

**MUTEZİLE VE ASLAH \***

**Robert Brunschvig**  
 Çev.: Dr. Hulusi Arslan\*\*  
 İnönü Üniversitesi  
 İlahiyat Fakültesi

Mutezilî düşüncenin önemli problemlerinden biri de Leibnizci anlayıştaki teodise\*\*\* meselesidir. Sünnî İslam'da, ahlâkî değerlerin, kökeni itibarıyla ve salt olarak Tanrının mutlak kudret ve yüksek iradesine bağlanması, müminlerin zihninde, yaratılmış evrenle ilişkileri konusunda, ilâhî adalete dair bir sorgulamanın haklılığını azaltır ya da ortadan kaldırır. Buna karşılık, Mutezile kelamı, apriori temele dayanan bir ahlaka karşı aklî eğilimi gereğince, bu husustaki tartışmalara ve açıklamalara olan ihtiyacı doğurur ve besler; yaratılmış dünyanın “en iyi” niteliğine ilişkin tartışmalı kabul bu cümledendir. Bu bakış açısıyla, onları değerlendirmek için mutlaka iyi anlamak amacıyla yağılan kötülüğe dair ve yaratılmışların çektikleri acılara ilişkin geniş açıklamalar yanında,<sup>1</sup> yaratılan dünyanın “en iyi” niteliğine ilişkin fikir bu ekol içinde erken gelişmiştir; fakat farklılıklar çok çabuk belirmiş ve birden bire bu kavramın kapsamı ve içeriği hakkında çok ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Eski ve klasik (IX yüzyıldan XI. yüzyıla) Mutezile hakkında en muteber olarak tasavvur edebileceğimiz bilgi ve belgeler acaba bu konu hakkında bize ne öğretmektedirler?

Tanzim edilmiş Mutezile doktrini olarak, doğrudan, Basra'lı olup da sonra Bağdat'ın sakinlerinden olan, her ikisi de aynı tarihlerde (birincisi yaklaşık yüzyıl yaşamıştır) 840 ve 845'de vefat eden iki önemli bilgin, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve İbrahim en-Nazzam tarafından alınan pozisyondan başlanabilir. Onların tüm dönemi, Yunan felsefesinin İslam'da tanınıp etkisini göstermeye başladığı ve yine Mutezilenin bir süre için Abbasi halifelerinin

\* Robert Brunschvig “Mu'tazilisme Et Optimum”, *Studia Islamica*, c. XXXIX, ss. 5-223, Paris 1974.

\*\* Dr. Hulusi Arslan, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

\*\*\* Teodise, Tanrı ve adalet kavramlarından oluşmuş bir kavramdır. Bu kavram genellikle Leibniz (v.1716)'e atfedilir. Teknik bir terim olarak, “kötülük olgusu karşısında Tanrının adaleti ve haklılığını savunma” anlamına gelir. Bu anlamda “theodise” kavramı, kötülük problemi ve onunla ilgili çözüm önerilerini ifade eder. (Bkz. Cafer Sadık Yaren, *Kötülük ve Theodise*, İstanbul 1997, s.79) “Theodise” aynı zaman da Leibniz'in eserlerinden birinin ismidir. O, bu eseri, Tanrının iyiliği ile kötülüğün mevcudiyeti arasında çözümlenemez bir çelişkinin var olduğu iddiasına bir cevap olarak yazmıştır. Bu eserinde o, bu dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğu tezini savunmaktadır.(Charles Werner, *Kötülük Problemi*, çev. Sedat Umran, İstanbul 2000, s.29) Leibniz'in savunduğu bu tez ona ait değildir. Nitekim ondan çok daha önceleri Gazzâlî (v. 111 m.) “var olandan daha mükemmeli mümkün değildir (leyse fi'l-İmkân Ebdeü min mâ Kân)” teziyle aynı düşünceyi dile getirmiştir. Ondan da önce Mutezilenin “aslah” anlayışı yine böyle bir düşünceyi içermektedir. Nitekim yazar, burada “aslah” anlayışı ile Leibniz'in “teodise”si arasında böyle bir benzerliği ima etmektedir. Ç.N.

<sup>1</sup> Özellikle bkz. G. Vajda, *Oriens*, 1962, ss. 76-85; *Revue des Etudes Juives* 1976, ss. 288-305; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en İslam*, Paris 1972, I, *Les Philosophes théologiens*, passim.

yardımdan faydalandığı bir dönemdir. Birkaç önemli temel ilkeye ortak katılıma rağmen, bu metodik oluşumun başlangıcından itibaren, birbirine yakın alimler arasında ayrılıklar ortaya çıkar ve bunlar, yazılı olduğu kadar sözlü olarak da kendinî gösterir. Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzam, bizi meşgul eden bu alanda, biri diğerine oldukça yakındır, fakat çözüm önerileri de birbiriyle karışmaz. Önce, özellikle doğru ve güvenilir bir kaynak olarak elimize ulaşan Eşarî (v.935)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'den onların birbiriyle uyuşan ve uyuşmayan talimlerini değerlendireceğiz.

Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın kadir olduğu lütfun bir sınırı, bir bütünü ve bir toplamı (*gâye, küll ve câmi*) olduğunu; Allah'ın yaptığı bu şeyden daha iyi hiçbir şeyin bulunmadığını söylüyordu.<sup>1</sup> Lütuf, “yardım, iyilik ve inayet” olarak çevrilebilir, yalnız bu son kelimeye Hıristiyanlıktaki anlamını vermemek şartıyla.\* *Aslah*, tartışmayı etrafında kuracağımız ve zenginleştireceğimiz kavrama en genel bir biçimde işaret eden teknik bir terimdir; kesinlik olmadığı için, “(le)meilleur” şeklinde yapılan kolay çeviri hata olur; *salâh*, iyi durum, doğru ve iyi olanın vasfıdır, ve *sâlih* -daha geniş *aslah*tır- o vasfa sahip olandır. O halde, az önceki formülden anlamak gerekir ki, Tanrı en doğru, en uygun olanı yapar ve O (kullarına karşı) yaptığından daha uygun bir şekilde davranamaz. Öte yandan, ısrar ilâhî fiilin vasıflanması gerektiği bu *en iyi* üzerinedir: Allah, alemi, hikmeti gereği sırf iyilik olan bir eylemle yaratmıştır, O, yalnızca kulların iyiliğini istemektedir ve asla cimri de değildir. O halde kendisine daha aşağı olacak bir şey için *aslahı* terk etmesi düşünülemez. Fakat, acaba bu, Allah'ın ona güç yetiremediği ya da ona denk (*misl*) herhangi bir şeyi dahi tercih edemeyeceği anlamına gelir mi? Kesinlikle gelmez, çünkü bu O'nu acizlikle suçlamak olacaktır. Apaçık belli ki, Ebu'l-Huzeyl, gerçekle mümkün arasında bu şekilde bir ayırım yapmak suretiyle, temel doğma olan ilâhî mutlak kudreti korumak istemektedir. Hikmet ve

<sup>1</sup> Eşari, Makâlât, İstanbul 1929-30, s. 576.

\*Bizim inayet diye çevirdiğimiz, “grâce” kelimesi Fransızca-Türkçe sözlüklerde, iyilik, yardım, bağışlama, af, Tanrı yardımı, Tanrının lütfü, gibi kelimelerle çevrilmiştir. (Bkz. Tahsin Saraç, Fransızca Türkçe Büyük Sözlük, Ankara 1976, c.I, s.629) Yazarın yukarıda “Hıristiyanlıktaki anlamını vermemek şartıyla” şeklinde bir ifade kullanması, sanıyoruz ki, bu kelimenin, Hıristiyanlıkta, ilk günah anlayışıyla bağlantısına dikkat çekmek içindir. Zira Hıristiyanlıkta Hz. Adem'in işlediği ilk günahtan dolayı her insan doğuştan günahkardır ve bu aslı günahtan ancak Tanrının yardımı ve bağışı sayesinde kurtulabilir. İnyeti Rabbanıyye öğretilerine göre, bu durumda insanın yapabileceği tek şey, Tanrıya bağlanmak ve oturup onun bağışlanmasını beklemektir. Önceleri Tanrının yetkisinde olan insanın bu aslı konusuna yönelen bağış, daha sonra Katolik kilisesince insanın yaşamı sırasında işlediği günahlara ve yaşamı süresince çekeceği cezalara yayılmış ve Papa'lar tarafından uygulanmaya başlanmıştır. (Bkz. Orhan Hançerlioğlu, Dünya İnançları Sözlüğü, İstanbul 1993, s. 73-74) Yine Özellikle Protestanlıkta aslı suçla İsa'nın kurtarıcılığı arasında bir ilişki kurulmak suretiyle, ilk günaha daha olumlu bir anlam verilmeye çalışılmıştır. Zira onlar göre, böyle bir fesat olmasaydı, İsa'nın kurtarıcı amelinin bir anlamı kalmazdı. Bazı Ortaçağ Hristiyan ilahiyatçıları bu yoruma paralel bir şekilde, ilk günaha “ey mesut suç” demişlerdir. Çünkü insan o suç sayesinde kurtuluşa erebilmiştir. (Bkz. Annamari Schimmel, Dinler Tarihi, İstanbul 1999, s.286) Görüldüğü gibi, Hıristiyanlıkta “Tanrının yardımı/ inayeti/ lütfü” denildiğinde bunun, her halükarda ilk günahla bir bağlantısı vardır. Yazar burada bu hususa dikkar çekmiş olmalıdır. Ç.N

rahmetinden dolayı ve bunun onda bir noksanlık alameti olacağı gerekçesiyle zulüm yapmasının muhal olduğunu belirterek, Allah'a adaletsizlik (*zulm, cevr*) yapma kudretini tanınması da aynı düşünceden dolayıdır.<sup>1</sup> Böyle olmakla birlikte, hem aşağı hem de yukarıya doğru gidecek olan birbirine zıt yönlerde, acaba biz, Tanrı tarafından istenmiş ve gerçekleşmiş *aslahla* aynı düzeyde de olsa bu Tanrısal güce bir sınır koyamaz mıyız? Burada, daha yakından incelenmesi gereken çok hassas bir noktaya temas ediyoruz.

Çok erken dönemden itibaren, bu mezhep içerisinde, bazı meslektaşların tasvibine rağmen<sup>2</sup>, bu tür çelişkiye, özellikle de Allah'ın mutlak gücünün bu şekilde açıkça ihlal edilmesine karşı ortaya çıkan eleştiriler yok değildir. Zira Ebu'l-Huzeyl, çok rahat bir şekilde, Allah'ın bildiği ve güç yetirdiği tüm şeylerin bir bütünü ve toplamı (*küll ve câmi*) teşkil ettiğini ve aşılması mümkün olmayan bir sınırı (*gâye*) içerdiğini açıklayarak durumunu zorlaştırıyordu.<sup>3</sup> Eski bir Mutezilî ve Mutezile karşıtı olan İbn Râvendî (IX. yüzyılın sonu) diğerlerinden sonsa, çok açık bir şekilde, bundan dolayı onu kınar; ve sadece diğer ünlü iki Mutezile karşıtıdan bahsetmek gerekirse, mezhepler tarihi yazarları Abdulkâhir el-Bağdâdî (v.1038) ve İbn Hazm (v.1064) onların yolunu sapkın ve saptırıcı bir öğreti olarak göstermekten zevk almışlardır: Özellikle bu sonuncusu, teorik olarak, Allah'ın en iyiden ziyade, en kötüye de kadir olarak düşünülmüş olmasına kızmaktadır.<sup>4</sup> Fakat, el-Hayyât'ın (10. yüzyılın başı) İbn Râvendî'yi reddiyesinde gösterdiği Ebu'l-Huzeyl savunması, bizi, saldırılan tezi daha doğru anlamaya sevk etmiştir. El-Hayyât şöyle itiraz eder: "Ebu'l-Huzeyl asla Allah'ın bilgi ve güç açısından sınırlı olduğunu söylememiştir, çünkü o, Allah'ın bilgisinin Allah olduğunu söylüyordu, oysa ki, ona göre, Allah'ın ne sonu ne de sınırı vardır"<sup>5</sup>, keza "Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın bilgisinin ne sonu ve sınırı olduğunu ne de kısıtlanmış ve sınırlanmış (*mahsûr ve mahdûd*) olduğunu söylemiştir; çünkü ona göre Allah'ın ilmi Allah'tır; o halde, şayet Allah'ın ilminin sınırlı olduğunu iddia etseydi Allah'ın da sınırlı olduğunu iddia etmiş olacaktı, bu ise onun nazarında şirk ve cehalet olacaktı."<sup>6</sup> Allah'ın zatında, biri diğeriyle aynı olduğu takdirde, O'nun kudreti ile bilgisinin birbiriyle karışacağı

<sup>1</sup> Eşari, Makâlât, ss. 200, 249, 255-6, 576-7

<sup>2</sup> Eşari, Makâlât, s.576.

<sup>3</sup> Eşari, Makâlât, ss. 163, 249, 485.

<sup>4</sup> Bağdadî, Fark, Kahire 1948, s.73-74; İbn Hazm, Fisal, Kahire 1317-21 h., IV, 193

<sup>5</sup> Kitanu'l-İntisar, thk. Nader, Beyrut 1957, &.70

<sup>6</sup> A.g.e, &.80

itiraz olarak ileri sürülmekle birlikte, bilgi, kudret, hayat gibi ilâhî sıfatların, ilâhî varlığın kendisiyle bu şekilde özdeşleştirilmesi gerçekten de, Makâlât'ta bilginimiz tarafından bir çok defa ve en açık bir şekilde aktarılmaktadır. el-Eşârî (acaba bu, sonraki bir şerh midir? hipotezi gerekli değildir) Aristo'dan aldığı bir pasajdaki düşünceyi kaydeder, buna göre, Tanrı ancak, sıfatlarından her biri ve tümüyle birlikte birdir.<sup>1</sup> Fakat dikkat! Hayyât'ın belirttiğine göre, Ebu'l-Huzeyl, Tanrı bilgi ve güçtür demek istemiyordu, o bunun ötesinde, yalnızca Kur'an'da Allah'ın işaret ettiği, "Allah'ın yüzü" ifadesinden yola çıkarak O, yüzdür, denilmesine müsaade etmiş olacaktı: Bu sadece O'na özdeş olan "Allah'ın bilgisi", "Allah'ın gücü" dür, tamamen kısaltarak "bilgi" ve "güç" değil.<sup>2</sup> Şu halde, yukarıda ima edilen sonluluk bu bağlamda nereye oturmaktadır?

Sonluluk, ne ebedî olan Allah, ne de O'nun zatiyla eş anlamlı olarak gösterilen sıfatları düzeyinde değil, fakat mümkün ve yaratılmış şeyler düzeyindedir. Bunlar, ebedî olan Allah'ın aksine, sayılabilir bölümlerden oluşmuştur, bu sebeple de zorunlu olarak bir bütünü ve bir toplamı teşkil ederler ve onlar açısından, bilgi ve kudretin sınırlandığı bir sınıra (*gâye*) sahiptirler.<sup>3</sup> Bu anlamda, açıkça söylemek gerekirse, sonluluğu ne "Allah'ın ilmi" ne de "Allah'ın kudreti" noktasında, fakat onun bilgi ve kudretinin konusu olan şeyler ve varlıklar noktasında anlamak gerekir. Burada ciddi bir güçlük görünmektedir: Bu da, söz konusu sonlulukla, dînî, varlıkların cennetteki gelecek ikametgahını gösterdiği sonsuzluk arasındaki çelişkidir. Şu halde Ebu'l-Huzeyl, sıkıntılı bir telife girişmenin zorluğunu görmüştür; bu telif, sonlu dünyanın bitiminden itibaren, sonsuz nimetlerden faydalanan ve küllî bir değişmezlik içerisinde değişmeden kalan cennet ehlini sürekli kılan bir dogmatik açıklamadan hareketle yapılmakta yada yapılıyor kabul edilmektedir; bu sürekli değişmezlik durumu elbette ki, o ana kadar bu değişmezliği ve onun zıddını yaratmaya kadir olan Allah'ın fiilidir; fakat, "İntisar"da açıklandığı üzere, bu sonsuzluk, Allah'ın fiilinden meydana geldiği andan itibaren, artık onu yaratmaya kadir olduğu söylenemez, çünkü gerçek her kudret gibi, bu da zıddını yapabilmeyi içermektedir, bu aşamada bu pek anlaşılmıyor.\* Ebu'l-Huzely, kudret kavramını, bir şeyi veya onun zıddını yapma imkanına bağlamaya çok gayret ediyordu. Ona göre bunun en

<sup>1</sup> Eşârî, Makâlât, s. 484-485; Krş. s. 165, 177, 188; Aristo'nun düşüncesi için özellikle onun *Metaphysique*'ine, A, 7, 1072 b. bakınız; Onun Arapça bir çevisine (9.yy) apud A. Badawî, *Aristo inde'l-Arab*, Beyrut 1947, s.6

<sup>2</sup> İntisar, &. 48, Abdulcebbar, Şehu'l-Usulil- Hamse, Kahire 1965, s. 182-183

<sup>3</sup> İntisar, &. 4, 80,81

önemli gerekçesi, daha önce gördüğümüz gibi, nazari olarak- ama yalnızca nazari olarak- Allah'ın, zulüm yapma kudretini göstermekti.<sup>1</sup> Kabul edilebilir bir tutarlılığa ulaşmak için gayret göstermesine rağmen bizim Mutezilî, etrafındaki seçkin topluluğu inandıramadı; ve bizzat kendisi bile hayatının sonuna kadar tamamen kendi ölçülerine paralel bir tezi devam ettirmeye cesaret edemedi. Sonluluk ve sonsuzluk kadar zor ve anlaşılması güç problemlerle ilgilenmiş olmasından dolayı özellikle onu savunan ve kutlayan el-Hayyât, çoğu kez yorumlamayı ona bıraktığı gibi, onun görüşlerinin tümüne katılmaz.<sup>2</sup>

Doğrudan öğrencileri olan Ali el-Usvârî ve el-Câhız gibi diğer seçkin Mutezilîler tarafından da takip edilen en-Nazzam, Allah'ın daima, kulları için en iyiyi (*el-aslah*) yaptığını söylüyordu. Fakat, imkan konusunda, onun düşünce tarzı, belli bir ölçüde Ebu'l-Huzeyl'inkinden ayrılır. O, "Tanrı, zulüm ve yalanı işlemeye ya da yaptığından daha az iyiyi yapmaya kadir olmakla nitelendirilir" denilmesine karşı çıkar: Zira bu, Allah için bir noksanlık (*naqs*) olacaktır, oysa Ebu'l-Huzeyl, bu noksanlığı yalnızca, aynı eylemin vuku bulacağı gerçek dışı bir olasılık içerisinde konumlandırır. En-Nazzam'a göre, aynı ilkeden dolayı, zulüm, yalan ve kulların özelliği olup, Allah'a izafe edilmesi kabul edilemeyecek hatalar ancak noksan, çıkarıcı ve cahil bir varlık tarafından yapılabilir. Daha sonra İbn Hazm, ilâhî kudretin bu şekilde kısıtlanmasına ilişkin şöyle alay edecektir: Zulüm ve kötülük yapabilen insanlar, bu durumda, Allah'tan daha mı güçlüdürler?<sup>3</sup> Diğer taraftan en-Nazzam,

\*Ebu'l-Huzeyl'in, cennet ehlinin bekasıyla ilgili düşüncesi şudur: "Allah teâlâ, onların (cennet ehli) bekasını ve sükûnunu yarattığı zaman, onlara yaptığını, onlarda var ettiğini (tekrar) yapmaya kadir olmakla nitelendirilemez. Fakat, onlar için bekayı ve onlardaki sükûnu yaratmadan önce bekayı, sükûnu veya onların zıtlarını yaratmaya kadirdir. Onlar için hayatı, bekayı ve sükûnu yaratınca, Allah'ın onlara yaptığı hayatı ve sükûnu veya yarattığı bekayı yahut yok etme, hareket ve ölüm gibi bunların zıtlarını yaratmaya kadir olması imkansızdır. Çünkü fiil kudretten sadır olduğu zaman, onun sadır olmasıyla, zıddı da sadır olmuştur." (Hayyât, el-İntisâr, s. 17) Buradan anlaşıldığına göre, Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın kudretini sınırlamaktan ziyade, O'nun kudretinin, fiili yapmadan önce, o fiile ve zıddına geçerli olduğunu, ancak fiili yaptığı takdirde, kudretin, yapılan fiile uygulandığını, dolayısıyla bunun, zıddını yapmamayı da içerdiğini anlatmak istemektedir. Fakat Ebu'l-Huzeyl'in, Allah'ın güç yetirdiği (makdurât) şeylerin son bulacağı, cennet ve cehennemliklerin bir müddet sonra, canlı, akılları başında fakat hareketsiz bir şekilde sonsuza dek kalacaklarına ilişkin görüşleri bir başka nedene dayanmaktadır. O bu görüşlerini Dehriyye'ye cevap olarak geliştirmiştir. Zira Dehriiler, tahminen müslümanların ahiretteki ebedi hayata inanmalarına karşılık olarak, sonsuzca hareket düşünüldüğü takdirde, bunun ezeli olarak da düşünülebileceğini söyleyerek, alemin kıdemini ima etmişlerdir. Buna cevap olarak, Ebu'l-Huzeyl "el-Kavâlip" adlı eserinde bir nevî bu görüşleri uzlaştırarak "Kendisinden önce başka bir hadisin bulunmadığı hâdislerin bir başlangıcının oluşu gibi, sonunda, onun da, kendisinden sonra başka bir hâdisin bulunmayacağı bir hâdisi vardır" demiştir. Bağdâdî'ye göre, işte bu yüzden o, Allah'ın takdir ettiği şeylerin yok olacağını ileri sürmüştür. (Bkz. Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.89-90.) Ç.N

<sup>1</sup> Eşari, Makalât, 163, 475, 485, 543; İntisâr, &. 4

<sup>2</sup> İntisâr, &. 3, 5; Ebu'l-Huzeyl'in, sonradan başka bir geri adım atışı hakkında bkz, a.g.e., &. 81; Ebu'l-Huzeyl'in bu düşüncelerinin neden olduğu tepkiler veya bu konuda ona isnat edilenler hakkında bkz. A. Bedevî, a.g.y., s. 69-79, 83-86; Ebu'-Kasım el-Belhî, Makalat, Tunus 1972, s. 66 ( Bu eseri bana veren sayın Bernard'a teşekkür ederim). Ebu'l-Huzeyl'e göre mümkünlerin sonluluğu ve ilahi sıfatlar hakkında bkz., R.M.Frank, Le Museon, 1969, özellikle s.453-463,173-490

<sup>3</sup> Fisal, IV, 193

Ebu'l-Huzeyl'e sevimli gelen, Allah'ın sahip olduğu lütfun bir sınırı (*gâye*) içerdiği ve bir toplamı (*kiill*) teşkil ettiği; bu durumun ise sonluluk olmadığına ilişkin düşüncesini reddeder. Bu, Allah'ın, hiçbir sınırlama olmaksızın, tam bir özgürlükle, biri birine eşit (*emsal*) mümkün bir sonsuzluk içinde eylemlerini seçmesidir.<sup>1</sup> Fakat O'nun yaptığı bu lütuf en iyidir ve daha iyisini yapabileceği söylenemez.: Çünkü bu, mutlak kudreti içerisinde O'nu cimrilikle suçlamak olacaktır.<sup>2</sup>

Ayrıca el-Eşarî, birbirine yakın kelimelerde, daima en iyiyi (*aslah*) yapan Allah hakkında Ebu'l-Huzeyl ve en-Nazzam'ın bilgilerine nazaran farklı iki görüş kaydeder. Birinciler, Allah'ın yapabildiği iyinin (*salah*), sınırlı bir bütünü içerdiği fikrini benimseyenlerdir, onlar, Allah'ın, eşdeğer veya daha az iyiye güç yetirmesi hakkında en-Nazzam'ınkinden olduğu gibi Ebu'l-Huzeyl'in öğretilerinden de ayrılırlar: Birinciler, oldukça tuhaf bir şekilde, Allah'ın eşdeğere ilişkin gücünü tamamen reddederek daha az iyiye olan gücünü kabul ederler; Allah'ın yapmadığı şeyin iyi olmadığını savunan, aralarında Abbad b. Süleyman'nın da olduğu diğer grup ise, O'nu, eşdeğer veya daha az iyiyi yapma kudretinin dışında bırakırlar.<sup>3</sup>

El-Eşarî'nin çağdaşı, Bağdat Mutezilesinin seçkin bir şahsiyeti ve yukarıda adı geçen el-Hayyat'ın öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (v.931), kendi muhitinde, "*aslah*" tezinin savunucusu olmuştur; tezini, -üzülmekten başka çaremiz yok- bize son derece eksik ulaşan kendi eserlerinde savunmuştur. Ona göre, Allah'ın, her alanda, kullarına karşı en iyiyi yapma zorunluluğu vardır. İlâhî *aslah*'ın yaygın kabulüne muhalif olan arkadaşlarıyla yaptığı bir tartışma esnasında, bu konuda onun ismiyle tekrar karşılaşacağız.<sup>4</sup>

Gerçekten, Mutezilede hakim bir öğretinin bulunmadığını açıkça ifade etmek gerekir ve bu önemli bir tespittir. Bağdat ekolünü temsil ettikleri düşünülen ya da bu hususta dînî olduğu gibi dünyevî konularda da, ilâhî fiilin *aslah* olduğunu söyleyen birkaç üstadın yanında, Mutezile, Basra diye meşhur olan ekolün etkisiyle, git gide, bu ilâhî *aslah*'ı din alanıyla sınırlandırmıştır: Allah kulları için, en iyiyi, dinleriyle ilgili hususlarda yapar; bağlamdan her zaman çıkacak bir sonuç olduğu için, buradan şunu anlayabilirsiniz: Allah kulları için en iyiyi, dînî vecibeleri olan davranışlarını kolaylaştıran hususlarda, onları bu davranışlara bağlayan ödüller görüntüsünde yapar. Sınırlama önemlidir. Ve bununla birlikte, bu çözüm

<sup>1</sup> El-Câhız, İbn Hazm'ın Fisâl'ından, (IV, 195) aktarıldığına göre şöyle der: Allah bu dünyanın yerine buna denk başka bir dünya yaratabilirdi.

<sup>2</sup> Eşarî, Makâlât, ss. 250, 555, 576; İntisâr, &, 8,13,14,24, 25, 28

<sup>3</sup> Eşarî, Malâlât, ss. 250, 576, 578. Krş. Fisâl, III, 164. Aynı şekilde Nâşî el-Ekber (m.906)'in Kitâbu'l-Evsâf'ında da isimli alimlerden nakledilen bir takım kısa açıklamalar mevcuttur, &.93, apud J. Van Ess, Frühe Mu'tezilitische Hâresiographie, Beyrouth 1971.

<sup>4</sup> Bağdâdî, Fark, s.109, Isfarâinî tarafından (Tahrir, ed. Kahire 1940, s.52) düzeltilmiş ve tamamlanmıştır: Metnin son bölümü yazarın bir itirazıdır ve Nader'in hatalı olarak belirttiği gibi el-Belhî'nin düşüncesini yansıtmaz

yolu da, genel olarak, yukarıda incelenen rakibi gibi, bazılarının ilâhî kudrete hâlel getiriyor gibi görünme riskini taşıdığı her zamanki yorumlara katılmıştı.

Bize göre, onlarla sert bir şekilde mücadele etmiş olmasının ardından “*aslah taraftarları*”<sup>\*</sup>na katıldığı söylenen Bîşr b. el-Mu'temir (v.835'e doğru) gibi eski Mutezilîlerin konumu tam olarak açık değildir. O, başlangıçta, Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimsenin serbestçe inanmasını sağlayabileceği bir lütfâ sahip olduğu düşüncesindeydi; ve bu hipotezde, layık olunan ödül, böylesi bir müdahale olmayanla aynı olacaktı; fakat Allah buna mecbur edilmiş değildi. İyiyeye olan sonsuz kudretinden sebebiyle, Allah'ın, kulları için *aslah* olanı yapmak zorunda olması makul değildir; dînî vecibelerini yapmak için onlara uygun (*salah*, başka bir metinde *aslah*) şartları sağlaması yeterlidir. Bîşr, sonradan, ilâhî lütfun sınırsız potansiyeline ilişkin öğretilerinden vaz geçmiş ve okulun diğer üyelerinin söylediği, gerçek *aslah*'ın her şeyde olduğu düşüncesine katılmış olacaktır.<sup>1</sup> Aynı dönemin diğer bir Mutezilî şahsiyeti Cafer b. Harb'den de benzer mahiyette bir görüş değişikliği bize nakledilmiştir ki, o da daha önce, Allah'ın, lütfu sayesinde, iman etmeyeceğini bildiği bir kimsenin özgürce inanmasını sağlayacak güce bilkuvve sahip olduğunu söylemiş olacaktır, fakat müminin bundan dolayı kazandığı ödül Bîşr'in görüşünün aksine azalmış olacaktır. Câferin, lütuf anlayışını ve şüphesiz buna uygun olarak *aslah* anlayışını da değiştirmesi gerekiyordu.

Ne olursa olsun, Eşârî bize, Mutezilîlerin çoğunluğunun ilâhî *aslahı*, insanların dînî-ahlâkî hayatıyla sınırlandırdıklarını teyit eder. Onlara göre, Allah, yaptığı bu *aslahın* benzerlerini (*emsâl*) sonsuzca yapmaya kadirdir; fakat bu *aslahdan* daha iyi olan hiçbir şey düşünülemez. Allah, iman etmeyeceğini bildiği kimsenin iman etmesini sağlayabileceği bu lütfun dışında, bir lütfâ da sahip değildir.<sup>1</sup> Bu genel çizgide ilk planda, Basra ekolünün üç üstadının anlayışları yer alır ki bunlar: Ebû Ali el-Cübbâî (v. 915), oğlu Ebû Hâşim (m. 933) ve biraz daha geç dönemde, onların izinden giden Kadı Abdulcebbar (v. 1025)'dir. Bununla birlikte el-Eşârî'nin bize söylediğine göre, Ebû Ali, dînî-ahlâkî konudaki *aslahı* ve Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği kimseyi konu edinen ilâhî lütfun dışta bırakılmasını kendi görüşüne göre yeniden yorumlayarak, Allah'ın belli durumlarda kullarına karşı, onların itaatlerini ve sevaplarını artıracakları şekilde davranabileceğini, fakat Allah'ın hiçbir şekilde buna mecbur

Nader, Le système philosophique des Mu'tazilites, Beyrut 1956, s.77, İslam Ansiklopedisi, Belhî mad. Bundan başka Abdulcabbar'ın eserlerine bkz.

<sup>\*</sup>Burada yazarın, *aslah taraftarları* “partisans de l'aslah” diye bahsettiği kimseler, Kadı Abdulcebbar'ın anlatımlarına göre, Nazzâm, Câhız ve Esvârî gibileridir. Diğerlerinden farklı olarak, bunların *aslah* hakkındaki görüşü şudur: *aslah*, yalnızca dini konularda değil, dünyevi konularda Allah'a vaciptir (Bkz. el-Muhît bi't-Teklîf, 243-244) Ç.N.

<sup>1</sup> Eşârî, Makâlât, ss. 246, 573-74; Belhî, Makâlât, s. 68; İntisâr, &. 42; Fisal, III, 165, Fark, s. 94.

olmadığını kabul etmektedir.<sup>2</sup> Zaten, Kadı Abdulcebbar'ın el-Muğnî'sinin sık sık Ebû Ali ve Ebû Hâşim'i zikrederek bize gösterdiği güç, karmaşık ve uzun kelâmî tartışmaların en önemli noktası, bu vücup kavramı etrafında dönüp dolaşmaktadır.<sup>3</sup> Orada onlardan gelen polemik, ilâhî *aslah*'ın bütün şeylere geçerli olmasının aksine dînî-ahlâkî alanla sınırlandırılmasından yanadır. Abdulcebbar birçok defa, önemli olanın, kelimelerin manalarının anlaşılması olduğunu belirtir ve özellikle buradaki sözde anlaşmazlığı vücup kavramına dayanan ayırmalara bağlar.<sup>4</sup> O halde acaba ona göre, zorunlu-zorunluluk ve en iyi diye çevirdiğimiz *vacip-vücup* ve *aslah* kavramlarının doğru anlamları nedir?

Onun, dînî-ahlâkî planda vacip kavramına atfettiği geniş açıklamalar, verdiği tanımı ve mantikî olarak çıkarmak istediği sonuçları desteklemek için ortaya çıkar: Vacip fiil (ahlâkî olarak), yapılmaması, zulüm olarak kınanmayı hak eden fiildir. Bu, yapılması kınanmayı hak eden kötü (*kabîh*) fiilin zıddıdır; fakat bu kavram, yapılmadığında ille de kınanmayı hak etmeyen iyi (*hasen*) fiilin tam karşılığı (sinonimi) değildir.<sup>5</sup> Buradan itibaren, ister bu tanımı dışlıyor gibi görüneni reddetmek için olsun, isterse biçimsel olarak kapsadığı her şeyi kendisine katmak için olsun, yorum çok katıdır. Gerçekten böylesine tam bir tanımın - mantıkçıların câmî-mânî kavramlarına denk düşen- iki özelliği vardır. Yazarımızın her zaman arzu ettiği gibi, şayet gerçek mana (*hakikat*) yakalanmak isteniyorsa buna dikkat etmek gerekir. Ona göre, buradan, eylemler ve faillerle ilgili farkların vacibi nitelendirmede müessir olmadığı sonucu çıkar. Mesela vacip, aynı vücupiyet fikri, tahsis edilmeksizin, dar anlamda iyice belirlenmiş bir şeyi (*bu durumda ona mudayyak fih denir*) yada seçenekli olarak mümkün bir değişikliği içine alan bir şeyi (*bu durumda da ona muhayyer fih denir*) nitelendirebilir. Onun anlamlarında, Allah bile olsa hiçbir zaman faillere göre, farklılık olmaz: Bilindiği gibi Mutezilîler -bu konudaki tartışmanın, aralarından hangisine kesin olarak izafe edileceği bilinmese de- Allah'a düşen ahlâkî bir zorunluluk bulunduğunu teyit etmekten geri durmazlar. Vacip niteliği, kendi doğası gereği, bilindiği yollara göre; ne Allah veya insan olarak onu bilen faile göre, ne de akla veya dînî geleneğe (*sem'*) bağlı oluşuna göre değişmez.<sup>6</sup> Daha doğrusu: Bu şekliyle vacip, az ya da çok, bir birinden farklı iki eylemi içermez, öyle ki, aynı tanımdan dolayı, her biri, yapılmadığı takdirde kınanmayı gerektirir,

<sup>1</sup> Makâlât, ss.246-7, 573.

<sup>2</sup> Eşarî, Makâlât, ss. 247-8, 575

<sup>3</sup> C. XIV, özellikle ss. 7-149; Abdulkerim Osman'nın, Nazariyyet et-Teklîf ( Beyrut 1971, ss.404-406)'indeki bazı işaretler de oradan alınmadır. Muğnî'nin matbu ciltleri 1960'tan itibaren Kahirede yayımlanmıştır.

<sup>4</sup> Özellikle bkz. Muğnî, XIV, 23

<sup>5</sup> Özellikle Muğnî, VI, (1), 8, 43; XIV, 7-8, 12. Vacip, tam olarak, sevaba layık olan şeklinde de tanımlanmaz, Muğnî, XIV, 30-33. Abdulcabbar'ın öğretilerindeki vücup kavramı hakkında, G.F. Hourani'nin, Islamic Rationalism (Oxford 1971)'in belirli sayfaları (35-37) okunabilir.

<sup>6</sup> Muğnî, (1), 8, 43, 46-7, XIV, 13-15, 72. İki tür zorunlu fiil hakkında bkz. XIV, 24



daha açık ifade etmek gerekirse hiç biri, vaciplik bakımından diğerinden geri kalmaz. Bu arada, yazarımızın teyit ettiği gibi, kabul etmek gerekir ki, bir fiilin diğerine göre daha zorunlu olduğu (*evcab*) söylenebilir, onun yapılmaması daha büyük bir cezaya neden olduğu için, hakkında sahip olunan bilgiden hareketle, muayyen durumlarda daha kesin bir vacip niteliğinden bahsetmek mümkündür: Yazara göre bunlar, vacibin hakikatine, gerçek doğasına etki etmeyen özel işaretler veya görünüşler (*vech/vücûh*)dir.<sup>1</sup> Kişiler durumlarına (*ahval*) göre bireyselleştiği gibi fiiller de aynı şekilde vücûhlarından dolayı bireyselleşir: Ve bu iki kavram kesinlikle anlamdaş ilan edilmiştir.<sup>2</sup> Vacibin her zaman anlaşılabilir (*mâkul*) olan bu vücûhları, epistemolojik alanda temel bir işleve sahiptir: Hem Allah hem de insan boyutunda, vücûbiyeti ifade etmek için gerekli ve yeterli şart, zorunluluğu, aklî olarak ispatlayan vücûhunun iyi bilinip ortaya çıkarılmasıdır. Fakat vech asla illet değildir. (vacip, illetten dolayı değil, sahip olduğu vücûhundan dolayı vacip olur. Muğnî, IV, s.14, Ç.N.), keza vacip, emir veya zorunlu görenin zorunlu görmesinden dolayı (*icâbu'l-mûcib*) vacip olmaz: Onlar yalnızca delildirler. Hatta, vacibin, vacip kılan olmaksızın bulunması, böylece onun Allah için de geçerli olması mümkündür.<sup>3</sup>

*Aslah*'a gelince, Abdulcebbar'a göre bu, en yararlı, en faydalı ve en elverişli anlamına gelen enfa'dan başka bir şey değildir. Salah ve nef' ona göre, tam olarak anlamdaştır: "iki , terimin aynı anlam için olduğu söylenir", ve o, nef'i, direkt ya da dolaylı olarak sevinç ve mutluluğun elde edilmesine götüren şey olarak tanımlar. O, örneklerle, *salahı* uygun, iyi ve bilge olana işaret eden *sewab* veya *hasen* ya da *hikmet* ile eş anlamlı olmaktan çıkarır; ve bir parça kötüyü içeren bir *salah* hipotezini reddetmez.<sup>4</sup> O halde *aslah*, en fazla yarara dönüşmesi gereken, nihaî bir lezzete en iyi şekilde götürmesi gereken şeydir; fakat Allah'ın eylemlerinde olduğu gibi kimin yararına? Nasıl ve hangi ölçüde Allah'ın onu yapma zorunluluğu vardır?

Allah'ın bütün fiilleri, iyi (*hasen*) olma niteliğine sahiptir; onlar ancak fayda (*nef'*) (daha önce gördüğümüz gibi bu kavram *salah*'ın eş anlamlısıdır) olabilir yada bir faydaya götürebilir, kendisi için değil, fakat başkalarının iyiliği için; mesela Allah'ın, inanmayacağını bildiği kimseye sorumluluk yüklemesi de bizzat faydadır. O daima ihsan ve tafaddul ile davranır, bu son kelime mecazen Allah'a vecibe olan şeye uygun düşebilen bir kelimedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Muğnî, XIV, 8-10

<sup>2</sup> Bu anlamdaşlık başka bir metinde de incelenmiştir, Gimaret, Journal Asiatique, 1970, s. 6.

<sup>3</sup> Muğnî, XII, 384-351; XIV,14, 22-23, 29, 54, 72, 110

<sup>4</sup> Muğnî, XIV, 34-37

<sup>5</sup> Muğnî, VI, 3 vd., 34. XI, 61 vd., XIV, 15,53-54, Bununla birlikte orada husn ile tafaddul arasında söz konusu olan bir nüans bulunmaktadır. Krş. Onun öğrencisi tarafından kaleme alınan, Kitâb el-Mecmu fi'l-Muhît bi't-Teklîf, Beyrut 1965, ss. 262-264, Onlardan önce Mu'tezilenin uyumu ile ilgili olarak bkz. Eşârî, Makâlât, s. 251, İntisar, &. 13, 76.

Bu, her halükarda, ilâhî fiillerin faydasal mahiyetinin yalnızca yaratıklar açısından bulunmasıdır. Fakat, aynı çizgide yer alan selefleri gibi Abdulcebbar'a göre de, Allah, sınırsız bir şekilde yapma imkanına sahip olsa da, nef' veya salah olacak her şeyi, dolayısıyla her şeyde *aslah* olanı yapmakla mükellef değildir: "güç yetirmek, zorunda olmak değildir". Ebû Ali ve Ebû Haşime kadar uzanan bir delil, bu teze hizmet etmiştir: Yapmaya güçleri yettiği halde her zaman insanlara vazife olmayan böyle bir zorunluluğu Allah'a yüklemek doğru olmayacaktır.<sup>1</sup> İlâhî varlığın insanlara benzetilmesi ilk palanda İslam'a yabancı bir delildir! Fakat hatırlayalım ki, fail, insan da Tanrı da olsa, yukarıda nakledilen zorunluluk tanımı buna benzer bir özellik göstermektedir; yapılmama durumunda hak edilen kınama kavramı bu zorunluluğun ölçütüdür, insan için geçerli olan bu ölçüt, Allah için de geçerlidir.

O halde, Allah'a vacip olan *aslahı* sınırlandırmak için, *aslahı* yapmadığında neden onun kınanabilir olduğu konusunda düşünmek gerekir. Bu konudaki ıstılah'ı çok iyi bilen Abdulcebbar'ın ifadesinde, *aslah* kavramı, Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine en uygun olan fiillerine bağlanmak istenir. Onun bu kavrama ilişkin verdiği izahat ve yaptığı eksiksiz açıklama şunları içine almaktadır: O'nun yükümlü kıldığı vecibeleri yerine getirmeyi mümkün kılmak (*temkin*) veya lutfu ile kolaylaştırmak (*iltâf*), hak edene ödül (*sevab*) vermek ve (önceden sebebi olmaksızın) çekilen acıların tam karşılığını vermek. Bu fillerden bazıları dar/seçeneksiz bir şekilde vaciptir (*mudayyak fih*): mükellefe muayyen bir ödevi yerine getirmede yardım eden lütufların çoğu böyledir; diğerleri ise seçenekli olarak vaciptir (*muhayyer fih*): çeşitli şekiller alabilen verilmesi gereken ödül gibi. Bu şekilde anlaşılan zorunluluk işaret etmemiz gerekir ki başlangıç değildir: o yalnızca istihkak/haketmeden ya da faydalı acıdan sonra olduğu gibi, aynı şekilde önceden yahut o anda değil, yalnızca tekliften sonra ortaya çıkar.<sup>2</sup> Son tahlilde, onu belirtecek, ortaya çıkaracak ve doğrulayacak olan nedir? Bize aktarıldığı kadarıyla, karşıt bir düşüncenin ileri sürdüğü gibi o, asla, böylesi İlâhî zorunlu eylemlerin faydasal çeşitliliği ve hayırlı sonucu içerdiğini incelemek değil, fakat, sadece, insanın ahlâkî buyrukları için onların makul nedenlerini/yönlerini (*vücûh ma'kûle*) anlamaktır: Emaneti iade, borcunu ödemek ve iyilik karşısında minnettarlığını göstermek, onlar için, insanî açıdan zorunluluktan başka bir şey değildir. Şayet Allah, peygamberleri ve müminleri ödüllendirmeseydi, kendisine bırakılan emaneti iade etmeyen bizden biri gibi kınanacaktı.<sup>3</sup> Ahlâkî gereklilik, uygulanma biçimleri ve amaçları, Allah ve insan açısından

<sup>1</sup> Muğnî, XIV, 15, 61, 67, 72, 78-79, 95, 103.

<sup>2</sup> Muğnî, VI, (1) 46, XIV, 13-14, 18, 37, 53-54, 100.

<sup>3</sup> Muğnî, XIV, 13, 22-23, 54

kesinlikle farklı olmakla birlikte, tamamen aynı derecededir: Bu kanaat, incelememiz gereken tartışmalı istidlalde rol oynayacaktır.

Öğretisinin Mutezilî muhalifleri olan *ashabu'l-aslah*'ın diliyle Abdulcebbar'ın ortaya koyduğu itirazlar arasında, belki de en başında, her alanda en iyiyi (*aslah*) yapmadığı takdirde, Allah'ı cimri ve dolayısıyla ayıplanabilir olarak gösterme suçlaması yer almaktadır. Bunun üzerine o şöyle cevap vermiştir: Sınırsız kudreti gereği bu *aslah*'ın daha çoğuna kadir olduğuna göre, daha çoğunu yapmadığından dolayı, kaçınılmaz olarak O'nun daima cimri olması gerekecektir! Bunun kısa yanıtı şudur: Allah'ın (onu yapmaksınız) kadir olduğu şey *aslah* değildir. Bu yanıt Abdulcebbar tarafından iddiayı doğrulama olarak kabul edilmemiştir ve daha sonra o uzun uzun, *bahîl* kavramının kullanımının doğru tanımlarını göstermeye çalışır.<sup>1</sup> Aynı yönde o, zenginin, fakir komşusuna karşı cömert olmasının ahlâkî bir zorunluluk olduğunu örnek vererek, ilâhî *aslah*ın bütün alanlarda zorunlu olduğunu ispatladığını ileri süren Bağdad ekolünden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin delilini de reddeder;<sup>2</sup> Basralı bilginler buna cevap olarak, zorunlu/vacip sözcüğünün, bu alanda kullanıldığında, dar/seçeneksiz vucûbiyet anlamında değil, geniş bir anlamda yani övülmeye layık iş anlamında alınması gerektiğini söylerler. El-Belhî'nin Basra karşıtı diğer bir delili de şudur: Mademki, sizin kabul ettiğiniz şekildeki *aslah*'ın size göre sınırsız olması zorunlu değildir, bizim *aslah* anlayışımızda da, *aslah*'ın sınırsız oluşu daha fazla zorunlu değildir. Buna karşılık Abdulcebbar, kendisi ve arkadaşları tarafından kabul edilen dînî-ahlâkî *aslah*ın, her defasında, belirli bir cinse (*cins-i mahsûs*) indirgenmediğini, fakat olgulara göre az yada çok gerçekleşebileceğini; Allah'ın, yapmayı tercih ettiği şeyin vasfının, yapmadığı şeye uygulanamayacağını; bu şartlarda O'nun fiili için bir sınırsızlığın zorunlu olmadığını söyler.<sup>3</sup> Ve yazarımız, kendi adına söylüyormuş gibi, seleflerinin, mutezilî hasımlarının anlayışlarındaki, düşünce hataları, uyumsuzluklar ya da kısır döngüler olarak düşündükleri şeye işaret etmekten zevk alır.<sup>4</sup> Başka bir bağlamda, bizim Basralılar, yaratılışın başlangıcının, en iyi olarak, Allah'a vacip/zorunlu olduğu düşüncesini reddeder: Onlara göre vacip karakter, ancak özel haklı bir yön/neden (*vech*) gereğince ortaya çıkar; oysa o burada yoktur.<sup>5</sup>

Bir çeşit ilave niteliğindeki geri kalan bilgiler, *salah* veya *aslaha* ilişkin bir zorunluluğun, değişik can sıkıcı sonuçlarını değerlendirmekten ibarettir. Yukarıda aktarılan vacip tanımı

<sup>1</sup> Muğnî, XIV, 47-53.

<sup>2</sup> Fisâl, III, 165.

<sup>3</sup> Muğnî, XIV, 45, 55, 61.

<sup>4</sup> Muğnî, XIV, 55-56

<sup>5</sup> Muğnî, XIV, 53, 64, ve özellikle 110.

dikkate alındığında, Allah'tan beklenen zorunluluk, insandan da beklenmekte idi. Ebû Hâşim, (eğer aslah taraftarlarının iddia ettiği gibi salah ve aslah olan her şey Allah için vacip olsaydı ç.n.) ilke olarak *salah* ve *aslah* olduğu için, isteğe bağlı olan nafile ibadetin de vacip olacağı tespitinde bulunuyordu.<sup>1</sup> Keza o, (bu durumda), insan için daima faydalı (*salah*) olan ilâhî ödülü, Allah'ın, her halükarda ona vermesinin vacip olacağını; artık işlevini yerine getirmeyen teklifin (dînî vecibelerinin Allah tarafından insana emr edilmesi) çirkin (*kabîh*) olacağını savunuyordu.<sup>2</sup> Daha kötüsü de var: Babası Ebû Ali, küfür ve zındıklıkla suçlanamasa bile *ashabu'l-aslah*'ın öğretisinin tamamen de masum olmadığını ileri sürmüştü. O bu suçlamayı, rezalet diye değerlendirdiği onların iki görüşünü anlatarak açıklar: birincisi, cehennem ehline acı çektirmenin, hem kendileri hem de cennet ehli için, onları nimetlendirmekten daha evla olacağını savunan görüştür, teklifle ilgili diğer görüş ise şudur: Şayet bir tek kişi, teklife muhatap kılınp da inanmasaydı bu, faydasız hatta çirkin bir iş olacaktı, çünkü cezalandırma hak edildiği için aslında ona zarar olacaktı; aynı zamanda, aralarından sadece birinin inandığı iki kişi, teklifin muhatabı olsaydı, yine daha büyük bir fayda olmayacaktı; buna karşılık, Allah, teklif sayesinde bu iki kişinin inanacağını, diğer üçüncü kişinin inanmayacağını önceden bildiği takdirde, O'nun, bu teklifi her üçüne de yapması vaciptir, daha çok sayıdaki kişi için faydalı olan teklif, bu bakımdan bütün grup için *aslah* olmuştur. Bunlar, Ebû Hâşim'e, onun reddettiği böyle bir bakış açısından hareketle şunu söyletmiştir: Bu durumda Allah, yarısından bir azının inanmayacağını bildiği insan grubunun tümünü teklife muhatap kılmaya zorunludur, çünkü O, onların yarısından bir fazlasının inanacağını bilmektedir.<sup>3</sup>

Bu şekilde ileri sürülen basit ve biraz da çarpıtılmış açıklamanın muhtemelen gizlediği bir düşüncenin kapalı yönü eğer muhaliflerine ulaşıyaydı, Abdulcebbar ve hocaları tarafından ortaya konan bu dokunaklı kınama, şüphesiz meşruluğunu kaybedecekti. Gerçekten de, *ashabu'l-aslah*'ın maksadının daha öteye gidiyor olması muhtemeldir. Ve tek tek, her şeyin en iyisini (*aslah*) göstermenin imkansız olmasına karşılık, onların, bütünün en iyisine, bir çeşit toplam en iyiye başvurmuş oldukları kolaylıkla tahmin edilecektir. Her halükarda, diğerleri için olduğu gibi birileri için de, -geniş veya sınırlı anlamda ele alınan-*aslah* tezi, kaçınılmaz olarak en yüksek iyi ile bağlantılı olmasından dolayı, gerçekte kendisini yabancı veya karşıt gibi gösteren kimsenin bile onu hakkında açıklama yapmasını zorunlu kılmıştır. Antik stoacılarla bir benzerlik kurmak imkansız değildir,-acaba bizim mutezilîlerin örneği

<sup>1</sup> Muğnî, XIV, 72, 78-79, 95, 103.

<sup>2</sup> Muğnî, XIV, 90.

<sup>3</sup> Muğnî, XIV, 140-142.

veya öncüsü olabilir mi?- Zira onlar, dış olayların, insanın menfaatine olabileceklerin en uygunu olduğunu düşünüyorlardı. Onlardan biri olan Chrysippe, kötülüğün, bütün için faydasız olmadığını; çünkü onsuz iyinin de bulunamayacağını; bizim, bütünün düzenine uygun olarak bulunduğumuz gibi olduğumuzu söyleyecekti.<sup>1</sup> Saint Augustin'in İyimsizliği aynı anlamda şöyle ifade edilmiştir: Olan her şey iyidir; ilâhî adalet yalnızca var olan her şeyi değil, aynı zamanda en iyi olamayan şeyleri de düzenlemiştir; hiçbir kötülüğü hoş görmeyen ulu ve yüce Tanrı, kötülerin iyiye hizmet etmesine hükmetmiştir; üstün olan şeyler alt şeylerden daha tercihe layıktır, fakat bütünü, sadece üstün olan şeylerden daha tercihe şayandır.<sup>2</sup>

Bilindiği gibi çoğunluğu oluşturan geleneksel İslam, *aslah* doktrininin tümünü benimsemeyi kabul etmemiştir. Bizzat bağımsız Kurtuba'lı İbn Hazm (v. 1064), Kitâbu'l-Fisal'ının bir çok sayfasını onunla mücadele etmeye tahsis etmiştir. O, Bağdatlı Mutezilîlerin metotlarını atlayarak, onların üstatlarının "her şey, bir şekilde iyidir" şeklindeki sözlerine işaret eder. Sonra o ısrarla şöyle sorar: Allah, gelecekte inançsız olacak kimselerin yaşamalarına niçin müsaade ediyor? O halde, *aslah* olan nedir ki Allah, insanları denemek veya ebedî cehennem için yaratsın ya da onların tümünü cennetlik yapsın? Bazı durumlarda Allah'ın en iyiyi yapamadığı kabul edilirse o zaman o nâkıs olur; eğer ona kadir olduğu söylenirse yaptığından daha fazla *aslaha* sahip olduğu itiraf edilmiş olur.<sup>3</sup> İbn Hazm, İhkâm'ında, Allah'ın, kullarının faydasına olan şeyleri yaptığı fikrine karşı çıkacaktır.<sup>4</sup>

Eşarîliğe gelince, 900 yılına doğru ortaya çıkışından itibaren, mezhebe adı verilen kurucusunun şahsında, Allah'ın mutlak özgürlük ve kudretine zarar vereceği endişesiyle eleştirerek, *aslah*ın vacip oluşuna çok net bir şekilde karşı çıkmıştı. Eşarîliğin tam olarak geliştiği dönemin önemli temsilcilerinden biri olan, meşhur Gazzâlî'nin hocası İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v.1085), İrşâd'ının bir bölümünü tamamen, *aslah*la ilgili tezleri hakkında Basra ve Bağdat Mutezilîlerini, sistematik olarak eleştirmek için kaleme almıştır. Onun delillerinden bazıları az veya çok hemen hemen İbn Hazm'inkilere benzer. (Buna göre) Gerçek *aslah*, herkes için af niteliğinde olan çok büyük bir rahmet olabilirdi; ileride günahkar olacak kimsenin ölümü sayesinde, insanı ebedi cezadan kurtarabilirdi; o, Allah'ın, ödüllendirmek karşılığında kulunu yok olma riskine sevk ederek verdiği şeyi, sırf

<sup>1</sup> E. Bréhier, Chrysippe et L'ancien Stoïcisme, 2. Bsk, Paris 1951, ss. 203-204, 207; D. Babut, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969, ss. 287-288

<sup>2</sup> St. Augustin, Confessions, VII, 12-13, De quantitate animae, XXXIII, 73, Cité de Dieu, XXII, 1. Özellikle Krş. Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, 2.bsm. Paris 1940, ss. 154, 162, 177, 178.

<sup>3</sup> Faisal, III, 105, 164-187 (özellikle 173-175, 184)

<sup>4</sup> İhkâm, Kahire 1347 h., VIII, 123-132.

cömertliğinden dolayı her kese vermesi olabilirdi. Kaldı ki, eğer *aslah* Allah için vacip olsaydı, bu O'nun açısından cömert bir davranış olmayacak, O, ne anılmaya ne de övülmeye layık olacaktı. Abdulcebbar'da, Bağdatlılara yöneltilen iki suçlamayla karşılaşırız: onların doktrinleri gereğince, Allah için vacip olan *aslahın*, mantıken insan için de vacip olması gerekir ve şeran salah olan nafîle ibadetler vaciptirler. Basralılara karşı dönerek İmamı'l-Haremeyn onlara şöyle sorar-tıpkı onların Bağdatlı muhaliflerine yapmış oldukları gibi-: dînî-ahlâkî alanda Allah'a vacip olan en iyinin vacipliği, niçin aynı zamanda diğer alanlarda ona vacip değildir? O, bu farklı noktalarda, muhataplarının mümkün açıklamalarına takılmadan akılcı ve ayrıntılı cevaplar ileri sürer.<sup>1</sup> Mutezile Kelamı, İslam alimlerinin çok büyük bir bölümünü ikna etmeyi başaramadıysa bile, en azından onun tartışmacı ve istidlalci metodu onların önemli bir bölümüne aşına oldu.

Yüzyıllar sonra, modern zamanların Hıristiyan Batısında, kaçınılmaz nüanslarıyla birlikte “en iyi” tezi yeniden ortaya çıkacaktır. Düzensizliğin, alemin parçalarında mevcut olduğunu saptayan, fakat Tanrının mümkün olan en iyi eseri yapmak istediğini savunan Malebranche, buradan, mümkün olan en mükemmel dünyanın, düzensizliği de içerdiği sonucuna varacaktır.<sup>2</sup> Bununla birlikte, problemi muhtelif yönleriyle ve felsefi-teolojik bağlantısı içinde genişleten ve inceleyen kişi, şüphesiz “dünyaların en iyisi” tezinin ateşli savunucusu olan Leibniz'dir. Onun zengin teodisesinden, mevcut çalışmayla yeterince doğrudan ilişkisi açısından yalnızca şu birkaç formülü özetleyeceğiz: “Tanrının, en iyisini seçmesi gerektiği mümkün dünyaların bir sonsuzluğu vardır, çünkü o ilâhî akla göre davranmaksızın hiçbir şey yapmaz... Tanrı sonsuz bir şekilde kadirdir, bununla birlikte O'nun kudreti sınırsız değildir, iyilik ve hikmet bitlikte, en iyiyi yapmada onu belirler...<sup>3</sup> Tanrının ülkesi... icat edilmesi mümkün en mükemmel ülkedir, orada mümkün olduğunca ve en iyi kanunlara uygun olarak, fazilet ve saadet hüküm sürer; günahkarlık ve mutsuzluk (en yüksek düzenin akılları, şeylerin doğalarını tamamen ortadan kaldırmaya asla müsaade etmezler) iyiliğe kıyasla neredeyse orada hiç yoktur ve bizzat kendileri daha büyük iyiliklere hizmet ederler... Tanrı kötülüğe izin verdiğine göre, alemin düzeni onu gerektirmiştir... Başka türlüünü yapmak mümkün değildir, çünkü daha iyisini yapmak mümkün değildir... Tanrı yalnızca kötülüklerden, daha büyük iyilikler çıkarmıyor aynı zamanda onları mümkün olan bütün iyiliklerin daha büyüğü ile birleştiriyor.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İmamı'l-Haremeyn, İrşâd, thk. trc. Luciani, Paris 1938, ss. 165-173/255-265. Keza aynı dönem için bkz. el-Pezdevî, KitâbuUsûli'd-Dîn, Kahire 1963, ss.125-128.

<sup>2</sup> H.Gouhier, La Philosophie de Malebranche, Paris 1926, s. 82.

<sup>3</sup> Essais de Téodicée, & 8, 130.

<sup>4</sup> A.g.e, & 123,124, 127.

Ashâbu'l-*aslah*, şüphesiz bu ve buna benzer ifadeleri asla yadsımamıştı. Benzerlikleri zorlamak istemeden, öncelikle de tanımların ve kavramların tamamen yeniden oluşturulduğunu telkin etmeden, diyoruz ki, tarih boyunca, farklı derece veya boyutlarda ve oldukça farklı bağlamlarda, dünyamıza “en iyi” vasfını verdiğini düşündüklerimiz arasında, Mutezileye haklı bir yer vermek uygun olur.