinde şüphe yoktur. Bu nedenle dünyadaki olayları yorumlarken insan fitratının gerekleri görmezden gelinemez (Bayrakdar, 2018, s. 393).

Şer problemi çerçevesinde dile getirilen iddialar düşünüldüğünde dinî argümanların parçacı bir yaklaşımla ele alınıp sığ bir mantık yürütmeye birtakım çıkarımlara varıldığı görülmektedir. Allah'ın "Rahman" isminin yanında "Kahhar" isminin de bulunduğu göz ardı edilerek "Allah çok merhametliyse, neden bu kötülöklere izin vermektedir?" gibi anlamsız sorular sorulabilmektedir. Yine semâvî dinlerdeki dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki bağ göz ardı edilerek dünyada çekilen acılar, ahiret inancından bağımsız yorumlanmaktadır. Maruz kalınan sıkıntıların, insanın yaratılış özelliklerinden bağımsız şekilde ele alınması da bir düşünce hatası olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisine özgür irade verilen, hem iyilik hem de kötölük yapmaya kudreti olan, hırs, öfke, kıskançlık gibi olumsuz duygularla birlikte akıl gibi önemli bir yetiye sahip bir varlığın yaşadığı dünyada kötölük olmamasını beklemek ahmaklık olacaktır (Bayrakdar, 2018, s. 383-384).

Âlem ve içinde var olan her şey birbiriyle öyle bir uyum içerisinde yaratılmış ki, ilahî hikmet onların hepsinin ihtiyacını yerli yerinde var etmiştir. Üzerinde biraz düşünürsek, bu düzen ve işleyişin bireysel beklentilerimize göre hareket etmeyeceğini anlarız. Zira her insan hiçbir zorluk çekmeden mutlu bir hayat sürmek, istediğini yiyip içmek, dilediği gibi yaşamak ister. İnsan bir yandan herkesin çalışması gerektiğini, bir yandan eşitliğin hakîm olmasını, diğeryandan da zenginlikte herkesten önde olmayı ister. Böyle birbirine zıt isteklerin gerçekleşmesinin, dünyadaki yaşamın sağlık ve düzeni açısından nelere sebep olacağı bellidir. Mesela birlikte yaşayan apartman sakinlerinin, dairelerinde istedikleri gibi bağıırıp eğlenmeye kalkmaları durumunda nasıl bir sonuç ortaya çıkacağını kestirmek zor değildir. Bu yüzden düzenli bir yaşam için insanın mükellef kılınması, büyük mahkemede hesap vereceğine inanması gereklidir. Böyle düşünüldüğünde dünyada iyilik ve kötölüğün olması, insanda özgür iradenin bulunması, hikmetin gereklerinden başka bir şey olmamaktadır (Yüksel, 1988, s. 75).

Şer olarak görülen olguların insanın fitratıyla ne kadar uyumlu olduğu, insanlar tarafından yazılan hikâye ve romanlar, çekilen dizi ve sinema filmleri

incelenerek öğrenilebilir. Bu incelemede içerisinde korku ve heyecanın, ihanet ve ihtirasın, cinayet ve rekabetin olduğu yapımlara daha fazla rağbet edildiği görülecektir. Buradan da bütün işlerin yolunda gittiği, hiçbir sorunun yaşanmadığı monoton bir hayatın, insanın mevcut yapısıyla uyumlu olmadığı anlaşılmış olur (Bayrakdar, 2018, s. 394).

Allah'ın seçkin kulları olan peygamberlerin başlarına gelen olumsuzlukları düşünelim. Hz. Nuh'un tufan hadisesiyle, Hz. Eyüp'ün hastalıkla, Hz. Yusuf'un zindanla, Hz. İbrahim'in Nemrut'la, Hz. Musa'nın Firavun'la, Hz. Muhammed'in boykotla imtihan edilmeleri karşısında feryat etmeyip başlarına gelenleri sabırla karşılamaları sonrasında daha bu dünyada kendilerine bu duruşlarının karşılığı olan nice nimet ve lütuflar verilmiştir (Bayrakdar, 2018, s. 386). “Allah ile doğrudan ya da dolaylı iletişim halinde olan peygamberler, başlarına gelen onca şeyleri niçin kötülük olarak görmemişler? Eğer bunlar zannedildiği gibi kötülük olsaydı, Allah en seçkin kullarına bunu yapar mıydı?” soruları üzerinde düşünmek, problemin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Şer problemi üzerinde düşünürken şeytanın varlığı konusunda üzerinde dikkat edilmesi gereken husus; asıl kötülüğün şeytanın yaratılması ve ona mühlet verilmiş olması değil, insanın kendisine verilen imkânları kullanmayıp şeytanın basit vesvese ve tuzakları karşısında sağlam durmayı başaramaması olduğudur. Çünkü insan, “Şüphe yok ki şeytanın tuzağı daima zayıftır.” (Nisâ, 4/76) ayetinde belirtildiği gibi şeytanla mücadeleyi kazanmasını sağlayacak donanıma fazlasıyla sahiptir. Ayrıca peygamberler ve kutsal kitaplar aracılığıyla şeytan hakkında gerekli bilgi verilmiş ve onunla ilgili mücadele taktikleri öğretilmiştir. Bu bağlamda bir imtihan yeri olan dünyada şeytanın varlığı son derece anlamlı ve gereklidir. Şeytanın varlığı sayesinde iyilerle kötülerin ayrımı yapılmaktadır. Yine onunla mücadele süreci, insanın manevî gelişimine önemli katkılar sunmakla beraber insana kendini sorgulama ve eksiklerini görüp giderme şansı vermektedir (Bayrakdar, 2018, s. 387).

Mâturîdî, ölümün varlığı hakkında da bazı hikmetlerden söz etmiştir. Her şeyden önce yaptıklarının karşılığını ölümden sonra göreceğini bilen insan kendine çeki düzen verir. Ölümün olmadığını düşünülmesi bile birçok sorunu beraberinde getirecektir. Çünkü böyle bir düşünce, bu dünyada haksızlığa uğrayan kimseler için üzüntü sebebidir. Ölüm sayesinde mazlumların üzüntü ve kederleri bir nebze de olsa

dinmekte, ilahî adaletin gerçekleşeceği umuduyla taşkınlıkları yatışmaktadır. İnsana ölümü kötü gösteren iki sebep, ölüm anı ve sonrasında acı verdiği inancın ve öldükten sonra yok olup gideceğini düşünmektir. Bu korkunun kaynağı da iman ve ibadetten yoksun bir yaşamdır. Görüldüğü üzere ölümün korku haline gelmesine yine insanın kendisi neden olmaktadır. Yoksa ölümün bizzat kendisi kötü değildir (Öğük, 2020, s. 215-216). Benzer şekilde cehennemden bir hikmet olduğunu düşünen Mâturîdî, bu hikmetin günaha meyledenlerin kötülüklerden uzak tutulması olduğunu söylerken cennetin de iyilik yapanların iyiliklere teşvik edilme hikmetiyle yaratıldığını dile getirir (Öğük, 2020, s. 222).

Allah, hikmeti gereği hiçbir şeyi abes olarak yaratmamıştır. Evrenin sebep-sonuç ilişkisi dairesinde işleyişini sürdürmesi de O'nun hikmetinin muktezâsıdır. Allah'ın bu işleyişini işlevsiz kılarak sürekli müdahalede bulunması halinde dünya, imtihan yeri olma niteliğini de kaybeder. Çünkü evrendeki işleyişe yaptığı sürekli müdahaleyle varlığını açığa çıkararak bir yücelik karşısında insanların inkârâ yeltenmeleri mümkün olmaz. Halîm oluşunun gereği olarak Allah, kötülüğe meyleden kullarını cezalandırmada acele etmemekte; hatalarından pişmanlık duyup dönmeleri için onlara fırsatlar vermektedir. Her günah işlenişinde hemen ceza verilseydi, asıl o zaman dünya insanlar için yaşanılmaz bir mekân olurdu (Bayrakdar, 2018, s. 389). Mükemmelin olmadığı sınırlı âlemde tabii ki kötülükler, eksiklikler, günah ve hatalar olacaktır. Böyle bir durumda hiç fırsat verilmeden kendisinin cezalandırılmasını istemeyen insanın, başka kötülük sahibi kulların hesabının hemen kesilmesini istemesi anlamsız olur.

Nuh Tufanı, Fil Hadisesi gibi kötü olaylardan bazılarının ilahî bir uyarı ve ceza niteliğinde olduğu da unutulmaması gereken bir gerçektir. Allah, sapkınlıkta ve zulümde ısrarcı olan toplulukları, diğer insanlara ibret olacak şekilde cezalandırmak suretiyle kâinatın normal işleyişine müdahalede bulunabilmektedir. Fakat bu tür olağan dışı olayların istisna olarak gerçekleştiğini de belirtmek gerekir (Bayrakdar, 2018, s. 389). Yoksa dünyada meydana gelen her felaket, ceza olarak görülemez. Yani bir yerde deprem olması, o bölge halkının günahkâr olduğu anlamına gelmez. Bu düşünce tarzı, bazı Hristiyan teologlara ait yanlış bir inançtır. Âlemin sünnetullah çerçevesindeki işleyişinin aksine çeşitli hikmetlere binaen Allah'ın bu şekilde doğa olaylarıyla bazı toplumları cezalandırması, çok nadir görülen bir olgu olmuştur.

Dünyadaki doğal kötülükler, insanların sünnetullah da denilen doğa kanunlarına uymamalarının birer sonucudur. “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah, yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de tuttıkları kötü yoldan dönerler.” (Rûm, 30/41) ayeti de buna açık bir delildir. Günümüzde karşılaştığımız çevre sorunlarının altında, insanın çeşitli canlı türlerinin yaşadığı doğaya karşı sorumsuzluğu yatmaktadır (Ardoğan, 2014, s. 55-56). Kimyasal maddelerin aşırı kullanımı ve nükleer deneme gibi etkenlerle ozon tabakasının delinmesine, küresel ısınmaya, hava, su ve toprağın kirlenmesine bizzat insanoğlunun kendisi neden olmaktadır. Öte yandan insanın sebep olduğu aksaklıklar giderildiği ve sosyoekonomik şartlar iyileştirildiği oranda hastalık ve engellilik gibi olumsuz durumların giderildiği, yaşam standardının yükseldiği, yapılan araştırmalar neticesinde bilinmektedir. Nitekim yaşanan dünyada yoksul kesimler, kadınlar ve yaşlıların daha yüksek engellilik riskiyle karşı karşıya olduğu, geliri düşük, işsiz ya da eğitim seviyesi düşük kişilerde engellilik riskinin arttığı, istatistiklerle ortaya konmuştur (Bulut, 2015, s. 43-44). Güneydoğu Anadolu bölgesinde yapılan bir araştırmada ise akraba evliliği, doğumların evlerde ve sağlık personeli olmadan yapılması gibi yanlış uygulamalar sebebiyle beyin felci yaşayan çocuk sayısının gelişmiş ülkeler ve diğer bölgelere göre daha fazla olduğu belirlenmiştir. Fakat gerekli tedbirler alındığında bu tür olumsuzlukların önüne geçilmesi de mümkün görülmüştür (Bulut, 2015, s. 45).

Dikkatle bakıldığında insana asıl zulmedenin Allah değil, hemcinsleri olduğu ortaya çıkacaktır. Binaların sağlam yapılması için gerekli malzemeleri yaratan ve bunların nasıl kullanılacağını öğrenebilecekleri akli veren Allah, depremler nedeniyle ortaya çıkan problemlerden sorumlu tutulamaz. Depremin, daha şiddetli yaşandığı bazı yerlerde ölüm sebebi olmaktan çıkmış olması, bu durumun asıl sorumlusunun görülmesi açısından yeterli olsa gerektir (Bayrakdar, 2018, s. 390).

Yaşadığımız dünya, âlemin bütününe kıyasla bir zerre hükmündedir. Burada meydana gelen bazı kötü hadiseler, her şeyin kötü olmasını gerektirmemekle birlikte kötünün neye ve kime göre kötü olduğunun da açıklığa kavuşturulması gerekir (Demiroglu, 2019, s. 77). Yaşadığımız dünyayı, kötülüklerin küçük bir parçasını temel alarak değerlendirmek ve buna dayanarak da umutsuz iddialarda bulunmak, hatalı bir davranıştır. Nitekim dünyada olup bitenler tümel olarak ele alındığında

kötülüklerin ne kadar da az olduğu görülecektir. Kur'ân'da kötülüklerden bazısının insan iradesinin yanlış kullanımından kaynaklandığı (Nisâ, 4/78), bazısının ise Allah'ın kullarını imtihan etmek amacıyla (Bakara, 2/155) var olduğu belirtilmektedir. İnsan iradesinden kaynaklanan kötülüklerin, Allah'ın yasakladığı şeylerin yapılması neticesinde olduğu aşikârdır (Durak, 2020, s. 77).

İnsan iradesini aşan kötülüklerde ise çok sayıda hikmet bulunmaktadır. Bunlar, zayıflığının farkına varmasına vesile olmakla insana mutlak kâdir ve mâlik olan Allah'ın yüceliğini ve yalnız O'na dayanmanın gerekliliğini hatırlatır. Felaketler, toplumda dayanışma, yardımlaşma, birlik ve beraberlik ruhu oluşturur (Öğük, 2020, s. 226). Afetlerin yaygın olduğu yerlerde yaşayanların inşa ettikleri sağlam yapılar, sağlık cihazları vb. insanlığın faydasına olan araçların ortaya çıkmasını sağlar. İnsana zorluklarla mücadeleyi ve bu tür olumsuzluklara karşı sabır göstermesini öğretir (Durak, 2020, s. 77).

Dünyada tecrübe edilen kötülüklerden masum insanların da etkilendiği doğrudur. Fakat bunun, Allah'ın merhamet ve adaletiyle uyuşmayan durum olarak görülmesi hatadır. Nitekim mutlak adaletin gerçekleşeceği yer bu dünya değil, ahirettir. Bununla birlikte iyi insanların hiçbir felaketten zarar görmemeleri durumunun, imtihan yönünden nasıl sorunlar oluşturacağı da üzerinde durulması gereken bir husustur (Bayrakdar, 2018, s. 390).

Allah-âlem ilişkisini sorgularken olayları mümkün merteye hislerden uzak kalarak objektif şekilde değerlendirip analiz edebilmek önem arz eder. Bu bağlamda yaratıcının iyi olması, kötülüğü engellemesini gerektirir mi? Kötülüğü engellememesi, gücünün olmamasını gerektirir mi? Bu tarz önermeler, yanıltıcı bir mantık silsilesi olmakla beraber bir şeye içinden bakarak dışını görmek istemekten ibarettir (Demiroglu, 2019, s. 77).

Herhangi bir olayı şer olarak değerlendirirken insanların konu hakkındaki bilgileri sınırlı olduğundan hata yapma ihtimallerinin bulunduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bir kişi hakkında yanlış ya da sınırlı bilgiye sahip olan biri, elindeki bilgilerle onun çok kötü biri olduğu kanısına varabilirken onu çocukluğundan beri tanıyan bir başkası ise onun için çok olumlu şeyler söyleyebilir. Bu bağlamda insanlar tarafından şer olarak değerlendirilen bir durumun, mutlak ilim

sahibi Allah tarafından da öyle görülmesi gerektiğini iddia etmek anlamsız olacaktır. Yaratan ayrı, yaratılan ayrıdır. Yaratan, yarattığı şeye tabi olmadığı gibi yaratılanın tabi olduğu kanunlara da tabi değildir. Yaratılmışların duygu ve düşüncelerine bakılarak yaratıcının da aynı şekilde düşünmesi ve hissetmesi gerektiği ileri sürülemez. Bu yüzden görünür âleme ait değerlerin, onun yaratıcısı için de kullanılmasının tutarlı bir yaklaşım olmadığı bilinmelidir (Bayrakdar, 2018, s. 391-392).

Bu konuyla ilgili akla takılan başka bir husus da; çoğu Müslümanın ulaşamadığı dünyevî zenginliklere, güç ve nüfuza bazı kâfirlerin sahip oluşlarıdır. Bu durum, dünya hayatının imtihan olmasıyla alakalıdır. Allah'ın, müminlere vermediği zenginlik ve gücü kâfirlere vermesi halinde insanlar imandan tamamen uzaklaşırlardı. Zira kâfirlerin dünya nimetleri içinde yüzmelerini, onların yolunun doğruluğu ile eşdeğer görmeye başlarlardı. “Eğer insanlar, bir tek ümmet haline gelmeyecek olsalardı, Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerine gümüştan tavanlar ve üzerine çıkacakları merdivenler yapardık...” (Zuhruf, 43/34) ayeti bu duruma işaret etmektedir. Müminlerin sürekli dünya nimetlerine sahip olmaları halinde de insanlar, samimiyetle değil bu nimetleri elde etmek için iman ederlerdi. Her iki durum da ilahî hikmete uygun olmadığı için Allah böyle yapmamıştır (Ardoğan, 2014, s. 67).

Mâturîdî'ye göre şer meselesi, Allah-insan ilişkisinden doğan problem değil, var oluşu anlamlandıran ahlakî bir konudur. Bunun için insanların algılama biçiminden kaynaklanan bu problemin çözümü, var oluşun sorgulanmasıyla değil, metafiziksel boyuta taşınmadan varlıkların kendi tabiatı içerisinde yapılmalıdır (Demirel, 2019, s. 78; Ögök, 2020, s. 144).

Netice olarak kötü ve zararlı şeylerin bulunması, Allah'ın yaratmasında hikmet ve maslahatın olmadığını göstermez. Ayrıca yaşadığımız dünyada iyilik ve güzelliklerin, kötülük ve çirkinliklerden çok daha fazla olduğu, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla az olan kötülüğü ortadan kaldırmak adına çok olan iyiliği terketmek doğru olmaz (Yüksel, 2005, s. 98).



## 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmanın son bölümü iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, yapılan araştırma doğrultusunda elde edilen bilgilere yönelik sonuçlar ve değerlendirmeler yer almaktadır. İkinci kısımda ise araştırma sonuçlarından ortaya çıkan bulgulara göre konu hakkında bilgi edinmek ve çalışma yapmak isteyen araştırmacılara yönelik öneriler yer almaktadır.

### 5.1. Sonuçlar

Kelam ilminin temel hedeflerinden biri, Allah'ın fiillerinin ne olduğunu anlamaktır. Bazı fiilleri yapmasının Allah için gerekli olduğu düşüncesi, bu konuyu anlama çabasının semeresidir.

Mu'tezile'nin ilahî fiillerde vücûbiyeti dillendirmesindeki etkenlerden biri temsilî söylemdir. Bu yöntem kelamda oldukça sık kullanılır. Fakat bu yöntemi her ekol kendi düşünce sistematiği doğrultusunda kullanmak istemiştir. Nitekim Mu'tezile sıkça başvurduğu temsilî söylemi Allah'ın fiilleri konusunda uygularken sıfatlar konusunda uygulamaktan çekinmiştir. Ehl-i Sünnet ise bu metodu tam tersi bir tercihte bulunarak kullanmıştır.

Vücûb alellah konusunda Mu'tezile içerisinde ayrışmalar olduğu görülmüştür. Âlemin yaratılması, aslah ve teklifin vücûbiyetini savunanlar, bu hususta aklın sınırını zorlayanlar olmuştur. Bunlar ekol içinde azınlık konumundadır. Bu konuda en sert itirazlar da onlara gelmiştir.

Mu'tezile'nin aslah meselesinde başlangıçtaki katı tutumunun sonraki Mu'tezilîler tarafından yumuşatıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Kâdî Abdülcebâr aslahı, ontolojik bir zorunluluğa değil, ilahî fiillerin ahlakîliğine dayandırmakta ve

Allah'ın hakîm oluşunu sıkça dile getirerek O'nun yaratmalarının hikmet çerçevesinde olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.

Aslına bakılırsa aslah anlayışı, Allah'ın kudretini sınırlandıran bir vücûbu anımsatsa da ilk Mu'tezilîler de dâhil olmak üzere onlar bunu, yaptırımı olmayan Allah'a has bir vücûb ve bir şeyi dıştan hiçbir baskı, tehdit ve emir olmaksızın kendi isteğiyle kendisi için gerekli kılması olarak düşünmüşlerdir.

Mu'tezile, şerrin irade edilmesi ve yaratılmasını şer olarak tasavvur ettiğinden bir şeyi irade etmenin onu emretme, rıza gösterme anlamına geleceğini düşünmüştür. Mâturîdîler ise Allah'ın iradesinin rızası anlamına gelmediğini belirterek Allah'ın şerri emretmediğini, aksine onu yasakladığını ve irade etmiş olsa da şerden razı olmadığını ifade etmişlerdir. Bunu kısaca “şerri yaratmak, şer değildir” argümanı ile dile getirmişlerdir.

Mâturîdîler, Allah'ın kudretinin sınırlandırılma endişesiyle iyilikle beraber kötülüğün de Allah tarafından yaratıldığını savunurken Mu'tezile ilahî adalet kapsamında kötülüğün Allah hakkında düşünülemeyeceğini kabul etmiş ve bu tutumlarıyla her iki taraf da farklı noktalardan eleştiri almıştır.

Allah, insanların dinî ve dünyevî düzenlerini sağlamak için peygamberler aracılığıyla ayetler gönderdiği gibi sünnetullah olarak da adlandırılan kâinatın varlığını sürdürmesinin zorunlu olduğu kanunları da yaratmıştır. Dolayısıyla bu iki ayeti birlikte değerlendirmek gerekir. Evrensel kanunları göz ardı ederek bu ayetleri parçacı yaklaşımla referans almak, problemleri çözümlemede bizleri başarıya ulaştırmayacaktır. İnsan, Allah'ın bu değişmez âdetini, yasalarını ne derece kavrar ve uygularsa; kendisine dokunan zararların kaynağını görme, anlama ve yorumlama becerisine de o kadar sahip olur. Aksi halde yaşadığı olumsuzluklar, onu karamsarlık ve umutsuzluk girdabına sürükleyecektir.

Mâturîdîlere göre varlıkların yaratılmasındaki en önemli ilke, maslahat değil, hikmettir. O da aslahı değil, yerli yerinde olmayı ifade eder. Görünen yüzüyle kötü olan şeylerin her biri ilahî hikmetin tezahürlerindedir. Mâturîdî Allah'ın, kötü fiili zarar verici olarak yaratmasının ilahî adaletle bağdaşmayacağını söyler. Aslında Kâdî da buna benzer şeyler söyleyerek “Allah, zarar veren kötüyü yaratmaz” der.

Böylelikle Mâturîdî'nin hikmet tanımına uygun bir tutum sergileyerek neticesi hayır olan acı ve zorlukların kötü olarak nitelenemeyeceğini vurgular.

Hikmetin kötülük probleminde ortaya konulan çeşitli teorilere kıyasla daha kapsamlı bakış kazandırdığını söyleyebiliriz. Mâturîdî'nin probleme yönelik oluşturduğu hikmet odaklı bakış açısı, günlük hayata dair sıradan insanları bile aydınlatacak özelliktedir. Zira kötülöklere hikmet nazarıyla bakmak, insan hayatını anlamlandırma açısından önemli ve etkili bir metod olmuştur.

Mâturîdî'nin, "O'nun fiilleri hikmet dışında olamaz" söylemi ile Allah'ın fiillerinin sınırlandırılması hususunda Mu'tezile'den farklı bir düşüncesi olmadığı söylenebilir. Zira bu söylem, anlam olarak "Allah, hikmetli davranmak zorundadır" demekle eşdeğerdir. Mâturîdî, bunu açıkça vacip olarak dile getirmezken Mu'tezile ise vacibi Allah hakkında kullanmakta bir sakınca görmez. Her ne kadar Mâturîdî'nin hikmet ilkesi ile Mu'tezile'nin aslah ilkesi pozitif bir ilişki gösterse de hikmet ilkesi, tanrısal yönü ağır basan, aslah ilkesi ise kulu merkeze alan bir yaklaşımdır.

Mu'tezile, Allah ile insan arasındaki ilişkinin belli kurallarının olması gerekliliğine dikkat çekmek istemişlerdir. Çünkü keyfi olarak istediğini yapan bir Allah düşüncesinin, insanın kaygılarını tetikleyeceğinden kendini güvende hissetmeyeceğini varsaymışlardır. Ehl-i Sünnet ise ilahî fiillerde zorunluluğun kabul edilmesi durumunda O'nun ulûhiyetinin zarar göreceğini iddia etmişlerdir. Söz konusu yaklaşım farkının, "vacip" kavramına yüklenen anlam farkından kaynaklandığı da söylenebilir. Nitekim Mu'tezile'de vacip; "terki kınanmayı gerektiren fiildir." Diğerlerine göre ise "terki cezayı gerektiren fiildir." Mu'tezile kendi tanımlarından hareketle, kendine yakışanı yapmak insandan bile beklenirken Allah'tan hayli hayli bekleneceği fikrine ulaşmıştır. Ehl-i Sünnet ise tanımları doğrultusunda vacibin ihmali durumunda Allah'a ceza verilmesinin imkânı konusunda sorun yaşamıştır.

Mu'tezile'de vacip, dıştan bir zorlayıcı olmaksızın kendi başına gereklilik ifade ederken Ehl-i Sünnet'te ise bir vacip kılanın emrini ifade ettiğinden Allah hakkında kullanılamaz. Görüldüğü üzere lafzın ilahî fiiller için kullanılması

noktasında belirleyici unsur, öncelikle ekollerin bu kavrama yükledikleri anlam olmuştur.

Aslah teorisindeki vücûbiyet zorunluluk değil, bir ahlakî gerekliliktir. Aslına bakılacak olursa, Allah'ın belli fiilleri yapmamasının O'na yakışmayacağı söylendikten sonra vücûb lafzı Allah hakkında kullanılmasa da burada gerçek bir ihtilaftan söz edilemez. Böylece ihtilaf gibi görünen şey ancak lafızlar üzerinde var olan, meselenin özüne tesir etmeyen bir tartışma olarak kalmaktadır. Burada Mu'tezile sanki derdini daha rahat anlatabilme amacıyla kendisini belli kaygılardan uzaklaştırmış ve aynı zamanda vacip kavramını da Ehl-i Sünnet'in anladığından farklı bir mana ile kullanmıştır. Sonuca bakıldığında ise herkes neredeyse aynı şeyi savunmuştur.

Mu'tezile'nin aslah konusundaki sert tutumunu, Mâturîdîler'de hikmet konusunda görüyoruz. Bu anlayışa göre Allah, hikmetsiz davranamaz. Fakat onlar, hikmet kavramına yükledikleri anlam itibariyle Mu'tezile'den ayrıldıkları için burada da bir zorlayıcı unsurdan bahsedilemez. Aslında özellikle son dönem âlimleri olarak Mu'tezile de aslahın zorunlu oluşunu serdederken burada zorlayıcı bir unsurdan değil, tamamen Allah'ın zatiyla alakalı bir gereklilikten bahsediyor. Bu bağlamda Mu'tezile de Ehl-i Sünnet'in tutumuyla hareket ederse, Mâturîdîleri hikmet konusunda Allah'ı sınırlamak ile suçlayabilir.

Her ne kadar Mu'tezile, zamanında bidat ehli olarak ilan edilmişse de bu tavır kanaatimizce ideolojiktir. Çünkü akli ve Kur'ân'ı referans alan, temel ilkelerini bu iki esasa dayandıran, tevhit ve adalet gibi dinin önemli ilkeleri konusunda bu kadar hassas davranan bir düşünce ve inanç sistemini bidat ehli olarak görmek, mezhepsel tutuculuktan başka bir şey değildir.

Mâturîdî'nin aslah ve benzeri konularda açıkça Mu'tezile'yi karşısına alması, onunla tartışmaya girmesi, aslında Mu'tezilî düşüncenin ve argümanlarının önemsendiğini göstermektedir. Hatta kimi yorumlarında onlara hak verdiğini görmekteyiz. Bu itibarla onun, düşüncede hoşgörüyü kapı araladığını ve çoğulculuğa açık olduğunu söyleyebiliriz.

Bu arada Mâturîdîlerin ilahî lütuf konusundaki serzenişlerine hak verdiğimizi de belirtmeliyiz. Çünkü ilahî lütuf düşüncesinin, lütfun asıl manasından

uzaklaştırılarak neredeyse yok sayıldığı izlenimi verilmiştir. Dolayısıyla Mâturîdîlerin bu konudaki duyarlılığı anlaşılmalıdır. Aynı zamanda Mu'tezile'nin de ilahî adalet konusundaki hassasiyetinin, dinî duyarlılığın bir göstergesi olduğu da unutulmamalıdır.

Aslında Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'ye yöneltilen itirazların, daha çok Eş'arîler'den geldiği ortadadır. Çünkü onların sistematığıyla Mu'tezileninki benzer karakter sergilemekte ve ikisi de itidalden uzakta fakat ayrı kutuplarda yer almaktadır. Mâturîdî görüş ise bu iki kutbu birbiriyle kavuşturan meridyen misalidir. Ancak bu meridyenin içinde paralel konum olarak Mu'tezile'ye yakın olduğunu görmekteyiz.

Mu'tezile insan fiilleri konusunda, sorumlu bir varlık olmasının gereği olarak insana tam özgürlük verebilme adına çok tepki toplasa da radikal kararlar almış ve Allah'ın iradesinin insanın fiiline taalluk etmediğini, fiillerinin sahibinin kendisi olup Allah'ın yaratmadığını söylemiştir. Aynı zamanda bunun gerçekleşebilmesi için de kudretin fiilden önce yerleşik olarak var olduğunu iddia etmiştir. Mâturîdîler de insanın özgürlüğü konusunda açık bırakmamak için insana verilen ve fiil esnasında Allah tarafından yaratılmayan müstakil bir iradeyi kabul etmiştir. Yani insan, fiilini Mu'tezile'nin düşüncesinde olduğu gibi tamamen bağımsız bir iradeyle yapmaktadır. Ancak Mâturîdî görüş, onlardan farklı olarak her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, insanın fiilini de yarattığını söylemiş ama bu yaratmanın, insanın o fiile karar verip yönelmesinden sonra devreye girmekte olduğunu ve böylece iki ayrı kudretin fiile tesir ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca istitâatın bir araz olması hasebiyle fiilden önce bulunması halinde fiil esnasında varlığını kaybedeceğinden fiille birlikte olması gerektiğini dile getirmiştir.

Mu'tezilîler, tevhit konusuna bu kadar önem verirken sanki sırf sistemsel kaygılardan ötürü ve Allah'ın adaletini ön plana çıkarma gerekçesiyle insana mutlak bir özgür irade vermekle onu kendi fiillerinin yaratıcısı kabul etmişler ve böylece kendi elleriyle kendi tevhit sistemlerinin önüne kocaman bir kaya koymuşlardır.

Allah'ın yaratmasında mutlaka bir hikmet ve gaye bulunduğunu ifade eden Mâturîdîler, aslah teorileri kapsamında Mu'tezile'nin dile getirdiği illet ve gaye prensibini benimsemişler ancak bunun Allah'a zorunluymuş gibi düşünülmesinden

de özellikle kaçınmışlardır. Aslah konusunda olduğu gibi onun yan meseleleri hakkında da Allah üzerinde bir vücûbiyetten bahsetmenin, O'nun zatı ve sıfatlarına aykırı olacağını savunmuşlardır.

İmam Mâturîdî, Mu'tezilî düşüncenin akla sınırsız yetki vermesi sonucu düştüğü hatalardan uzak kalabilmek için her ne kadar büyük bir potansiyeli olduğuna inansa da sonuçta aklın yaratılmış ve dolayısıyla sınırlı olduğu gerçeğini unutmamıştır. Böylece aklın mutlak kural koyucu olarak görülmesinin doğurduğu birtakım sorunları gidermeye çalışmış ve belli düzeyde de başarılı olmuştur. Aynı zamanda Eş'arîler'in sahip olduğu otoriteci ve kutsamacı anlayışın doğurduğu sıkıntılardan kurtulunması ve ilim üretmenin önünde istemsizce oluşturulan kapalı mekanizmanın açılması için çaba sarfetmiştir. Tüm bunları yaparken dengeleri bozmamak adına gösterdiği titiz çalışma, gerçekten takdiri hak etmektedir.

## 5.2. Öneriler

Ülkemizde yaşanan son depremde maalesef yine kaderci tutumun ağırlığını gördük. İnsanımızda kötü olarak gördükleri şeyleri kronikleşmiş biçimde ilahî kadere atma alışkanlığı var. Bu kalıtsal hastalığı da sadece akademik alanda çalışmalar yaparak iyileştiremeyeceğimiz aşikârdır. Bunun için yapılan çalışmalar bizler için elbette çok değerlidir. Fakat bu kıymetli teorilerin pratikte yansımalarını görebilmek için tıpkı depremde arama kurtarma çalışmalarında gördüğümüz ekiplerin baretlerindeki kafa fenerleri misali, halkın teori sahibi araştırmacılar tarafından tazyikli bir şekilde aydınlatılması, kalıplaşmış yanlış fikir enkazından çıkartılması, elzem olarak karşımızda durmaktadır.

Görüldüğü üzere aslında Mu'tezile, geliştirdiği teorilerde her şeyin yaratıcısı, mutlak kâdir, âlim, hakîm olan Allah'a bir zorunluluk atfetmese, ortaya koyduğu fikirler belki bu kadar eleştirilmezdi. Fakat en nihayetinde böyle yapmış olması, bir nebze de olsa ümmetin irkilmesini ve karşı pozisyonlar alınmasını sağlayarak donmak üzere olan düşünce dünyamıza inanılmaz bir hareketlilik getirmiştir. Her şey bir kenara, sadece bu katkısı bile ümmete yeter de artar niteliktedir.

Sözün özü, bazı savunucularının sıkıntılı birtakım görüşleri bir tarafa bırakılırsa Mu'tezile, aklın ve ilmin gelişmesine katkı sunan önemli bir düşünce sistemi kurmayı başaran ilk ekol olarak İslam tarihindeki yerini almıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (2013). *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi*. (1. Baskı). (Çev: İ. Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Abdülcebbar, K. (2017). *Mu'tezile'de din usûlü (el-Muhtasar fi usûli'd-din)*. (Çev: M. Memiş). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Akıcı, D. (2018). *Kâdı Abdülcebbar'da aslah teorisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akın, M. (2013). *Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin görüş ayrılıkları*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akın, M. (2016). Mu'tezile'nin aslah teorisinde farklılaşması. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (7), 31-42.
- Alper, H. (2013). Mâtürîdî'nin Mutezile eleştirisi: Tanrı en iyiyi yaratmak zorunda mıdır?. *Kelam Araştırmaları*, 11 (1), 17-36.
- Altıntaş, R. (2012). Salah-aslah meselesi. Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam el kitabı* içinde (s. 453-457). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ardoğan, R. (2014). Kelam açısından doğal kötülüklerin ilahî adalet ile bağdaşırılığına ilişkin izahlar. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2), 29-74.
- Arpacık, M. E. (2018). *Hayr ve şerrin Allah'a nispeti meselesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arslan, H. (2016). Yaratma ve gâyelilik bağlamında Mu'tezile'nin fayda teorisi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14 (2), 343-360.
- Arslan, H. (2021). *Mu'tezile'de iyilik ve kötülük (hüsün ve kubuh) problemi*. (2. Baskı). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Ataoğlu, M. (2020). *İnsan farklılıklarının ilahî adaletle ilişkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ay, M. (2015). Kelam'da adalet, kudret ve hikmet bağlamında tanrı tasavvurları. *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2 (1), 25-50.
- Aydın, M. (2020). Aslah konusu bağlamında Mâtürîdî'nin Mu'tezile eleştirileri. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, 73-102.
- Aytepe, M. (2019). Mu'tezile'nin aslah teorisi ve Basra Mu'tezilesi'nin aslah anlayışının tahlili. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5 (1), 85-104.



- Bağdâdî, A. (1991). *Mezhepler arasındaki farklar (el-Fark beyne'l-firak)*. (Çev: E. R. Fırlalı). Ankara: TDV Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1987). Hüsün ve kubh konusunda aklın rolü ve İmam Mâtürîdî. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 59-76.
- Bayraktar, N. (2018). Din derslerinde kötülük probleminin çözümü. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7 (1), 378-402.
- Bayraktar Karahan, F. (2017). Kelam ilminde maslahata salah/aslah teorisi bağlamında bir bakış. A. Erol (Ed.), *İslâmî ilimlerde maslahat içinde* (s. 215-242). Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.
- Brunschvig, R. (2002). Mu'tezile ve aslah. (Çev: H. Arslan). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (4), 235-249.
- Bulut, İ. (2015). Kader-engellilik ilişkisine kelami bir yaklaşım. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 20-51.
- Bulut, Z. (2015). Hüsün ve kubuh meselesinin ahlak teorilerine temel oluşturması bakımından analizi. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13 (2), 634-654.
- Cansız, H. (2014). *İlahî fiillerde hikmet*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Coşkun, İ. (2017). *Günümüz akaid ve kelam problemleri*. (1. Baskı). İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Cürcânî, S.Ş. (2015). *Şerhu'l-mevâkıf*. (1. Baskı). (Çev: Ö. Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Çağrı, M. (1998). *Hayır*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 17, 43-46.
- Çelebi, İ. (1999). *Hüsün-kubuh*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 19, 59-63.
- Çelebi, İ. (2001). *İvaz*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 23, 488-490.
- Çelebi, İ. (2003). *Lütuf*. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 27, 239-241.
- Çelebi, İ. (2013). Giriş. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi içinde* (s. 11-39). (1. Baskı). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Çınar, B. (2020). Kelam'da salah-aslah tartışmaları. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 195-229.
- Demirel, E. (2019). *İnsan hürriyeti bağlamında Mâtürîdî'de kötülük problemi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dumangöz, T. (2017). *Hüsün-kubuh açısından ilahî fiiller: Seyfeddin el-Amidi örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Durak, V. N. (2020). *Kelamda salah-aslah sorunu ve günümüz kötülük problemi (teodise) tartışmaları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ebû Hanîfe, İ. A. (2017). *İmâm-ı A'zam'ın beş eseri*. (13. Baskı). (Çev: M. Öz). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ekiz, R. (2010). *İmam Mâturîdî'ye göre hüsün ve kubuh*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eş'arî, E. H. (2005). *İlk dönem islâm mezhepleri (Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallin)*. (1. Baskı). (Çev: M. Dalkılıç ve Ö. Aydın). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Eş'arî, E. H. (2017). *Eş'arî kelâmı (El-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida')*. (2.Baskı). (Çev: K. A. Mavil ve H. Y. Mavil). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Fığlalı, E. R. (2001). *Çağımızda itikâdî islâm mezhepleri*. (11. Baskı). İstanbul: Şa-To Yayınevi.
- Gazzâlî, E. H. (2020). *İtikatta orta yol (El-iktisâd fi'l-i'tikâd)*. (5. Baskı). (Çev: O. Demir). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Güler, İ. (2019). *Allah'ın ahlakiliği sorunu*. (11. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Haklı, Ş. (2002). Kötülük problemi, yaklaşımlar ve eleştiriler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 195-211.
- Işık, K. (1967). *Mu'tezile'nin doğuşu ve kelâmî görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Izutsu, T. (2019). *Kur'an'da dinî ve ahlakî kavramlar*. (7. Baskı). (Çev: S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.
- İdin, F. (2009). *Kelâm ilmi açısından adalet kavramı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İlhan, A. (1991). *Aslah*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi. 3, 495-496.
- Karagöz, N. (2006). Allah'ın iradesi ve kötü fiiller. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2), 191-216.
- Kaya, S. (2020). *Mu'tezile'de "vücûb alellah" düşüncesi*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kazanç, F. K. (2007). İslâm kelâmında insan fiilleri bağlamında kader anlayışı. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (4), 125-212.
- Kazanç, F. K. (2008a). Kelâmî düşüncede kötülük sorununa kısa bir bakış. *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 76-106.
- Kazanç, F. K. (2008b). Tanrı ve kötülük: Kelâmî düşünce geleneğinde kötülük problemi üzerinde bazı değerlendirmeler. *Ekev Akademi Dergisi*, 12 (35), 11-32.
- Kazanç, F. K. (2017). Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin kötülük problemi üzerine düşüncelerinin kelâmî açıdan bir tahlili. *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, 1, 49-74.
- Kazanç, F. K. (2019). Salah-aslah meselesi ve hüsün-kubuh meselesi. M. Evkuran (Ed.), *Sistematik kelâm içinde* (s. 441-490). Ankara: Bilay Yayınları.

- Koçoğlu, K. (2005). *Mâturîdî'nin Mutezile'ye bakışı*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koloğlu, O. Ş. (2000). *Kadı Abdülcebbâr'da adalet anlayışı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Korkmaz, S. (2016). İnsan fiillerinin yaratılması problemi -kulların fiileri ve yedi mezhep risalesi örneği- *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 15-38.
- Mâturîdî, E. M. (2001). *Kitâbü't-tevhîd*. B. Topaloğlu ve M. Aruçi (Ed.). İstanbul: İrşad Yayınevi.
- Mâturîdî, E. M. (2015a). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2015b). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2016a). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2017a). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2018a). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2018b). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2018c). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2018d). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2018e). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Y. Ş. Yavuz (Ed.). (1. Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. (2020). *Kitâbü't-tevhîd açıklanmalı tercüme*. (15. Baskı). (Çev: B. Topaloğlu). Ankara: İSAM Yayınları.
- Musahanov, Y. (2009). *Mâturîdî'nin Mu'tezile eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî bağlamında)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Naldan, T. (2019). *İmam Mâturîdî'nin kötülük problemine yaklaşımı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nesefî, E. M. (2010). *Mâturîdî Akâidi (Bahru'l-Kelam Fi Akadi Ehli'l-İslâm)*. (Çev: R. Biçer). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Nesefî, E. M. (2017). *Tevhidin esasları (Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd)*. (4. Baskı). (Çev: H. Alper). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Oral, O. (2013). Kelam ilminde ilâhî adalet. *Kelam Araştırmaları*, 11 (1), 443-458.

- Oral, O. (2014). *Mâturîdî'nin hikmet anlayışı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öğük, E. (2015). İslâm düşüncesinde şer/kötülük probleminin izahına katkı sağlayan etkili öğreti: Hikmet. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1), 11-38.
- Öğük, E. (2020). *Mâturîdî düşünce sisteminde şer-hikmet ilişkisi*. (3. Baskı). Ankara: TDV Yayınları.
- Önder Demirer, Z. (2021). Kendini sınırlayan tanrı tasavvurunun imkânı ve Mu'tezile. *Kader*, 19 (2), 600-630.
- Özarslan, S. (2013). *Pezdevî'nin kelâmî görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları.
- Özdemir, F. (2017). *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta kelâmî tartışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Özdemir, İ. (2018). Mâturîdîler'de ilahî fiillerin ta'lîli. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10 (3), 921-936.
- Özdemir, M. (1998). *İslam kelamında kötülük problemi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2000). Kötülük problemine eleştirel bir yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 225-258.
- Özdemir, M. (2003). *Allah'ın bilgisinin ezeliği ve insan hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Özdemir, M. (2015). Mâturîdî'nin düşünce sisteminde kötülük problemi. İsmail Çalışkan (Ed.), *Doğu'dan batıya düşüncenin serüveni: Felsefe, ahlak ve kelâmın sentezi VI* içinde (s. 169-200). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özdemir, M. (2016). Kötülük problemine felsefî ve kelâmî açıdan mukayeseli bir yaklaşım. *Journal of Islamic Research*, 3 (27), 235-250.
- Özdemir, M. (2020). *İlâhî adâlet ve rahmet penceresinden kötülük ve musibetler*. (4. Baskı). Ankara: DİB Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (1998). *Hikmet*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 17, 511-514.
- Sâbûnî, N. (1980). *Mâturîdiyye akâidi*. (2. Baskı). (Çev: B. Topaloğlu). Ankara: DİB Yayınları.
- Sinanoğlu, A. (2003). Mu'tezile felsefesinde insan ahlak ve sorumluluğu. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 65-84.
- Sinanoğlu, A. (2012). Zulüm ve kötülükler ilâhî mi, insânî midir? - zulüm ve kötülüklerin kaynağı hakkında Müslüman kelimcilerin tartışmaları üzerine. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19), 1-40.
- Sönmez, M. (2004). Kelâmî düşüncede Allah'ın iradesini sınırlandırma problemi (Mu'tezilî yaklaşımın bir tahlili). *Ekev Akademi Dergisi*, 8 (20), 141-156.
- Süt, A. (2016). *Mu'tezile ve Ahlak (Kadı Abdulcebbar Örneği)*. (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

- Şekeroğlu, S. (2009). Mâtürîdî’de kötülük problemi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (21), 135-150.
- Şerafüddin, M. (2001). Mu’tezile ve husûn-kubuh. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1 (1), 259-270.
- Taftâzânî, S. (2018). *Şerhu’l akâid*. (5. Baskı). (Çev: T. H. Alp). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B. (1996). *Kelam ilmi giriş*. (5. Baskı). İstanbul: Damla Yayınevi.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2019). *Kelam terimleri sözlüğü*. (6. Baskı). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Turganali, H. B. (2021). *İbnü’l Melâhimî el-Hârizmî’de aslah teorisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünsal, H. (2018). *İmam Mâtürîdî’ye göre insan hürriyeti bağlamında kötülük problemi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünverdi, V. (2013). Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu Responsibility of Human in Mâtürîdî. *Usul İslam Araştırmaları*, 20 (20), 47-80.
- Yalçın, E. ve Arslan H. (2019). Ebu’l-Muîn en-Neseî’de hikmet kavramı ve kötülük problemi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 35-55.
- Yavuz, S. S. (2013). *Vücûb*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 43, 135-136.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). *İstitâat*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 23, 399-400.
- Yazıcıoğlu, M. S. (2017). *Mâtürîdî ve Neseî’ye göre insan hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları.
- Yelten, Ş. (2019). *Farklı inanç çevrelerinde doğmuş olmanın ilâhî adâlet açısından izahı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yeprem, S. (2015). *Mâturidi’nin akide risalesi ve şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yurdagür M. (1994). *Ebü’l-Hüzeyl El-Allâf*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 10, 330-332.
- Yüksel, E. (1988). İlâhî fiillerde hikmet. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 43-76.
- Yüksel, E. (2005). *Sistematik kelam*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yüksel, F. R. (2019). *Ebu’l-Muîn en-Neseî bağlamında Mâtürîdî gelenekte Mu’tezile karşıtlığı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

