

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI**

**Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi
(Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)**

Doktora Tezi

**Hazırlayan:
Yuldus MUSAHANOV**

**Danışman :
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT**

ANKARA-2009

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	4

A. Mâturidilik ve Mutezile:	
Benzeşme ve Farklılaşmanın Temelleri:	
1 – Metot yönünden.....	4
2 - İçerik yönünden.....	17
a) Tanrı.....	17
b) İnsan.....	22
B. Kâ'bi ve Mâturidi.....	24
C. Mâturidi'de Mu'tezile Etkisi.....	41

I. BÖLÜM ALLAH ANLAYIŞI

1. Allah'ın Varlığı ve Birliği.....	48
2. Zat-Sıfat İlişkisi.....	61
3. Kelamullah.....	72
4. İlahi Fiillerin İhtiyarılığı.....	85
5. Allah'a Mekan İsnadı.....	92
6. Ruyetullah.....	98

II. BÖLÜM İNSAN ANLAYIŞI

1. İnsan İradesi ve Fiilleri.....	107
2. Teklif Meselesi.....	121
3. Rızık Meselesi.....	131
4. Kaza ve Kader Meselesi.....	135
5. Ecel Meselesi.....	146
6. Büyük Günah Meselesi.....	155

SONUÇ.....	165
BİBLİYOGRAFYA.....	171

ÖNSÖZ

Mâturidi, İslam düşüncesinin teşekkül ettiği ilk dönem âlimlerinden biridir. O, Orta Asya bölgesine hakim olan ve Mâturidiyye adıyla bilinen büyük bir teolojik ekolün da kurucusu olarak bilinmektedir. Çeşitli din ve düşünce akımlarına karşı, mensup olduğu dinin inanç sistemini ortaya koyup savunmuştur. Ebu Hanife ile başlayıp, Ebu Mansur Mâturidi ile şekillenen bu ekol, itikadi sahadaki problemlere hem akli hem de nakli yaklaşımlar getirmesi açısından gerçekten üzerinde durulmaya ve incelenmeye değer bir sistemdir.

Bu yüzden Mâturidiliğin Kelami düşüncesini ve Mâverâünnehir topraklarında gelişen inanç sistemini detaylı bir şekilde araştırmak yerinde olacaktır, düşüncesinden hareketle bu konuyu çalışmayı uygun gördük. Çünkü Orta Asya’da Sovyetler döneminde bu alanda hiçbir objektif bilimsel çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle Orta Asya’da Mâturidiliğin etkisinin tespiti ve Mâturidiliğin bilimsel olarak ele alınması çok önemlidir.

Konunun Allah ve İnsan boyutu ön plana çıkartılmış tez halinde işlenmesi bu tür araştırmaların başlangıcı olarak daha mantıklı olacaktır. Ayrıca, bu konunun başka mezheplerin görüşleriyle karşılaştırmalı işlendiğinde değeri ortaya çıkacaktır. Bu düşünceden hareketle “Mâturidi’nin Mu’tezile Eleştirisi (Ebu’l-Kasım el-Kâ’bi el-Belhi bağlamında)” konusunu işlemeyi uygun gördük.

Mâturidi’nin eserlerine bakıldığında çalışmalarını bazı dinler ve fırkaların muhalif görüşlerini çürütmek ve bunlara karşı fikir mücadelesi yapmakla geçirdiği anlaşılmaktadır.

Araştırmamızda Mâturidi’nin günümüze kadar ulaşan iki orijinal eseri olan: “Kitâbu’t-Tevhid” ve “Te’vilâtu’l-Kurân” eserlerini esas aldık. Ayrıca

eserlerin kullanımında kolaylığı göz önünde bulundurarak her iki eserin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından tahkik edilen neşirlerinden yararlandık. Ayrıca Kitabı't-Tevhid'in Arapça anlaşılmayan kısımlarında, yine Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU tarafından yapılan tercümesine başvurduk.

Tezimizin konusu olan Kâ'bi'nin eserleri, kaynaklarda belirtilmesine rağmen sadece üç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar: hadisle ilgili olan “Kabulu'l-Ahbâr” eseri, daha tahkiki yapılmamış olan ve aynı zamanda Türkiye’de nüshası bulunmayan “Makâlât” adlı eseri ve bu Makalat’tan kısa bir kısmının “Fadlu'l-İtizal” içinde yer alarak tahkik edilen Fadlu'l-İtizal (thk. Fuat Seyyid) eseridir. Mâturidi Kitabı't-Tevhid’de Kâ'bi'nin fikirlerini naklederek eleştirdiğinden kaynak olarak Tevhid’den de yararlandık. Bunların dışında Kâ'bi ve Mâturidi ile ilgili bilgi veren diğer kaynakları da inceledik.

Mâturidi ile Kâ'bi'nin fikirlerini karşılaştırarak veren hiçbir eser Türkiye’de veya başka ülkelerdeki kütüphanelerde rastlamadık. O yüzden bu çalışmanın bu konunun başlangıcı olması açısından yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Bilindiği gibi Orta Asya ülkelerinde eski elyazma kitapları daha gün yüzüne çıkartılmış değildir. İnsanların ata mirası olarak sakladıkları ve bir nevi kutsiyet atfettikleri el yazması kitaplarını incelemek gelecekteki hedeflerimizden birisidir. Kanaatimizce gerek evlerde korunmakta olan bu tür el yazma eserler içerisinde ve gerek Özbekistan’ın başkenti Taşkent’te bulunan “Eski El Yazmalar Kütüphanesi” araştırıldığında Kâ'bi veya Mâturidi’ye ait yeni bilgi ve kaynaklara ulaşılabilir. Örneğin 6-7 sene öncesinde oluşturulan kataloglarda Mâturidi’ye atfedilen ve ona ait olup olmadığı tartışmaya açık olan pek çok kitap bulunmuştur.

Bu yüzden araştırmanın yeni bilgiler getireceği umuduyla bu konudaki tezi çalıştık. Çalışmam boyunca bilgisiyle ve özgün fikirleriyle bana yardımcı olan hocam ve danışmanım Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Yuldus MUSAHANOV

Ankara-2009

GİRİŞ

A. MUTEZİLE VE MÂTURİDİLİK

BENZEŞME VE FARKLILAŞMANIN TEMELLERİ

1 - Metot yönünden

İslam tarihinde dini akideler üzerinde akli tefekkürün Mutezile ile başladığı bilinmektedir. Hicri I. asrın sonu ile II. asır başlarındaki ilk fikri hareketlilikten sonra Mutezile mezhebi bir kelam ekolü olarak doğmuştur. Mutezili bilginler düşünce sistemlerini Allah'ın birliği ve buna bağlı tenzih, ilahi adalet, esma ve ahkam, iman ile küfür arasındaki geçici durum, iyiliği emretme ve kötülüklerden alıkoyma görevi şeklinde şöhret bulmuş “Beş Prensip” yani “Usulu'l-Hamse” üzerine inşa etmişlerdir.

Mutezile mezhebi itikadî konularda, özellikle ilâhiyat bahislerinde naklin yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile çelişir gördüğü nassı aklın ışığında tevil etmiş ve İslam dinini akli yollarla savunmaya çalışmıştır. İlk defa Mutezili düşünürler eliyle geliştirilen ve İslam'ı aklın ışığında muhaliflere karşı savunan bu yeni metot, o zamana kadar her şeyi nakil ile çözmeye çalışan selef âlimlerinin metodundan farklılık arz etmektedir. Sistematik olarak kullanılan bu metot, daha sonra Kelam metodu olarak isimlendirilmiştir.

“*Mutezile*” ifadesi, sözlükte bir şeyden çekilmek, geri durmak, ayrılmak¹ anlamlarına gelen “*i'tezele*” fiilinden türetilmiştir. Mutezile ismi her ne kadar ilk defa Hz. Osman'ın ölümünden sonra Hz. Ali taraftarları ve onun karşısında olanların dışındaki, tarafsız kalan ve zahit bir hayat yaşayan zümreye verilmiş² ise de, genel kanaate göre Mutezile'nin bir ekol olarak ortaya çıkması Vasıl b.

¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem, Lisânü'l-Arab, Beyrut trz., cilt 11, s. 440.

² Emin, Ahmet, Fecru'l-İslam, Kahire, 1950, s. 290; Watt, W. Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. R. Fiğlalı, İstanbul 2001, s.266, 267.

Ata'nın büyük günah konusunda Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrılmasıyla başlamıştır.³ Bu mecliste Vasıl b. Ata büyük günah sahibi hakkında “Büyük günah sahibi ne mutlak kafirdir ve ne de mutlak mü'mindir. O iki yer arasında kalmış bir fasıktır” demiş ve Hasan Basri'nin “Vasıl bizden ayrıldı” anlamına gelen “Kad İ'tezele anna'l-Vasıl” ifadesine muhatap olmuştur. Bu fikrî ayrılmadan sonra Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in öncülüğünü yaptığı bu gruba Mutezile adı verilmiştir.⁴ Vasıl b. Ata, Amr b. Ubeyd ve ondan sonra gelen Mutezili kelimciler kendi kelami görüşlerini yaymak için eserler meydana getirmişlerdir.⁵

Böylece Mutezile Basra'da bir ekol olarak doğdu ve hızla gelişti. Ama sonra Mutezile fırkası Basra ve Bağdat olmak üzere iki bölgeye ayrılarak:

³ el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed, Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ' İbn Ravendî, Beyrut 1957, s.164-167.

⁴ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, cilt 1, Kahire, 1961, s. 25; Bağdadi, Ebu Mansur, el-Fark beyne'l-Fırak, İstanbul, 1979, s. 20; Vasıl ve Amr'ın, Hasan Basri'den fikri olarak ayrıldığı için mi yoksa kendilerini ayrılmaya mecbur hissedip ayrı bir halka kurmalarından dolayı mı Mutezile dendiği konusunda farklı kanaatler mevcuttur. Örneğin Fahrettin er-Razi'ye göre Hasan Basri'nin halkasından ayrılan Vasıl ve Amr'a çevre tarafından ayrılanlar manasını bildiren “i'tezele” dendi. Çevrenin bu şekilde adlandırması Mutezile'ye isim oldu.(Razi, Fahrettin, İtikadatü Firaku'l-Muslimin ve'l-Müşrikin, Beyrut, 1982, s. 39). Başka bir rivayette bu olaya konu olan isimler farklılık arz etmektedir. Buna göre “el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn” fikrini söylediği için arkadaşlarıyla birlikte ayrı bir grup oluşturma gereğini duyan kişi Amr b. Ubeyd'dir. Bu gruba âma olduğu için yanlışlıkla giren Kâtede b. Duame's Sudusi bunun farkına varmış ve “Onlar Mutezili'dir” diyerek grubu terk etmiştir.(Kasimi, Cemaleddin, Tarihu Cehmiyye ve'l-Mutezile, s.43). Bu farklı iki rivayet, bu olayın meydana geliş zamanı ve olayın cereyanı ile ilgili bazı şüphelerin doğmasına neden olmaktadır. Bu farklı ifadeler Mutezile'nin Hasan Basri döneminde ortaya çıktığı ve liderinin Vasıl olduğu fikrini tamamen farklı yorumlanmasına sebep olmaktadır.

⁵ Mutezile'nin savunduğu beş temel prensibin Vasıl b. Ata döneminde sistemleştirilmiştir. Abbasi dönemindeki tercüme faaliyetleri sonucu felsefenin İslam düşüncesine girmeye başlaması sonucunda asıl Mutezile fırkasını geliştirenler Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd olmayıp, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve nesli olduğu söylenebilir.

Basra Ekolü, Bağdat Ekolünü⁶ ortaya çıkarmıştır. Daha sonra Basra ekolü ile Bağdat ekolü arasında çeşitli fikir farklılıkları da ortaya çıkmıştır.⁷

Mutezili âlimler Emeviler döneminde bazı halifeleri fikirlerinin etkisinde bırakmışlardır.⁸ Abbasiler hilafete geçince Mutezile altın çağını yaşadı. Özellikle Memun'un Mutezile'yi resmi mezhep olarak kabul etmesi, Mutezili fikirlerin Müslümanların arasında yayılmasını sağladı.⁹

⁶ Basra Ekolünün temsilcileri: Vasil b. Ata (ö. h 131), Amr b. Abid (ö. h 144), Ebu Hüzeyl el-Allaf (ö. h 235), İbrahim b. en-Nazzam (ö. h 231), Muammer b. İbad es-Selmi (ö. h 220), Hişam b. Fuvati (ö. h 200), Ebu Ali Esvari (Allaf'ın çağdaşı), Amr b. Cahiz (ö. h 225), Ebu Muhammed el-Cubbai (ö. h 303)'lerdir. Bağdat Ekolü temsilcileri: Bağdat okulu Basra okulunun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Bişr b. Mu'temir tarafından kuruldu. Sümâme b. Eşres, Ebû Mûsâ el-Murdâr onun en önemli talebeleri arasındadır. Temsilcileri: Bişr b. Mu'temir (ö. h 210), Sümâme b. Eşres (ö. h 213), Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ca'fer b. Harb (ö. h 234), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. h 234), Ebû'l Hüseyin el-Hayyât (ö. h 300), Ebû'l Kasım el-Belhî el-Kâ'bi (ö. h 319), Ebû Ca'fer el-İşkâfî, (bkz. Ahmet, Şevki İbrahim, el-Mutezile fi Bağdad ve Asarihim fi'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-Siyase, s. 149-156; Tunç, Cihat; Bişr b. Mu'temir, Diyanet Ansiklopedisi, cilt 6, s. 225-226; Şehristânî, el-Milel ve'n Nihal, s. 57, 61,62).

⁷ Bu iki ekol Mutezile'nin ana prensibi olan Beş İlke bağlamında fikir ayrılığına düşmese de, başka konularda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin Nisaburi kendi döneminde Bağdat okulunu temsil eden Kâ'bi ile Basra okulunu temsil eden Ebu Hişam arasındaki ihtilaflı meseleler sayısını 155 olarak tespit etmiştir. (bkz. Nisaburi, Ebu Reşid, Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin, Beyrut, 1979).

⁸ Emin, Ahmet, Duha'l-İslam, Kahire, 1946, cilt-3, s. 90.

⁹ Mutezile'nin Harun er-Reşid döneminde başlayıp Me'mun döneminde zirveye çıkan siyasî desteği kaybolmuş ve Mutezile Mihne olayından sonra saraydaki etkisini yitirmiş ve arka planda kalmıştır. Me'mûn (218/833) dönemi Mutezile için dönüm noktası olmuştur. Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu olan "halku'l-kur'ân" meselesi, halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmî politikası haline dönüştürülmüştür. Memun'dan sonra Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (232/861) iktidara gelmiş ve bu iki halifeden sonra Mutezile eski gücünü kaybetmiştir.

Abbasîler'in ilk dönemleri devletin kurulması, devlete karşı yönelen iç ve dış tehditlerin bertaraf edilmesi uğraşısıyla geçmiştir. Harûn er-Reşid'den itibaren yükselme dönemine giren Abbasî Devleti, Vâsık'tan sonra eski gücünü kaybetmeye başladığı bir döneme girmiştir. Bu dönemden sonra Mutezile eski gücünü kaybetmiştir. Bağdat şehri

Her fırsatta isimlerini “Ehli-Adl ve’t-Tevhid” olarak ifade eden Mutezilîler, “Mutezile” isminin kullanılmasını istememişlerdir. Çünkü muhalifleri, onları tecrit etmek ve bid’at ehli olarak göstermek için bu ismi dayanak noktası olarak kullanmışlardır.

Doğrusu Sünnî düşüncenin ideolojik savunucuları olarak da değerlendirilebilecek olan Bağdadi ve Şehristani gibi Mezhepler tarihi yazarlarının Mutezileyi Ehli-Bidat olarak nitelendirmeleri mezhep tutuculuğundan kaynaklanır.¹⁰ Bu yüzden her ne kadar Mutezile mezhebi, zamanında ehli-bidat olarak ilan edilmişse de, bu tavır kanaatimizce ideolojiktir. Zira akli ve Kuran’ı referans alan, temel ilkelerini bu iki esasa dayandıran, tevhid ve adalet gibi Kuran merkezli ilkeler konusunda özellikle hassas davranan bir düşünce ve inanç sistemini bidat ehli olarak görmek mezhepsel tutuculuktan başka bir şey değildir.

Mutezile fırkasının mahiyetini ortaya koyan ve onların düşünce sistemlerini oluşturan beş temel prensibi vardır. Bu prensipler şunlardır:

ilim merkezi olmadan önce Irak bölgesinde Basra ilmi faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez görünümündedir. Özellikle Kûfe ve Basra Müslümanların ilim merkezi haline gelmişti.

Mutezile Harûn er-Reşîd’in hilafetine kadar önemli bir fikrî hareket olarak görünmemektedir. Harun Reşî’ten sonra ise Bağdat çok önemli bir ilim merkezi haline geldi. Mu’tasım, Me’mûn ve Vâsık’tan sonra da Mutezile devlet kademesinde kabul gören bir mezhep oldu. Devlet siyasetinde de artık etkili olmaya başlayan mezhep Mihne olayına kadar bu etkiyi devam ettirdi.(Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 274).

Abbasî halîfesi Me’mun döneminde zirve dönemini yaşayan Mutezile, kendi görüşlerini hükümet eliyle yaymaya çalışması ve halka zorla bazı görüşlerini benimsetme girişimleri onun sonunu getiren sürecin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bu dönemden sonra Bağdat’tan ayrılan Mutezile çeşitli bölgelere dağılmıştır. Başta Mısır ve Kuzey Afrika olmak üzere Horasan, Yemen, Şam ve Kuzey Irak bölgelerine dağılmış ve varlığını burada devam ettirmeye çalışmıştır.

¹⁰ Bağdadi, el-Fark beyne’l-Firak, s.114-201; Şehristani, el-Milel ve’n-Nihal, cilt 1, s. 43-85.

1-et-Tevhid.¹¹

2-el-Adl¹²

3-el-Va'd ve'l-Va'id¹³

4-el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn¹⁴

¹¹ Tevhid: Bu ilke Mutezile düşüncelerinin esasını teşkil etmektedir. Kelam ekolleri içerisinde tevhid meselesi üzerinde yoğunlaşıp, en çok önem veren Mutezile fırkasıdır. Buna göre Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. O her şeyi işiten ve görendir. O ne cisimdir, ne gölge, ne bedendir, ne surettir, hadis (sonradan yaratılmışlara) varlıklara benzemekten, onlar gibi olmaktan münezzehtir. Allah'ın bir ve kadim olması, Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah, bu alemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilkidir. Bu ilk olmanın nedeni ve sebebi yoktur. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Kuran'da zikredilen Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatının dışında kabul edilirse, çeşitli kadim ilahların varlığı kabul edilmiş olur. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır. (Şehristani, el-Milel ve'n -Niha, cilt-1, s. 44; Emin, Duha'l İslam, cilt-3, s. 22).

¹² Adl: Mutezile fırkası tevhid prensibine önem verdiği gibi Adalet ilkesine de önem vermiştir. Buna göre İnsan hürdür. İnsan kendi fiilini kendi yapar. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü sağlamıştır. Eğer insan, yapıp-yapmama hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya mükafat görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları muayyen fiilleri yapmaya zorlamışsa kötü amellerden dolayı Allah'ın insanları cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah Kuran'da da dediği gibi adildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez. (Maide 5 / 73). O halde Allah'ın bu adaleti icabı insanların irade hürriyetinin bulunması da gerekir. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz. Allah adildir. (Ravî, Abdussettar İzzeddin, Sevretü'l-Akl, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986, s. 36-37). Mutezile'nin Allah'ın adaleti prensibinden hareket ederek kabul ettiği bu hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, Müslüman dünyasında var olan tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrı bir anlam taşımaktadır.

¹³ El-Va'd ve'l-Vaid (Ödül vaadi ve Azap tehdidi): Mutezile fırkası, Adalet prensibinden hareketle bu prensibi de temel esas olarak kabul etmiştir. Bu ilke, iyi işler işleyen ahirette ödüllendirilmesi, kötü amelde bulunanları ise ahirette kesin bir şekilde cezalandırılması prensibidir. Çünkü Allah'ın adaletinin gereği budur. Mutezilî âlimler, Allah'ın azap tehdidinin gerçekliğinin ve değişmezliğinin kâfirler hakkında geçerli olduğu gibi büyük günah işleyen fâsıklar hakkında da geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (bkz. Emin, Duha'l-İslam, cilt-3, s. 61; Ravî, Sevretü'l-Akl, s. 43-44).

¹⁴ el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn: İnsan büyük günah işlediyse: Hariciler kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada zarar vermediğini, hesabının kıyamete kaldığını

5-el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker.¹⁵

Mutezile'nin, ilkelerini beş tane olarak belirlemelerinin sebebi ise, İslam düşüncesi çerçevesinde tartışılan tüm konuların bu beş ilkedен birisinin kapsamına girmesi olsa gerektir.

Mutezilenin bu beş ilkeyi belirgin bir şekilde savunmaya başladığı ilk dönem, büyük düşünürleri Ebu Huzeyl el-Allaf¹⁶ dönemine rastlamaktadır. Bu âlim Mutezile mezhebini anlatmak amacıyla mezhebinin savunduğu görüşleri içeren “Usulu'l-Hamse” adlı bir eser yazmıştır.

Bağdat mektebinin kurucusu olarak Bişr b. el-Mu'temir kabul edilmektedir. Bişr'den sonra sırasıyla; Sümâme b. Eşras, İbn Ebî Du'âd,

söyler. Mutezile'ye göre: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimse, ateş ehlidir ve orada sonsuza dek kalacaktır. O ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafıktır. Tam tersine o günahkar insan mümin ile kafir arasındaki bir konumdadır. Bu günah dolayısıyla o kafirler gibi ateşte kalacaktır. Dolayısıyla söz konusu bu günahkar kişi isimleri itibariyle müminlerden sayılmazlar, fiilleri de müminlerinki gibi hoş karşılanmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmışlardır. Bunlar kafirlerin isimleriyle de anılmazlar, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildirlir ve Allah'ın haram saydığı şeyleri helal demek tutumu içinde değildirlir. Ayrıca onlar münafık da sayılmazlar çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Bunlara fâsık denir ve haklarında fasıklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insanlar iman bakımından iki menzil arasındadırlar.(bkz. Ravi, Sevretu'l-Akl, s. 44-45; Emin, Fecru'l-İslam, s. 297).

¹⁵ Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak): Mutezile ekolünün temel prensiplerinin beşincisidir. Mutezile bu ilkeye son derece önem vermektedir. Mutezile'ye göre hayatın eğrilen yönlerini doğrultmak, müslümanların yaşadıkları toplumu düzene sokma eylemine katkıda bulunmak, sapıklara doğru yolu göstermek, düşmanların hücumlarını önlemek için iyiliği emretmek ve kötülüğü men etmek mümin olan herkes için zorunludur. Kuran'da iyi amellerin emredildiği ve kötü amellerin yasaklandığı noktasından hareket eden Mutezile bu ilkeyi vacip saymıştır. (bkz. Ravi, Sevretu'l-Akl, s. 46-47).

¹⁶ Ebu Huzeyl Muhammed, lakabı el-Allaf idi. Mutezile düşüncesini Bağdat'ta Bişr b. Said ve Osman ez-Zaferani'den aldı. H. 204 senelerinden itibaren Halife Memun'un meclislerine katıldı. Felsefeye yakınlığıyla tanınmıştı. Risaleleri: Usulu'l-hamse, Kitabu'l-Hicac, Risaletün fil-adli vet-Tevhid.

el-Murdar, Cafer b.Harb, Cafer b. Mübeşşir, el-İşkâfî gelmektedir. El-İşkâfî'den sonra Bağdat ekolünün en önemli temsilcileri ise Ka'bî'nin hocası olan Hayyât ve Ka'bî'nin kendisidir. Ka'bî birçok meselede hocasıyla aynı paralelde düşünürken bazı konularda ondan farklı düşündüğünü ifade etmiş hatta hocasını tekfir etmiştir.¹⁷

Mutezilenin elinde doğan ve gelişen kelam metodu h. III. asır ortalarından itibaren, Sünni âlimler tarafından da öğrenilmeye ve uygulanmaya başlanmıştır.¹⁸ Çünkü İslam dünyasında hicri III. asırdan itibaren ortaya çıkan mezheplere, özellikle akılcı bir tavır takınan Mutezileye Selef metodu ile karşı çıkmak yetersiz kalıyordu. Bu sebeple itikadi konularda, âyet ve hadislerin yanında akla da yer verecek, akli izahlar yaparak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yeni sistemlere ihtiyaç duyuldu. İşte bu kelam sistemlerinden biri, Basra ve Bağdat merkezli Eş'arilik, diğeri ise Mâverâünnehir merkezli Mâturidilik'tir.

Mutezili temsilciler tarafından geliştirilen ve kullanılan kelam yöntemi, bu yeni düşünce ve inanç sistemleri tarafından farklı dozlarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu yeni Kelam sistemleri, Mutezile'nin akla duyduğu güvenini, yani akılcılığını aşırı bulmuş olmalı ki bunu dengelemeyi kendilerine misyon edinmişlerdir. Aslında Eş'ari ve Mâturidi kelamcılar kendilerini Mutezile'ye karşı konumlandırmış olsa da nihayetinde kullandıkları yöntem ve tartıştıkları sorunlar Mutezile tarafından belirlenmiştir.

Eş'ari ve Mâturidi kelam eserleri dikkatle incelendiğinde ne yöntem açısından ne de içerik açısından ciddi bir kırılma yaratacak herhangi bir açılım

¹⁷ Zühdi, Cârullah, Mutezile, Beyrut, 1990, s. 204.

¹⁸ Semerkandi, Ebu Seleme, Cumelü Usulu'd-Din (Akaid Risalesi), hzr. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul, 1989, s. 15.

söz konusu değildir. Eş'ari ve Mâturidi kalam eserleri Mutezile tarafından belirlenen problemlerin ya sırasını değiştirmiş ya da bazı yeni konulara dikkat çekmiştir. Bu eserlerde söz konusu edilen Allah'ın varlığı ve sıfatları, ilahi sıfatlar ve fiiller, insan hürriyetinin ilahi kudret karşısındaki durumu, peygamberlik, mükafat ve ceza, esma ve ahkam, yani iman bahisleri, imamet, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma gibi sorunlar Mutezile Kelamı tarafından ortaya konmuş sorunlardır.¹⁹

Mutezile'nin beş esasına paralel bir tarzda geliştirilen altı itikadi esas bir bütünü oluşturmaktadır. Sünniliği müdafaa etmek adına ortaya çıkan ve kelami yöntemi kullanan Eş'arilik ve Mâturidiliğin yöntemleri Mutezile'nin yöntemiyle büyük oranda aynıdır yada paralellik taşır. Ancak Sünnilik ile Mutezililiği birbirinden farklı kılan husus akılcılığa yapılan vurgudur.²⁰

Mâturidilik esasında Hicri 4. Yüzyılda Mâverâünnehir'de itikâdi bir eğilim olarak belirmiştir. Bu eğilimi başlatan ünlü âlim Mâturidi (ö. 333/944)²¹, daha önceki bazı âlimlerin fikirlerini²² benimsemiştir. Akaid konusunda ortaya konan görüşleri geliştirmiştir.

¹⁹ Louis, Gadret, “İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kalam'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler”, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1981, s. 609, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt : XXIV (ayrı basım).

²⁰ Bammatt, Haydar, İslamiyetin Mânevi ve Kültürel Değerleri, çev. B. Dülge, Ankara, 1963, s. 174-175.

²¹ Mâturidi, İslam dünyasının birçok gelişme ve değişmelere sahne olduğu, değişik görüşlerin, itikadi, siyasi ve mezhebi akımların ortaya çıktığı ve bu bağlamda birçok problemlerin zuhur ettiği, siyasi kargaşaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. O böyle bir dönemde kendisine özgü metot ve yorumlarıyla farklı görüşler arasında uzlaşma noktaları oluşturmaya çalışmış, aşırılığa karşı durmuş, böylece İslam ilim ve tefekkürünün gelişimine, İslam inancının sistemleştirilmesine, itikadi ve fikri istikrarın oluşumuna hizmet etmiştir. Mâturidi'nin Kitabut-Tevhid ve Te'vilatul-Kuran adlı eserlerinde tartışmalı meselelere getirdiği açıklama ve yorumlar, onun nasıl bir fikri ve ilmi mücadele içerisine girdiğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Genel kanaate göre Mâturidilik Hanefîliğin devamı olarak görülür.²³ Hakikatte ise, Mâturidi mezhebi, Ebu Hanife'den istifade etmiş olmasına rağmen, kullandığı metot sebebiyle ayrı bir kelam mektebidir. İmam Mâturidi'den itibaren bu kelam mektebine mensup âlimler kelam metodunu geliştirerek, pek çok eser kaleme almışlardır. Ancak Mâturidilik Mâverâünnehir gibi kapalı bir havzada ortaya çıkması, Basra ve Bağdat gibi devrin ilim merkezlerinden uzak bir bölgede olması sebebiyle Eş'ârilik kadar coğrafi dağılım göstermemiştir.²⁴

²² Bu âlimlerden en önemlisi de İmam-ı Azam Ebu Hanife'dir.

²³ Mâturidi'nin, eserlerinde Ebû Hanife'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kuran'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirilere karşı savunması, ayrıca Mâturidi mezhebinin önemli temsilcilerinden sayılan Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hanife'yi ekolün önderi olarak göstermesi, kelimcilerin sonradan ona uyduğunu belirtmesi ve Mâturidi'nin kelimada ve fıkıhta Ebû Hanife'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanife'nin Mâturidi mezhebinin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı niteliktedir. İmam Mâturîdî, Hanefî kelam ekolünde ve Hanefî fıkıh usulünde önemli bir isim olmuştur. Kendinden sonra bir çok alime kaynaklık etmiştir (Kutlu, Sönmez, Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara, 2000, s.273).

²⁴ Mâturidiliğin daha ziyade Mâverâünnehir'de ve genelde Türklerin arasında yayılmasının sebepleri olarak şunlar gözlemlenmiştir: 1-Mâturidiliğin Türklerin Müslüman ve Araplarla aynı haklara sahip olmalarını sağlayan görüşler üzerine kurulması; 2-Mâturidi âlimlerin bütün Müslümanların iman bakımından eşit olmalarını savunmaları; 3-Amelleri imana dahil etmemeleri; 4-Dinin kalpten ve gönülden benimsenmesini şart koşmaları; 5-Tek Tanrı inancını taşıyan ve kendilerine ilahi mesaj gelmemiş olan memleketlerde yaşayan insanların kurtuluşa erebilecekleri ve cennete girebilecekleri fikrini savunmaları; 6-Tanrı kavramının siyasi amaçlar için bir araç olarak kullanılmasına karşı çıkmaları; 7-Dinin anlaşılmasında akla ve yoruma büyük önem vermeleri; 8-Ehli Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini savunmaları; 9-Mâturidi, eserlerini yazarken bölgenin siyasi ve sosyal yapısını göz önünde bulundurması. (Bkz: Kutlu, Sönmez, Türk Kavminin Tarih Boyunca Benimsediği İslam Mezhepleri ve Kırgızistan'daki Dini Durum, Oş, 1998, s. 1).

Mâturidi kelam sistemi gerek kurucusunun yaşadığı asırda, gerekse daha sonraki dönemlerde etkili bir kelam sistemi haline gelmiştir.²⁵ Mâturidi kelam ekolü, akılla nakli bağdaştıran bir kelam mektebidir.²⁶

Mâturidi, bilginin ne olduğu, bilginin imkanı, bilgi edinme yolları, bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyeti gibi önemli problemleri tartışan ve kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kelamcıdır. Onun bu kuramının kaynakları duyular, haber ve akla dayanmaktadır. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisiyle veya üçü ile elde edilen bilgi, kesin bilgi olup inkarı imkansızdır.²⁷

Mâturidi'nin kelam ilmine kazandırdığı önemli yeniliklerinden birisi de “bilgi kuramı”dır. O, sistemleştirdiği bilgi kuramını sadece kelama değil, tefsir ve fıkıh başta olmak üzere diğer alanlara da uygulamaya çalışmıştır. Bu kuramıyla, akıl ve duyuların yanı sıra doğru haberi de bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.

²⁵ Bugün dünyadaki Sünni müslümanların yarısından çoğu fıkhıta Hanefidirler; Hanefilerin büyük çoğunluğu da Mâturidi itikat mezhebini benimsemişlerdir. Mâturidilik Türkiye, Balkanlar, Orta Asya, Çin, Hindistan, Pakistan ve Eritre’de yayılmıştır.

²⁶ Neseî, Ebu Hafs Ömer, İslam İnancının Temelleri, hzr. Seyyid Ahsen, 4. Baskı, Otağ Yayınları ve Matbaası, İstanbul, 1975, s. 22; Işık, Kemal, Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980, s. 135.

²⁷ Özcan, Hanifi, Mâturidi’de Bilgi Problemi, s. 46; Mâturidiler, akli diğer iki bilgi kaynağının sağladığı bilgilerin doğruluğunu tespit için önemli bir ölçüt olarak görmektedir. Bu şekilde o akla önemli bir işlev yüklemekle birlikte, haber ve duyular gibi, onun da bilgi elde edebilme gücü ve alanının sınırlılığını kabul etmektedir. Ancak aklın sınırlı oluşunu, eşyayı bütün yönleriyle ve her şeyi teferruatıyla bilemeyeceğine, sonradan yaratılmış olmasına, birtakım arızalar isabet etmesine veya konunun çetrefilli olmasına bağlamaktadır.(Sabuni, Nurettin, Mâturidiyye Akadi, trc.Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 55-56). Dolayısıyla, bu durumlarda akılların tek başına kavrayamadıkları iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak anlayanların konuşması ve diğerlerinin de dinlemeleriyle mümkün olur.(Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, s. 13). Ama yine de bu durum akli, bütünüyle, güvenilir ve doğru bilgiye ulaştıran bir kaynak olmaktan çıkarmaz.

Huseyin Atay'a göre Mâturidi'nin kelam ilmine en önemli katkısı, bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koymuş olması ve haberi de bilgi kaynakları arasına almış olmasıdır. Ondan önce bilgi kuramında haberi bir bilgi kaynağı olarak alana rastlanmaz. Mâturidi'nin haberi de bilgi kaynağı olarak görmesindeki amacı, haberle gelen vahyi de bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesini sağlamaktır.²⁸

Mutezile, Kuran ve akıl birbirleriyle çelişirse Kuran'ın yerine akli esas alır. Mâturidilikte dinin kaynağı olarak nakle ve akla aynı oranda güvenme çabasının olduğu görülmektedir. Mâturidi, akıl ile nakli dengeli bir şekilde kullanmaya çalışmıştır.

Mâturidi ve Mutezile kelam sistemine göre insanlar aklın sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanır, kendi varlığının üstünlüğünü onun sayesinde anlar. Çünkü kulun kusur işlemesi de kusur işlenen konu hakkında yeterince akıl ve fikir yürütmediğinden kaynaklanır. Ayrıca Mâturidi kelam sistemi aklın kullanılmasında Mutezile ile Selefiye arasında yer almakta, fakat Eşariyye'ye göre Mutezileye daha yakın durmaktadır.

Akıldan başka hiçbir şeyi delil saymayan filozofların aksine, Mutezile nasların yorumunda akla ağırlık vermiştir. Bu iki anlayış grubu arasında Mâturidi akla ve nakle aynı ağırlıkta değer vermeye çabaladığı görülmektedir.

Görüldüğü kadarıyla Mâturidiler, birçok konuda Mutezileden ayrılmış olmasına rağmen aklın prensiplerinin dini yorumlamada kullanılması konusunda onlarla birleşmiştir. Örneğin, Tanrının akılla bilinebileceği konusunda Mutezile ile Mâturidiler aynı görüştedirler. Mâturidiler, iyilik ve kötülüğün bilinmesinde Mutezile'ye yakın durmaktadırlar. Mâturidi akılla

²⁸ Atay, Hüseyin, Ebu Mansur el-Mâturidi ve Bilgi Kuramı, İmam Mâturidi ve Mâturidilik kitabı içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003, s. 175.

nakil arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Akla güvenme ve akli dinde kullanma yönünden Mâturidi, Eşarilikten daha çok Mutezileye yakındır.

Mutezile, akla her konuda güvenmiştir. Onlara göre akıl, iyi ve kötüyü ayırmaya yeterli bir yetenektir. Bu anlayış neticesinde Mutezile insanların yaptıkları işlerinde mutlak hürriyete sahip oldukları, Tanrının günah işleyenleri cezalandırmak mecburiyetinde olduğu, ahirette Allah'ın görülmeyeceği, Kuranın sonradan yaratılmış olduğu gibi sonuçlara varmışlardır.

Mâturidi sistemi akaid sahasında Kuran'ın yanında, akli da dinin anlaşılması için lüzumlu bir temel olarak kabul etmiştir. Mâturidilik'te akıl nakli teyit edici, açıklayıcı ve tamamlayıcı bir unsurdur.

Nitekim “dinin öğrenilmesinde akli ve nakli iki önemli bilgi kaynağı”²⁹ olarak gören Mâturidi, kelami problemlerin çözümünde akla ve istidlale büyük önem vermekte ve akıl yürütmenin gerekliliği konusunda şöyle demektedir: *“İnsan akla en elverişli olanını araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla görevli kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, zaten başka bir yöntem de mevcut değildir”*³⁰. Mâturidi bu fikirleriyle herhangi bir konuyu çözmede ve istidlal etmede akla verdiği önemi açıklamaktadır. O, bilgi kaynakları arasında ilham ve sezgiye mutlak bilgi olarak yer vermemekte, bunları bilgi kaynağı olarak kabul edenleri de eleştirmektedir. Çünkü o ilham ve sezgiye dayalı olarak bilgi elde ettiğini iddia edenlerin birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasına bakarak, bu tür iddiaları

²⁹ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, s. 5.

³⁰ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, s. 17.

çelişkili bulmaktadır. Çünkü bu tür bilgilerin doğruluğunu veya yanlışlığını akıl veya Kuran yoluyla tayin etmek mümkün değildir.³¹

Mâturidilik kelam sisteminde nesne ve olayların gerçekliğine vakıf olmak için, duyular, haber ve istidlal olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Akıl, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır. Akıl insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartıdır. Ayrıca tutarlı bir inanç oluşturmada akıl başrolü oynadığı gibi, gerek ameli gerekse ahlaki yönüyle dengeli bir “dini yaşam” ortaya koymada yine akla büyük görevler düşmektedir. Ona göre akli ilkelerle tespit ve tesis edilmeyen bir inanç sistemi, dengeli ve cazip bir ahlaki hayatın yaşanmasına da engel teşkil eder.³² Bununla birlikte herhangi bir konuda eşyanın hakikatini, varoluşun gayesini, gaybi meseleleri, Allah’ın koyduğu hükümlerin sebep ve hikmetlerini belli bir düzeyde idrak etmek, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin vahyin ışığı altında akıl yoluyla değerlendirilmesinden ortaya çıkan istidlali bilgiye ihtiyaç duyulur. Bu bilgiye ulaşmadaki akli faaliyet, vahyin ve duyuların verdiği bilgilerden hareketle Allah’ın varlık ve birliği, isim ve sıfatları, ceza ve mükafatı konusunda tahkiki imana ulaşılması için gereklidir. Allah’ın koyduğu hükümlerin arkasında yatan illet ve hikmetlerin idrak edilmesi ve naslardan yeni hükümler çıkarılması için de akıl zaruridir. Akıl yoluyla ulaşılan bilgilerle duyu organları yoluyla doğrudan elde edilen bilgiler aynı değildir. Çünkü istidlali bilgi dolaylı bir bilgi türü olduğuna göre Allah, gayb alemi, ahiretin varlığı, yaratılışın hikmet ve

³¹ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, s. 11.

³² Özcan, Hanifi, “Mâturidi’ye göre dünyanın yaratılış amacı”, Diyanet İlmi Dergi, 29 (1993), sayı: 1, s. 17-21.

sırlarıyla ilgili bilgiler ancak istidlal yoluyla belli derecede idrak edilebilir.³³ Ayrıca dinin asıl unsurlarını bilme konusunda sadık habere ihtiyaç vardır. Bu anlamda doğru haber olan Kuran, Allah'tan geldiği gibi korunduğundan ve değişmeden bize kadar gelmesinden dolayı mutlaklık ifade eder. Kuran'ın dışında hiçbir haber, hiçbir kitap mutlaklık ifade etmez.³⁴

2- İçerik Yönünden

A. Tanrı

Allah ve zatı konusunda, zatının bir olduğu konusunda Mutezile ve Mâturidi mensupları arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur. Ancak Allah'ın sıfatları konusunda bu iki fırkanın farklı kanaatler taşıdığı görülmektedir. Mutezile'nin Allah konusundaki görüşleri ve prensipleri mezhep kurucusu kabul edilen Vasıl b. Ata'ya kadar uzanmaktadır.

Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatları Allah'ın zatındadır. O zatı ve sıfatıyla âlemin varlığından önce vardır, sonra ve de sonsuza dek var olacaktır. Sıfat, Allah'ın zatına ek olduğu düşünüldüğünde iki kadim varlık düşüncesi ortaya çıkar ki, bu kadimlerden birisi Allah, diğeri sıfattır. Bu da Allah'ın ve sıfatının iki yaratıcı olduğu anlamına gelir. Fakat sıfat zatta olduğunda Allah tektir ve bütün kemal sıfatlara sahip tek kadim olur.³⁵ İşte bu anlayış Mutezile'nin Allah'ın bir olduğu anlayışının özünü teşkil etmektedir. Bu da Allah'ın tekliğine zarar getirmemek kaygısıyla her şeyden soyutlandığının ve tecrit edildiğinin işaretidir. Allah'ın tekliğine atfedilen bu görüş Vasıl b. Ata'ya

³³ Mâturidi, Te'vilatu'l-Kurân, thk. Bekir Topaloğlu, cilt-2, s.261-265.

³⁴ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, s. 11-16; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kurân, cilt- 8 , s. 53.

³⁵ Cuveyni, Akidetü'n-Nizamiyye, Kahire, s. 101; Özler, Mevlut, Ehli Sünnet ve Mutezile'de Tevhid, s. 139.

dayandırılmış ve onun da Aristo'nun Tanrı anlayışından etkilenmiş olduğu ileri sürülmüştür.³⁶

Mâturidilikte Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, kelam, kudret, irade, tekvin, rahmet, rızık gibi gerek zati, gerekse fiili birçok sıfatı vardır. Allah'ın zatını nitelediği her sıfat, ister zati ister subuti ve isterse fiili olsun aralarında hiçbir fark yoktur. O'nun fiili sıfatları ayrı-ayrı bağımsız sıfatlar olmayıp, O'nun ne aynı ne de gayridir. Tıpkı bir şeyin rengi o şeyin kendisi ve başkası olmadığı gibi sıfatlar da Allah'ın ne zati ne de zatından başka bir şeydir. Subuti, zati v.s. sıfatlarından hiçbirisi hadis değildir. Allah'tan başka varlıklar, sıfatları ile beraber sonradan olmadırlar.³⁷

Allah anlayışı ve bilgisi konusunda Mutezile fırkasının Basra ve Bağdat ekolü arasında farklar mevcuttur. Örneğin Basra ekolüne göre imkan olarak Allah kötülük işleyebilir, fakat ahlaki açıdan kötülük işleyemez, eğer kötülük işleseydi bu O'nda bir eksiklik olurdu. Yapabileceği şeylerin sınırı vardır, lütfü sonsuz değildir. Bağdat ekolüne göre Allah'ın kudreti sonsuzdur, Allah'ın insanlara en yararlı olanı yaratması gerekir. Allah insanlar için yeterince lütuf vardır.³⁸

Mâturidilik'te ilk önce Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Eğer Allah, hiçbir resul göndermeseydi, yine de insanların, akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nu layık olduğu sıfatlarla tanımlamayı ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Çünkü bunların bilmenin yolu akıldır.

³⁶ O'leary, Arabic Thought and It's Place in History, London, 1922, s. 124.

³⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.70-71; Işık, Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s.81.

³⁸ Tritton, A.S., İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s. 87, 98.

Dolayısıyla vahiy ulaşmayan kimse bu konuda sorumlu olup mazur görülemez. Resul ise ibadetlerin miktarı ve şekli ile şeriat konusunda gereklidir.

Mâturidi'nin Allah'ı tanımadaki isbatı vacip yöntemi hudus delilinden ibaret değildir. O Kitabu't-Tevhid isimli eserinde çeşitli münasebetlerle gaye ve nizam delili çerçevesine giren istidlaller de yapmaktadır.³⁹ Mâturidi, Allah'ın varlığının ispatını, ağırlıklı olarak evrenin gözlemlenmesine dayandırdığı gibi, O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini da aynı yönetime dayandırarak kanıtlamaya çalışır. O, evreni müşahede etme yoluyla evrendeki mükemmel kuruluş ve işleyişi delil göstermekte, neticede bu evrenin yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğuna delil olduğunu göstererek nazari ve akli yaklaşım izlemektedir.

Mâturidilik'te mutlak yol Allah'ın gösterdiği yol, mutlak din Allah'ın gönderdiği din, mutlak kitap da Allah'ın kitabıdır. Bu mutlak din tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah'a ait olması, ahlaki ilkeler içerir. Bunlar akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle 'akliyat' da demektir. Çünkü bunlara taklit, eğitim ve öğretim, müşahade veya zorunlu bilgi yoluyla inanılmaz. Bunları bilmek ve bunlara inanmak, kişinin kendi akıl yürütmesi sonucu elde ettiği kesbi ve kesin bilgiyle olur, dolayısıyla imanın güzelliği de aklidir. Bu sebeple Mâturidi akliyatı şöyle tanımlamaktadır: “*Akliyat, araştırma ve inceleme sonucu ulaşılan tevhid bilgisine, peygamber bilgisine ve diğer bilgilere denir*”.⁴⁰

Mâturidiler Allah'ın varlığını, kainatın ve tüm varlıkların hâdis, başka bir deyimle yokluktan sonra var oldukları gerçeğinden hareket etmek suretiyle ispat etmeye çalışmaktadırlar. Bunun için o, her şeyden önce kainatı meydana

³⁹ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, s. 34-40.

⁴⁰ Mâturidi, Te'vilatu'l-Kurân, cilt- 2, s. 273-274.

getiren cisimlerin hadis olduklarını akli ve nakli delillere dayanmak suretiyle ispatlamakta ve özellikle bunların kadim, öncesi bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmış olmalarının zorunluluğu üzerinde büyük bir titizlikle durmaktadır. Mâturidi'nin bu konuda takip etmiş olduğu metot, kendisinden yaklaşık olarak bir asır önce vefat etmiş olan ve Halife Me'mun⁴¹ zamanında Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserleri ilk defa ciddi bir şekilde inceleyen ve daha sonra da onların görüşlerini Mutezile'nin görüşleriyle bağdaştırmaya çalışmış olan İbrahim en-Nazzam'ın⁴² izlemiş olduğu metodun aynısıdır.⁴³

Mâturidi'nin daha çok duyu organlarına ve akla dayanan bu tür delillerini, Nazzam'da bulmak mümkündür. Zira Nazzam aynı delilleri daha sonra Mâturidi'de olduğu gibi, cisimlerin hadis olduğunu ispatlamada kullanmakta ve aynen şöyle demektedir: “Sıcak soğğun tam zıddıdır ve iki zıddın aynı anda ve bir yerde kendiliklerinden birleşmeleri mümkün değildir. Bununla beraber iyi biliyorum ki, varlıklarında bunların her ikisi de birleşmiş olarak bir arada bulunmaktadır. O halde bunları, birbirlerine zıd olmalarına rağmen, bir araya getiren ve buna zorlayan bir dış müessirin, bir zorlayanın bulunması zorunludur. Onların bu zorlamaya boyun eğmesi ise bir zayıflığın, bir kudretsizliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Bu ise onların hadis olduğuna ve dolayısıyla kendilerini ihdas eden, yoktan var eden ve kendilerine asla benzemeyen bir muhdisin, bir yaratıcının varlığını gerektirir ki, şüphesiz bu da, âlemlerin Rabbi ve kadir-i mutlak olan Allah'tır. Bundan başka ateş, su,

⁴¹ Me'mun Abbasi devletinin halifesidir ve 218 / 833 senesinde vefat etmiştir.

⁴² Nazzam, Mutezile ekolünün önemli şahsiyetlerinden olup 231/845 senesinde vefat etmiştir.

⁴³ Mâturidilerde cisimlerin hadis olduğunu ispatlayan deliller haber, duyu ve akıl olmak üzere üçe ayrılır ki, ancak bunlar kanalıyla eşyanın hakikatini bilmemiz mümkün olur. (Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, Fethullah Huleyf'in önsözü, s. 30).

toprak, hava ve benzer maddelerin bir araya gelmesi de, bunların hâdis olduğuna en büyük delildir. Bu maddeleri bir araya getiren insan, bunların gerçek muhdisi, hakiki yaratıcısı değildir. Zira insan da tıpkı bu maddeler gibidir. O halde bu ve benzeri maddeleri ve kendilerine benzeyen insanı ihdas eden, yoktan var eden bir yaratıcı vardır ki, bu da eşi ve benzeri bulunmayan ve kendisini ‘göklerin ve yerin yaratana, size içinizden eşler, çift-çift hayvanlar var etmiştir. Bu suretle, çoğalmanızı sağlamıştır. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, Görendir’⁴⁴ demek suretiyle niteleyen Allah’tır’⁴⁵.

Nazzam bu delilleri zaman zaman, “âlemin aslı nur ve zulmettir; birbirlerinden ayrı, yek diğerlerine zıd olmalarına rağmen hiçbir dış etken bulunmaksızın kendiliklerinden birleşmişler ve bu âlemi meydana getirmişlerdir” diyen Maniheistlere karşı da bir reddiye olarak kullanmış ve onların bu iddialarını reddetmiş ve özet olarak bir dış müessir, bir kuvvet, her şeye kadir bir kudret bulunmaksızın, iki zıddın kendiliğinden birleşmesinin veya ayrılmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁴⁶

Mutezilenin çoğunluğunun da kabul ettiği ve daha sonraları Mâturidi’nin Kitabu’t-Tevhid’inde benzerine sık-sık rastladığımız Nazzam’ın bu ve benzeri görüşleri, Zanadika, Mecusiler, Cebriye, Seneviye, Naturalist ve Materyalist vb. ideoloji ve akımlar⁴⁷ arasında cereyan eden münakaşaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Şüphesiz bu gibi tartışmalar kelam ilminin gelişmesine, alanının genişlemesine büyük ölçüde etkili olmuştur. Ehli-Sünnet düşüncesinin gelişmesine de önemli katkılarda bulunmuştur.

⁴⁴ Şura, 42 / 11.

⁴⁵ Hayyat, Kitabu’l-İntisar, dr.Nyberg neşri, Kahire, 1925, s. 46-47.

⁴⁶ Hayyat, Kitabu’l-İntisar, s. 32, 48.

⁴⁷ Işık, Kemal, Mutezile’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, Ankara, 1967, s. 43.

Mâturidi'nin Allah'ın varlığını ispatlamada dayandığı diğer bir delil de, Eşari'de olduğu gibi, değişim delilidir.⁴⁸ Ona göre kainatta bulunan bütün varlıklar, büyük veya küçük bütün cisimler değişmekte, kendilerine arız olan birtakım hal ve durumlara göre, bir halden diğer bir hale geçmektedir. Örneğin canlı varlıklar zamanla ölmekte, yerlerini başkaları almaktadır. Küçükler büyümekte, büyüklerin dünyaları değişmektedir. Dağınık fertler topluluk haline gelmekte, topluluklar dağılmakta, iyiler kötü, kötüler ise iyi olmaktadır. Kısacası âlem ve onu meydana getiren unsurlar, daimi bir değişme halindedir. Bunun ise harici bir müdahale olmaksızın kendiliğinden olması mümkün değildir. Buna göre herhangi bir şey kendiliğinden olmayıp, mutlaka biri tarafından o hale getirildiğine göre, bütün varlıklar âlemini içine alan kainatın da, kendiliğinden olmayıp, eşsiz bir gücün, mutlak bir kudretin varlığıyla yoktan var edilmiş ve bu düzene sokulmuş olması gerekmektedir ki, bu da ezeli ve ebedi olan Allah'tır.⁴⁹

B. İnsan

İnsan, Allah tarafından yaratılmıştır. Kuran'da da insanın niçin ve nasıl yaratıldığı, diğer varlıklara karşı durumu, konumu ve bu varlıklarla olan ilişkileri belirtilmiştir.⁵⁰

İnsan, bilgi edinen, bilgi üreten ve bilgiyle hareket eden bir varlıktır. İnsan bildiklerini uygulama alanına geçirecek güce de sahiptir. Bu gücünü istediği yönde ve şekilde kullanabilme yeteneğine sahip olması, ona irade sıfatının verildiğini de göstermektedir. İşte insanın sorumlu bir varlık olması,

⁴⁸ Mâturidi bunu “tegayyur” kavramı ile ifade etmektedir.

⁴⁹ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 18, 19.

⁵⁰ Bakara, 2 / 30.

özgürce kullandığı bu irade sıfatından kaynaklanmaktadır.⁵¹ İnsanın yaratılışıta sahip olduğu bu nitelikler, insanı diğer varlıklardan ayırmakta ve ayrıcalıklı kılmaktadır.

Mutezile ve Mâturidi bilginleri arasında, insanın yaratılış amacı konusunda herhangi bir uzlaşmazlık yoktur. Ancak insanların fiilleri, yaşamı, sorumlulukları, iman durumu, yapacağı işlere karşılık alacağı sonuç gibi konularda taraflar, farklı yorumlara gitmişlerdir. Örneğin, Mu'tezile insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve kendi işinin failidir, demektedir. Mâturidi ise, kendi dönemine kadar bu konuda ortaya atılan kaderi inkar etme ve cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerine alternatif görüş bildirerek, insanın eylemlerinin hem insana hem de Allah'a ait olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile etki eden güç, Allah'a aittir. Bu anlamda bir fiilin gerçekleşmesi kesb yönünden insana, yaratma yönünde de Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık, ayrı-ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır.⁵² Genelde Mâturidiler bu fikirde birleşmişlerdir.

Mutezile bilginleri, her konuya akli referans alarak ve adalet, tevhid ilkeleri temelinde yaklaştıkları için, insanın yaşamı ve fiilleri konusunda da yeterince özgürlük ve sorumluluk ilkelerini ön plana çıkartmışlardır.

Mutezilenin Basra ekolüne göre insan cesettir, onun bütün parçaları, saç ve tırnakları hariç, faildir. İnsanın idraki duyularda değil, kalpte bulunur.

⁵¹ Atay, Hüseyin, "Allah'ın Halifesi İnsan", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1972, 18 (1), s. 75.

⁵² Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 365.

Bağdat ekolüne göre insan ceset ve ruhtur, her ikisi birlikte faildir. İnsan, zaruri olarak iradeyi bir fiil takip etmeksizin, irade edebilir.⁵³

Mâturidiler, insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu, akılla, duyularla ve Kuran ayetleriyle açık ve seçik olarak bilindiği kanaatini taşımaktadırlar. Allah, insanlara bazı görev ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında ceza ve ödül koymuştur. İş yapma ve eylemde bulunabilmek için, eylem öncesinde ve eylem sırasında kulun kendisine güç ve kudret verilmiştir. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz-i iradesinin sonucudur. Bu insanın fiillerinin ve sorumlu olmasının temelidir. İnsan bunlarla fiile yönelir ve onu özgür iradesiyle seçer ve yapar. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise, Allah'ın kudretiyle olur. Dolayısıyla insan fiillerinde, insanın kesbi ve Allah'ın kudreti olmak üzere iki yön söz konusudur.⁵⁴

B. KÂ'BÎ ve MÂTURİDÎ

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Kâ'bi el- Belhî⁵⁵ el-Horasanî, Mutezile âlimlerindendir.⁵⁶ O, Bağdat Mutezilesi'nden olmakla birlikte fıkhıta Hanefî'dir.⁵⁷ Ka'bî, Bağdat Mutezilesi temsilcilerinden olan Ebu'l-Hasan el-Hayyât'ın öğrencisi olup, Bağdat Mutezilesi fırkalarından biri olan "Ka'biyye" fırkasının reisi olarak da kabul edilir.⁵⁸

⁵³ Tritton, İslam Kelamı, s. 89, 100.

⁵⁴ Mâturidi, Kitâbut-Tevhid, s. 387; Yazıcıoğlu, M. Said, Mâturidi ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ankara, 1988, s. 28-34.

⁵⁵ Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 12,133; Ravî, Sevretü'l-Akl, s. 187.

⁵⁶ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, Lisânü'l-Mizân, Beyrut, 1986, cilt 3, s. 255.

⁵⁷ Eşarî, Ebu'l-Hasen, İlk Dönem İslam Mezhepleri, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005, s. 200.

⁵⁸ Kehhale, Ömer Rıza, Mûcemu'l-Müellifin, Beyrut, 1993, cilt 6, s. 31; Zühdi, el-Mutezile, s.153; Onun adı kaynaklarda Ka'bî olarak geçmektedir. Ka'bî'nin nisbesi dört yere dayandırılmaktadır. Birincisi Ka'b b. Rebîa, İkincisi Ka'b b. Avf, üçüncüsü de

Kâ'bi Mutezile'nin özellikle Mihne hadisesinden sonra büyük sıkıntılar yaşadığı, devlet erkânının eskisi kadar etkili olmadığı bir dönemde Bağdat'ta bulunmuştur. Bu dönemde Mutezile çok büyük sarsıntılar geçirmeye başlamıştır.

Mihne olayından sonra Mutezile'yi savunmak için büyük gayret sarfeden Kâ'bi'nin hocası Hayyât ve Cübbâî, karşı görüşler için reddiyeler yazmaktaydılar. Kâ'bi de hocasının yolundan giderek muhaliflerine karşı birçok reddiye telif etmiştir. Sıfatların nefyi, Halku'l-

Ka'b b. Ömer, dördüncüsü de Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Mûsa b. Ka'b'dır. Kâtip Çelebî'nin eseri olan Keşfü'z-Zünûn'da el-Hanefî tabiri de geçmektedir. (Çelebî, Mustafa b. Abdullah, Keşfü'z-Zünûn an Esâm'il-Kütüb ve'l-Fünun, Beyrut, 1835, cilt II, s. 243). Kâ'bi, Horasan bölgesinde yer alan Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Bölgenin önemli şehirlerinden biri olan Belh'te doğduğu ve burada vefat ettiği için bu şehre nisbetle Belhî diye de anılmaktadır. (İbn Nedim, el-Fihrist, Beyrut, 1996, s. 219). Benî Ka'b kabilesine nisbetle Kâ'bi diye anıldığı da rivayet edilmekte ve Kureşî'nin belirttiğine göre zamanındaki Hanefî fakihlerden birisi olarak kabul edilmektedir. (Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, cilt 2, s.296-297).

Kâ'bi, Belh'de doğmasına rağmen Bağdat'a gitmiş ve orada uzun süre orada kalmıştır. Bununla birlikte o, Horasan bölgesinde yetişmiş Mutezilî âlimlerindendir. (Adil Bebek, "Kâ'bi" maddesi, Diyanet Ansiklopedisi, cilt- 24, s.27). Kâ'bi Bağdat'ta kaldığı süre içinde Ebu'l Hüseyin el-Hayyât'tan kelâm ve Müberred'den nahiv dersleri almıştır. Ka'bî, itikattaki görüşlerinin çoğunu Hayyât'tan almıştır. Genel olarak Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini paylaşan Kâ'bi bazı konularda da ferdî görüşlerini ortaya koymuştur. (Ravi, Sevretü'l-Akl, s.187).

Hicri 273 ile 319 yılları arasında yaşamış olan Kâ'bi, Abbâsi devletinin siyasi buhranlarının doruk noktaya ulaştığı bir dönemde Bağdat'ta bulunmuştur. Kâ'bi'nin Horasan'da da bulunduğunu göz önünde bulunduracak olursak onun yaşadığı dönemde bölgeye hâkim olan güç Samânoğulları hanedanlığıydı. Belh kenti, Hişam b. Abdulmelik zamanında Samâniler'in başkenti idi. (Şevki, Dayf, Tarih'ul-Edebi'l-Arabi, Kahire, trz., cilt-4, s. 482). İsmail b. Ahmed tarafından kurulan bu devlet Buhâra'yı başkent yaptıktan sonra Maverâünnehir, Horasan, Fâris, Taberistan, Kirman, Cürcan ve Irak'a kadar olan bölgede hüküm sürdü. Bu dönemde Belh, Buhara ve Semerkand ilim merkezi haline gelmişti.

Kur'ân, Rü'yetullah ve Kader gibi konularda hocası Hayyât'la benzer fikirleri paylaşan Kâ'bi, eski dönem ve yeni dönem âlimlerinin çoğu tarafından Mutezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte Mutezile mezhebi, Basra'da Ebu'l-Huzeyl ile ve Bağdat'ta ise Bişr b. Mu'temir ile teşekkül sürecini tamamlamış oldu. Bu süreçte Kâ'bi'nin katkılarıyla Mutezile Horasan bölgesinde de yayılma fırsatı bulmuştur.⁶⁰

Kâ'bi, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra da Hayyât'la ilişkisini devam ettirmiş ve onunla mektuplaşarak görüş alışverişinde bulunmuştur. Horasan'a döndükten sonra bile hocası Hayyât'tan etkilenmeye devam eden Kâ'bi, eserlerinde de hocasından bahsetmiştir. Kâ'bi, Bağdat dışında çeşitli yerler gezmiş, ülkeler dolaşmış ve buralarda Mutezili düşüncüyü yaymaya çalışmıştır.⁶¹

Kâ'bi, gençliğinde Zeydiyye'nin Taberistan temsilcisi Muhammed b. Zeyd ile arkadaşlık etmiş ve onun yanında bulunmuştur. Daha sonra Muktedir Billah'ın hilafeti ve Hamid b. el-Abbâs'ın vezirliği döneminde,⁶² Nasır b. Ahmet'in komutanlarından biri olan Ahmet b. Sehl'in yardımcılığını ve katipliğini yapmıştır. Daha sonra Ahmet b. Sehl'in Nasır b. Ahmet'e isyan etmesi sürecinde tutuklanıp hapsedilmişse de Bağdat veziri Ali b. İsa b. el-Cerrah tarafından serbest bırakılmıştır. Çeşitli şehirleri

⁵⁹ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 274.

⁶⁰ Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Ankara, 2001, s. 141.

⁶¹ İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebu Yakub İshak, el-Fihrist, thk. Yusuf Ali Tavi, Beyrut 1996, s.469.

⁶² Ka'bi, Muktedir Billah'ın hilafeti döneminde yaşamıştır. Bu dönem iç karışıkların hâkim olduğu bir dönemdir.(Aydın, Osman, Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Ankara 2003, s.192).

dolaştıktan sonra Neseî’te müderrislikle görevlendirilmiştir.⁶³

Döneminde zamanın âlimi olarak bilinen Kâ’bi, Horasan bölgesinde yetişmesine rağmen Irak bölgesinde de tanınıyordu. Kaynakların çoğunda Kâ’bi, Bağdat Mutezilesi’nin son temsilcisi olarak kabul edilir.⁶⁴ Kâ’bi Bağdat’a gitmiş olmasına rağmen Horasan’da daha çok tanınmıştır. Kâ’bi’nin etki alanı daha çok Horasan bölgesi olmuştur. Ayrıca o, Belh’li olmasına karşın Neseî’te kendi talebelerini yetiştirmiştir.

Kâ’bi kendi zamanındaki âlimler tarafından da çok iyi tanınmış ve bazı âlimler tarafından saygı görmekle beraber bazı âlimler tarafından da zındıklıkla itham edilmiştir. Cübbâî O’nu hocası Hayyât’tan daha üstün olarak görüyordu. Açık sözlü ve fikirlerini açıkça söylemekten çekinmeyen Kâ’bî, bunun karşılığında zındıklıkla suçlanmış, hakarete uğramıştır.⁶⁵

Kâ’bi, Kelâm, Arap Dili, Hadis, Fıkıh, Tefsir gibi İslâmî ilimlerle Yunan Felsefesi konusunda eserler telif etmiştir. O çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir ve öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebu’l-Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şehhab, Ebü’l Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Abdurrahman Gubbe, Hâdî-İlêlhak Yahya b. Hüseyin, Ebü’l Hasan el-Ahdeb ve Ebû Ahmed el-Abdeki.⁶⁶

Mutezile âlimleriyle de bazı konularda görüş ayrılığı içinde olan Kâ’bi, özellikle Ebû Ali Cübbâî’ye yönelik tenkitlerde bulunmuş, irade sıfatı

⁶³ İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

⁶⁴ Fuad, Seyyid, Fadlu’l-İ’tizal va Tabakatu Mutezile, Tunus, 1974, s. 46.

⁶⁵ İbn Nedim, el-Fihrist, s. 43.

⁶⁶ Ravî, Sevretü’l-Akl, s.188.

ve aslah konularında müstakil reddiyeler yazmıştır.⁶⁷ Çeşitli merkezlerde dolaşarak Bağdat'a gelen Kâ'bi, burada uzun süre ikamet etmiş fikirleri, münazaraları ve eserleriyle burada kazandığı şöhret, adının diğer bölgelerde de duyulmasını sağlamıştır. Daha sonra da Belh'e dönmüş ve burada 319/931 yılında vefat etmiştir.⁶⁸

Kâ'bi'nin hayatı süresince telif ettiği eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu sayı 46 olarak zikredilmektedir.⁶⁹

Kâ'bi'nin *Fadlu'l-İ'tizal* adlı eserinin giriş kısmında muhakkik Fuad Seyyid, onun eserlerinin 46 civarında olduğunu belirtir. Fuad Seyyîd'in belirttiğine göre *Fadlu'l-İ'tizal*, *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Makâlât* dışında hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır.⁷⁰

Kâ'bi'ye ait eserlerin birçoğunun ismini İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Talebesi olan Ebû Reşîd en-Nisabûrî'nin *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l Basriyyin ve Bağdadiyyin* adlı eserinden de onun *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Makalât* adlı eserinin olduğunu öğreniyoruz.⁷¹ O'nun en çok

⁶⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

⁶⁸ Çelebî, Kâtib, *Keşf-el-Zunun*, İstanbul 1941, cilt 1, s. 441; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, cilt 6, s. 31; Ka'bi'nin ölüm tarihi hususunda ihtilaf vardır. Belh'te vefat ettiği hususunda ihtilaf olmayan Kâ'bi'nin vefat tarihi tartışmalıdır. Kimilerine göre Kâ'bi, 309 yılında vefat etmiştir. İbn Nedim'e göre Kâ'bi'nin vefat tarihi 309'dur. (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219). Bağdat'lı İsmail Paşa'ya göre onun ölüm tarihi 317'dir. İzahî'l-Meknûn adlı eserde Kâ'bi'nin vefat tarihi 488 olarak geçmektedir. (İsmail Paşa Bağdat'lı, *Hedyyetü'l-Arifin*, cilt - 1, s. 444).

⁶⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 219.

⁷⁰ Seyyid, *Fadlu'l- İ'tizal*, s. 46.

⁷¹ Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşîd, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin*, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979, s. 56.

bilinen eseri *Makâlât*'tır.⁷² Bu eser onun kelâmi görüşlerinin yer aldığı kitaplardan birisidir.

Onun günümüze ulaşmış olan eserlerinden biri de Hadisle ilgili kitabı olan *Kabûlu'l-Ahbâr* ve *Ma'rifetu'r-Rical* adlı eseridir. Kâ'bi'nin eserlerinin gerek içeriği gerekse isimleri hakkındaki bilgileri ancak farklı kaynaklardan almamız mümkün olmaktadır.

Kâ'bi'nin günümüze ulaşmış önemli eserlerinden birisi de *Fadlu'l-İ'tizal* ve *Tabakâtul-Mutezile*'dir. 1952 senesinde Yemen'deki bir kütüphanede Fuad Seyyid bu eseri bulmuş, tahkik etmiş ve yayınlamıştır. Mutezile âlimlerini tanıma konusunda çok önemli bir kaynak olup, 451 sayfadan oluşmaktadır. Muhakkik eserin mukaddimesinde Mutezile'ye ait birçok eserin Yemen'deki kütüphanelerde bulunduğunu ayrıca Mutezile isminin nereden geldiğini izah etmektedir.

Kâ'binin sayı olarak 46 eserinin var olduğu kesinlik ifade etmemekle beraber Kâ'bi'nin eserlerinin çeşitliliği hususunda bize fikir vermesi açısından Kâ'bi'nin telif ettiği eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Kitabu'l-Makâlât⁷³
2. Kitabu'l-Hucce fi Ahbari'l-Ahad
3. Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevabât⁷⁴
4. Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân⁷⁵

⁷² İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

⁷³ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt 6, s.50; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt 1, s. 444; Henüz yazma halinde olan bu eserde, mezhepler tarihi ve kelâm konularıyla birlikte, hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri içeren başlıklar da bulunmaktadır. Bu yazmanın 11 varaklık Zikru'l-Mutezile bölümü Seyyid Fuad tarafından, Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakat'ul-Mutezile içinde yayınlanmıştır.(Hansu, Hüseyin, Mutezile ve Hadis, Ankara, 2004, s. 27).

⁷⁴ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-4, s.292; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt -1, s. 444.

5. Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl⁷⁶
6. Kitâbu'l-Cedel ve Adâbu Ehlihi ve Tashîhi İlelihi⁷⁷
7. Nakdu's-Sircani
8. Kitâbu'l-Musned⁷⁸
9. Tabakâtu'l-Mutezile⁷⁹
10. Kitâbu Te'yîd-i Makâlat-i Ebi'l-Hüzeyl fi'l-Hurri⁸⁰
11. Kitâbu Evâilü'l Edille fi Usûlü'd-Dîn⁸¹
12. Tuhfetu'l-Vüzerâ⁸²
13. Mehâsin-i Âl-i Tâhir⁸³
14. Mefâhir-i Horasan⁸⁴
15. Et-Ta'n 'ale'l-Muhaddisîn

⁷⁵ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt - 2, s. 353.

⁷⁶ Kâ'bi'nin hadisçilik yönünü ortaya koyan çok önemli eserlerden biri olan Kabûlü'l-Ahbâr'ın 572/1176 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Dâru'l- Kütübu'l-Mısırye'deki nüshası bilinen tek nüshadır. Ka'bi'nin bu eseri altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mutezile'nin hadise bakışı ile ilgili genel bilgiler veren Kâ'bi, birinci bölümde hadiste metin tenkidıyla ilgili bilgiler vermektedir. Hadislerin içerik tenkidi metodu hususunda geniş bilgiler veren eser nassa aykırı olarak kabul edilen rivayetlere örnekler vermiştir. Hadis ravilerinin tanıtımına geniş bir yer ayrılmış olan eserde raviler alfabetik sıraya göre incelenmiştir. Raviler hakkındaki bilgiler, hadisçiler tarafından yazılmış cerh ve ta'dil eserlerinden derlenmiştir. Ka'bi bu kaynaklardan sadece olumsuz değerlendirmeleri toplamış görünmektedir. (Hansu, Mutezile ve Hadis, s. 206).

⁷⁷ Çelebi, Keşfü'Zünûn, cilt 1, s. 218; Kitabın adı Keşfü'z-Zünûn'da ve Hediyyetü'l-Ârifîn'de Edebü'l-Cedel'dir. Eserin isminin hangisi olduğu veya her ikisinin ayrı kitaplar mı olduğu net değildir. (İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetü'l-Ârifîn, cilt -1, s. 444).

⁷⁸ Seyyid, Fadlu'l-İtîzal, s. 44.

⁷⁹ Seyyid, Fadlu'l-İ'tîzal, s. 47.

⁸⁰ Davudi, Tabakatu'l-Mufessirin, cilt - 1, s. 223.

⁸¹ İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifîn, cilt -1, s. 444; İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

⁸² Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt -2, s. 243; İsmail Paşa, Bağdatlı, Hediyyetul Arifîn, cilt -1,s. 444.

⁸³ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 1608; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetu'l Arifîn, cilt-1, s. 444.

⁸⁴ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt - 6, s. 7.

16. Kitâbu'l-Ğurer ve'n-Nevâdir⁸⁵
17. Keyfiyeti'l-İstidlâl bi's-Şâhid 'ale'l-Ğâib
18. Kitâbu's-Sünne ve'l-Cemaa⁸⁶
19. Kitâbu Mecâlisü'l-Kebîr
20. Kitâbu-Mecâlisü-Sağîr
21. Kitâbu'n-Nakz
22. Kitâbu'l-Halîl 'ala Burğûs
23. Kitâbu-Kitâbu's-Sâni 'ala Ebî 'Ali fi'l-Cenne
24. Kitâbu'l-Mesailü'l-Hacendî fî ma Hâlefe Fîh-i Ebâ 'Ali Kitâbu'l
Mudahât 'ala Burğûs
25. Kitâbu Fusûlü'l-Hitâb fi-Nakzi 'ala Racûli Tenbe'u bi-Hurasân
26. Kitâbu'n-Nihâye fi'l Aslah 'ala Ebî Alî Nakduhu Aleyhi es-Simerî
27. Kitâbu'l-Kelâm fi'l-Ümme 'ala İbn Kubb
28. Kitâbu'nakz ala'Razi fi İlmi'l İlâhi
29. Kitâbu'l Esmâ ve'l-Ahkâm
30. Kitâbu'l İstidlal bi's-Şâhid ale'l-Ğâib
31. Kitâbu'l-İmâme
32. Kitâbu'l-Müsterşid fi'l-İmâme⁸⁷
33. Kitâbu'n-Nakz ala'Râzi fi'l-Felsefeti'l İlâhiyye
34. el-İntikâd fi'l-Ulûmi'l-İlâhiyye ala Muhammed b. Zekeriyya
35. et-Tehzib fi'l-Cedel
36. Kitâb fi Tevellüd ve Ef'alü't-Tiba'
37. el-Cevabat li Ebi'l-Kasım el-Belhî⁸⁸

⁸⁵ Ka'bî, Fadlu'l-İ'tizal, s. 47.

⁸⁶ Davudi, Tabakatu'l-Mufessirin, cilt – 1, s. 223.

⁸⁷ İsmail Paşa Bağdathî, Hediyyetul Arifîn, cilt -1, s. 444.

38. Fetavâ ebu'l-Kasım el-Belhî⁸⁹
39. Fusul'l-Hitab fi'n-Nakz ala Men Tenbe'u bi Horasan⁹⁰
40. Tecrîdü'l-Cedel⁹¹
41. Kitab el-Aruz⁹²
42. Tarihu Belh
43. Tarihu Nisabur
44. Mehasin-i Horasan
45. Müteşabihu'l-Kuran⁹³
46. el-İntikad fi'l-Umumi'l-İlahiyye âla Muhammed b. Zekerîya.⁹⁴

Kâ'bi, bir kelâmcı, hadisçi, tefsirci ve bir de fakih olarak çeşitli eserler telif etmiş ve birçok konuda fikirler ileri sürmüştür. Kâ'bi'nin telif ettiği eserlerin önemli bir kısmı günümüze ulaşamamıştır. Kâ'bi, kelâm ve fıkhıdaki geniş bilgisinin yanı sıra, hadisçiliğiyle de bilinmektedir. Kâ'bi'nin hadislerle ilgili telif ettiği Kabûl'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl adlı eserinde, hadisçilerle ilgili eleştiriler yer almış, birçok hadisçiden bahsedilmiştir. Ancak bu eserde hadisçilerin daha çok olumsuz yönleri ele alınmıştır. Kâ'bi'nin, hadisçilere yönelik bütün eleştirilerine rağmen, onu hadis ve hadisçi karşıtı saymak mümkün değildir. Örneğin eserinin girişinde hadisin gerekliliği ve delil oluşu hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bu anlamda o hem hadis rivayet etmiş bir

⁸⁸ İbn Nedîm, el-Fihrist, s. 219.

⁸⁹ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt -4, s. 352.

⁹⁰ Seyyid, Fadlu'l-İ'tizal, s. 48.

⁹¹ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt -2, s.192.

⁹² İbn Hacer, 'Lisan'ında eserin ismini vermemekle birlikte Ka'bi'nin el-Halil el-Ferahidi'ye tenkit amacıyla, aruz ilmine dair yazdığı bir kitabından bahsetmektedir. İbn Hacer'in bahsettiği bu eser, Ka'bi'nin "el-Aruz" adlı eseri olma ihtimali yüksektir. (bkz. İbn Hacer, Lisanu'l-Mizan, Beyrut, 1986, cilt – 3, s. 255).

⁹³ Seyyit, Babu Zikri'l-Mutezile, önsöz, s. 50-54.

⁹⁴ Seyyit, Babu Zikri'l-Mutezile, önsöz, s. 47, 49; Ravi, Sevretu'l-Akl, s. 190.

râvî, hem de hadisin her alanında eser telif etmiş bir âlimdir.⁹⁵

Kâ'bi'nin en önemli özelliklerinden biri de fıkıh konusunda da söz sahibi olabilecek kadar bilgiye sahip olmasıdır. Kâ'bi'nin fıkha dair yazmış olduğu *Fetavâ ebu'l-Kasım el-Belhî*⁹⁶ adlı eseri, onun Cürcan'da vermiş olduğu fetvalarını içermektedir.

Mutezile'nin özellikle Irak bölgesinde etkisini yitirme sürecinin son dönemlerinde Bağdat'ta bulunmuş olan Kâ'bi, Sâmanoğulları'nın Horasan'daki hâkimiyeti döneminde de Horasan'da bulunmuştur. Bölgenin Belh ve Nesef gibi ilim ve medeniyet merkezlerinde bulunmuştur. Onun fikirlerinin genel karakteristiği Mutezile'nin Bağdat ekolünü yansıtmaktadır. Ayrıca onun özgün ve kendine has sayılabilecek görüşleri de vardır.

Kâ'bi döneminde Mutezile'nin beş esası tamamen şekillenmiş ve mezhebin görüşlerinin temel unsurları haline gelmişti. Kâ'bi döneminin tartışma şeklinin biraz daha savunmaya ve karşı tarafın fikirlerini çürütmeye dayalı cedel özelliği taşıdığını görmekteyiz.

Horasan bölgesinde hicri dördüncü asrın başlarında varlığını gösteren Mutezile, Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bi tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde fikirleriyle çevresini önemli ölçüde etkilemiş olan Kâ'bi, fikirlerini bu bölgede yaymaya çalışmıştır.

Aynı bölgede yine hicri dördüncü yüzyılda ortaya çıkan Mâturidi kelam ekolünün kurucusu ise İmam Mâturidi'dir.⁹⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidi,⁹⁸ Mâveraünnehir'in⁹⁹ önemli ilim

⁹⁵ Hansu, Mutezile ve Hadis, s. 209.

⁹⁶ Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt 4, s. 352.

⁹⁷ Bu âlim kendi adını taşıyan Mâturidi mezhebinin kurucusu olup, 333/944 yılında ölmüştür.

⁹⁸ Sem'âni, Kitabu'l-Ensab, Leydin Matbaası, Londra, 1912, s. 498.

⁹⁹ Mâverâünnehir: tarihte Soğd, Harezmi, Fergana, Uşrusana, Çoğoniyan gibi bölgelerden ibaret olup zamanın Batı ile Doğu devletlerini birbirine bağlayan “Büyük İpek Yolu”nun tam merkezinde olmakla birlikte medeni, kültürel açıdan da bir hayli gelişmiş durumda idi. Zerdüştilik dini her yönüyle halkın hayatını, medeniyet ve ahlakını etkilemiş ve VIII. yüzyılda İslam dini gelinceye kadar da etkisini devam ettirmiştir. (Emin, Ahmed, Zuhrül-İslam, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, Cilt-1, Kahire, 1966, s.259).

Mâverâünnehir, tarihin ilk çağlarından beri genellikle İranlı ve Türklerce iskan edilmiştir. Aynı şekilde bölge tarih boyunca bir “Türk İli” olarak bilinmiştir. Bölge ilk çağlardan beri Türk ve İranlı hükümdarlar tarafından yönetilmiştir. (Махмуд Кашгарий, Дивани Лугатит-Турк, перевод К. Бекетаев-Е. Ибатов, Алма-Ата, 1993, s. 9). Bölge Kuteybe b. Muslim başkanlığında istila edilip (705 senesinde) VIII. yüzyılın sonuna doğru Arap halifeliğine bağlanmıştır. Araplar Amuderya (Ceyhun) ile Sırderya (Seyhun) arasındaki bu vadiye “Mâverâünnehir” adını vermişlerdir. Arapça bir tamlama olan Mâverâünnehir, nehrin ötesi, öbür tarafı anlamına gelip, bu deyim tüm batı dillerinde “Transoxiana” şeklinde ifade edilmektedir.

Mâverâünnehir deyiimi Arap ve İran yazarları tarafından kullanıldığı kadar, bizzat bu topraklar üzerinde yaşayan Türklerce de XX.yüzyıl başına kadar benimsenmiş bir isimdir. (Philip K. Hitti, History of The Arabs, 10 edition, Macmillan education, London, 1970, s. 209; Abdulmun'im Macid, et-Tarih-us-Siyasi li'd-devleti'l-Arabiyye, Mektebetü'l-Enclâ'l-Mısriyye, cilt-2., Kahire, 1982, s.208). Mâverâünnehir, Çin ve İç Asya'yı, Orta Doğu ve Hindistan'a bağlayan milletler arası ticaret yolu olmuştur. Bu nedenle Orta Asya, orta çağlardan başlayarak çok yakın bir zamana kadar hem Türk dünyasının hem de İslam dünyasının iktisadi, sosyal, siyasi ve dini yönlerden eski dünya kıtalarının en hareketli, en aktif ve canlı bölgelerinden biri olmuştur. (Zekeriya Kitapçı, Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri ile İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan, Diyanet Dergisi, Cilt XVII, sayı-5, Eylül-Ekim 1978, s.276). Mâverâünnehir bölgesinde, İran ve Horasan ile yürütülen ticaretin ve ekonominin gelişmesiyle birlikte İslam kültürü büyük gelişme göstermiştir.

Mâverâünnehir Samaniler devrinde (819-1005 seneleri arası) İslam dünyasının parlak bir medeniyet alanı haline gelmiştir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen Mâverâünnehir'in bütünleşmediği, tek bir ülke olamadığı ve sadece coğrafi bir deyim olarak kaldığı da bir gerçektir. XVII-XVIII. yüzyıllarda bölge Buhara Hanlığı, Hive Hanlığı ve Hokand Hanlığı gibi üç büyük hanlık tarafından paylaşılarak yönetilmiştir. Hanlıklar arasındaki iç savaş ve anlaşmazlıklar Mâverâünnehir'i ele geçirmek isteyen Çarlık Rusya'sı için bulunmaz fırsat olmuştur. XVIII. yüzyıldan itibaren Ruslar yavaş- yavaş bölgeye girmeye başlamıştır. Bilindiği gibi Mâverâünnehir bölgesindeki hanlıkların parçalanmasıyla XX. yüzyılın başlarından itibaren Rusların komünizm ideolojisi hızla yayılmıştır. Buna karşılık yerli aydınlar ceditçilik hareketleri ile halkı aydınlatmaya çalışsa da “halk haini” olarak iftiralara uğramışlar ve ağır cezalarla cezalandırılmışlardır. XX. yüzyılın ilk çeyreğine doğru artık Mâverâünnehir bölgesi Sosyalist Cumhuriyetlere ayrılmış ve tamamen Rusya idaresi altına girmiştir.

merkezlerinden biri olan Semerkant¹⁰⁰ şehrinin kuzey batısında bulunan Maturid mahallesinde dünyaya gelmiş ve doğduğu yere nispetle kendisine Mâturidi denmiştir.

İmam Mâturidi, Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbasi b. el-Hüseyn el-İyâdi, Ebu Bekir Ahmet el-Cüzcani, Nasr b. Yahya el-Belhi, Muhammed b. Mukatil er-Razi gibi o zamanın meşhur bilginlerinden tefsir, hadis, usul, kelam ve benzeri ilimleri tahsil etmiştir. O böylece hem akli hem nakli ilimleri kendisinde toplamıştır.¹⁰¹ Ayrıca Mâturidi'nin yaşadığı dönem de Mâveraünnehir Samaniler'in hükmettiği ve ilim yönünden altın çağını yaşadığı bilinmektedir.¹⁰²

Komünizm sistemi gereğince din adamları kovulmuş, öldürülmüş veya halk haini ilan edilmiştir. Türk-İslam mimarisi ile doğunun birer pırlantası haline gelen Buhara, Semerkant, Taşkent, Fergana, Hive, Nesef v.s. gibi şehirler virane edilmiş ve bu şehirlerde bulunan milyonlarca eserler toplanıp yakılmıştır. Özetle tarihinden, dilinden ve dininden habersiz bir millet güç kullanılarak ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. 70 senelik Komünist rejimden sonra 1990'lı yılların başlarında Orta Asya Cumhuriyetleri bağımsızlığına kavuşmuşlardır. Mâverâünnehir günümüzde Özbekistan'ı, Karakalpakistan'ın doğu bölgesini, Tacikistan'ı, Kırgızistan'ın güney yarısını, Kızılkum çölü ile Kazakistan'ın bir kısmını kapsamaktadır. Bu bölge 660 000 km²'lik bir alan olup, üzerinde büyük çoğunluğunu Türklerin teşkil ettiği 40 milyon kadar insan yaşamaktadır.

¹⁰⁰ Semerkant kenti günümüzde Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunmaktadır.

¹⁰¹ Gölcük, Şerafettin, Kelam Tarihi, Esra Yayınları, Konya, 1992, s. 76-77.

¹⁰² Mâturidi'nin hayatı Samanilerin hakimiyeti dönemine rastlar ve Mâverâünnehir bölgesi Samaniler devrinde parlamıştır. Mâturidi'nin doğum yeri olan Semerkant önce bu devletin başkenti iken, İsmail Samani (847-907) başa geldikten sonra başkent Buhara olmuştur. Ancak buna rağmen Semerkant da Buhara ile paralel olarak Mâverâünnehir'in esas iktisadi ve medeniyet merkezi olarak devam etmiştir. IX. yüzyılın ikinci yarısı-X.yüzyılın ilk yarısında Mâverâünnehir'de, özellikle Semerkant'ta iktisadi, ilmi ve medeni hayat bir hayli yükselmiştir. (Самарканд Тарихи, 1-том, Тошкент, 1971, s. 13-14).

Mâturidi'nin yaşadığı dönemde, Mâverâünnehir bölgesinde ilim merkezlerinin en önemlileri, Buhara, Semerkant, Nesef, Şaş (Taşkent), Uşrusana ve Fergana bulunmaktadır. Bunların dışında bir çok köy ilim adamlarının yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Semerkant ve Buhara orta çağların şöhretli ticaret şehirleri idi. Bazı devirlerde Mâverâünnehir bölgesinin, İslamî kültür ve medeniyetinin gelişme ve yükselmesi

İmamü'l-Hüdâ, Âlemü'l-Hüdâ, İmamü'l-Mütekellimin, Reisü's-Sünne gibi ünvanların sahibi olan Mâturidi'nin hayatı ve yaşantısı hakkında tarih ve tabakat kitaplarında yeterli bilgi yoktur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da, h.248'den önce doğmuş olabileceği hususunda kanaatler vardır ve 333/944 senesinde Semerkant'ta vefat etmiş olduğu bilinmektedir. Mâturidi'nin mezarı, şu anda Semerkant şehrinin doğusunda yer alan

bakımından, İslam medeniyetinin diğer bir beşiği olan Mezopotamya'yı geride bıraktığı görülür. (Hitti, Philip, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, Boğaziçi Yayınları, cilt-3, İstanbul, 1980, s. 728). Bu gelişmenin en iyi örneği, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi temel bilimlerin ana merkezi Mekke, Medine, Şam gibi bölgeler olmasına rağmen bu bilimlerin Buhârî, Tirmizî, Müslim, Nesefî gibi bir çok hadis, tefsir, fıkıh eserlerinin Mâverâünnehir'de yetişen Türk-İslam âlimleri tarafından yazılmış olmasıdır. Ayrıca Orta Asya'da genç ilim adamları dini ilimlerde derinleşmek veya ihtisas yapmak gayesi ile genellikle Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Oralarda tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat gibi ilimler daha çok gelişme göstermişti. Buna karşılık Kelam, Felsefe ve Mantık, Sosyoloji vs.gibi rasyonel ilimlerde, Mâverâünnehir bölgesinde bulunan ilim merkezlerinin tercih edilmesi, Mâverâünnehir'de felsefi bir geleneğin yerleşmiş olduğunun delilidir.(Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Mâturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Mâturidi ve Nesefî, XXVII. Cilt, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985, s. 283).

Bölgedeki ilim merkezlerinde kelami, felsefi münakaşalar tutuculuktan uzak, hür bir ortam içerisinde ve ilmi ölçüler dahilinde yapılıyordu. Mâverâünnehir bölgesi âlimlerin bir araya gelip toplandıkları bir merkez durumundaydı. (Metz, Andree, el-Hadaratu'l-İslamiyye, trc. Muhammed Abdulhadi Ebu Ruyde, Beyrut, 1967, Cilt-1, s. 322). Medreseler ve câmiler birer kültür merkezi hâline gelmişti. Tarihçiler büyük İslami kalkınma hamlesinin de, Mâverâünnehir bölgesindeki medreselerden başladığı görüşünde birleşirler. Halkın refah seviyesinin yükselmesinin ve servetinin artmasının da tabii olarak ilmi faaliyetlerin gelişmesinde ve canlılık kazanmasına büyük tesiri olmuştur. (Ahmed, Mahmud Hasan, el-İslam fi Asya'l-Vusta, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Kahire, 1972, s. 170).

El-Makdisi Mâverâünnehir bölgesinde yetişen şahsiyetlerin üstün değerini şöyle ifade ediyor: “Bu bölge, diğer bölgelerin en şerefli ve değerlisidir. Bu bölgelerde pek çok yüce şahsiyetler ve âlimler yetişmiştir. Buralar hayrın menbaı, ilmin beşiği, İslamın en muhkem bir dayanağı ve yüce bir kalesidir. Bu bölgenin hükümdarları ve orduları, diğer hükümdarların ve orduların en iyileridir. Buralarda yetişen âlimler, hükümdarlar kadar hürmet ve değer görürler” (Makdisi, Şemseddin, Ahsenü't-Tekâsim, nşr. Institut Für Geschichte der ar, Frankfurt, 1992, s. 393).

Cakerdize mahallesindeki ulema ve asillerin defnedildiği mezarlıkta bulunmaktadır.¹⁰³

Mâturidî'nin eserlerinden bahseden kaynaklara baktığımızda, onun kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh usûlü, tefsir ve Kuran ilimleri gibi çok çeşitli sahalarda eserler yazdığı bilinmektedir. Ancak bu eserlerden ikisi hariç diğerlerinden hiçbirisi günümüze ulaşamamıştır. Ona aidiyeti şüpheli olan pek çok eser bildirilmiştir.¹⁰⁴ Bu nedenle biz burada onların tümünü saymak yerine Bekir Topaloğlu'nun görüşlerine katılarak¹⁰⁵ Neseffî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Mâturidî'nin eserleri olarak adı geçenleri vermeyi uygun görüyoruz.

a. Kelama Dair Eserleri:

1. *Kitabut-Tevhid*:¹⁰⁶

¹⁰³ Türkistan'da, Kazan, Buhara, Afganistan, Pencap, Kaşgar çevrelerinde ve Türkiye'de yaşayan müslümanlar umumiyetle onun akıl ile nakli birleştiren usulünü ve ifrat ile tefrit arası sistemini benimserler. Bu bakımdan onun akaide dair eserlerinin büyük önemi vardır.

¹⁰⁴ Ziyadov, Şovosil Yunusoviç, "Ebû Mansûr el-Mâturidî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturidî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar" (çev: Sönmez Kutlu-Yulduş Musahanov (2003), İmam Mâturidî ve Mâturidilik, haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay. içinde), s. 278.

¹⁰⁵ Topaloğlu, Neseffî'nin Mâturidî'ye hem görüş hem de zaman olarak yakınlığı dolayısıyla onun eserleri hakkındaki bilgisinden kimsenin şüphe duymayacağını belirtmektedir. Hatta düşünürün eserlerini bizzat incelemiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle Mâturidî'nin eserlerini tespit konusunda Neseffî'nin adı geçen eserini esas aldığını ifade eder. (bkz: Topaloğlu, Bekir, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, Ankara, 2005, s. XXV).

¹⁰⁶ Bu kitap, Mâturidî'nin kelâmî görüşlerini derli toplu ifade etmesi yanında, hem mezhebin temel kitabı niteliğindedir hem de başta Mutezile olmak üzere çeşitli mezhep, fırka, dinî inanç ve felsefî anlayışlara dair en eski kaynaklardan biri durumundadır. Eser Cambridge Üniversitesi Ktp. nr. Add, 3651'de kayıtlı tek nüshaya dayanılarak Fethullah Huleyf tarafından Beyrut-1970'te bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır. Kitabü't-Tevhîd, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Aruçi tarafından tekrar tahkik edilerek yayımlanmış (İSAM Yay. Ankara 2003), aynı tahkike dayanılarak Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye de çevrilerek İSAM tarafından yayımlanmıştır. (Ankara, 2002).

2. *Kitabu'l-Makâlât*:¹⁰⁷
3. *Kitabu'l-Usul (Usulu'd-Din)*,
4. *Reddü Eva'ilu'l-Edille li'l-Kâ'bi*
5. *Reddü Tehzibi'l-cedel li'l-Kâ'bi*
6. *Reddü Vaîdi'l-fussak li'l – Kâ'bi*
7. *Kitabur-Red ale'l-Karamita*,
8. *Beyanu Vehmi'l-Mutezile*,
9. *Reddi Usuli'l-Hamse li Ebu Muhammed el-Bahili*,
10. *Reddu Kitabatu'l-İmameti li Ba'dı'r-Revâfid* .

b. Fıkha Dair Eserleri:

1. *Me'hazu'ş-Şeria* (Fıkıh),
2. *el-Cedel* (Usuli Fıkıh),

c. Tefsire Ait Kitabı:

1. *Te'vilâtü Ehli-Sünne veya Te'vilâtu'l-Kur'an*,¹⁰⁸
2. *Risale fi ma yecuzu'l-vakfu aleyhi fi'l-Kuran*.

Mâturidilik bazı konularda Selefe Eş'ârilikten daha yakın olmuş, ayrıca irade-i cüz'iyeye, kader, salah, marifet, hikmeti-ilahiyye, illet, hüsün-kubuh,

¹⁰⁷ Eser Köprülü kütüphanesinde 856 numarada yazma halinde bulunmaktadır.

¹⁰⁸ 40 kadar yazma nüshası olduğu anlaşılan bu eserde Mâturîdî Kuran'ı tefsir etmiştir. Bu eserin ilk ciltleri Kahire'de (1391/1971), Dr. İbrahim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından neşredilmiştir. Bakara suresinin sonuna kadar olan kısmı da Muhammed Müstefizürrahman (Bağdat–1983) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca Fatma Yusuf Haymi tarafından 5 cilt olarak 2004 senesinde Beyrut'ta yayınlanmıştır. (Müessesetü'r-Risâle matbaası, Beyrut, 2004). Yine eserin Fatiha, Ayet el-Kürsî, Bakara Sûresinin son iki âyeti, Haşr Sûresinin son iki âyeti ve Fîl'den Nâs Sûresine kadar olan kısımlar tahkikli metinleri ve tercümeleriyle birlikte Prof. Dr. Bekir Topaloğlu tarafından yayımlanmıştır (İstanbul, 2003). Eserin tamamı ise yine Prof. Dr. Bekir Topaloğlu başkanlığındaki bir heyetçe yayına hazırlanmaktadır. Yazma nüshaları muhtelif kütüphanelerde vardır.

teklifu ma la yutak gibi konularda Eş'ârilikle Mutezile arasında yer almıştır.¹⁰⁹

Ancak Mâturidi ile Eş'âri sistemleri karşılaştırıldığında gerek üslupta, gerekse ele alınan konularda Mâturidilik, Eş'ârilikten daha somut, daha teknik ve daha felsefidir.¹¹⁰

Mâturidilik kelam ekolünün belli başlı temsilcileri olarak gösterilenler şunlardır:

1. Hakim es-Semerkandi¹¹¹ , 2. Ebu Seleme es-Semerkandi¹¹² , 3. Ebul-Leys es-Semerkandi¹¹³ , 4. Ebul Muin en-Nesefi¹¹⁴ , 5. Ebu Hafs

¹⁰⁹ Semerkandi, Cumelü Usulu'd-Din, s. 15.

¹¹⁰ Semerkandi, Cumelü Usulu'd-Din, s. 15; Mâturidilik, bazı konularda kendine has değişik görüşlere sahiptir. Bu görüşler kısaca şöyledir: 1-Dini tebliğ olmasa bile kişi Allah'ı akılla bulabilir; 2-İyi ve kötü; güzel ve çirkin akılla bulunabilir, Allah bir şeyi güzel olduğu için emretmiş, çirkin olduğu için de yasaklamıştır; 3-Kulda başlı başına bir cüz'i irade vardır. Kul iradesiyle seçimini yapar, Allah da kulun seçimine göre fiili yaratır; 4-Allah Teâla'nın diğer sıfatları gibi tekvin sıfatı da ezeldir; 5-Allah kulun gücünün yetmeyeceği şeyleri kula yüklemeyiz; 6-Allah'ın fiillerinin muhakkak bir sebep ve hikmeti vardır. Fakat kul bu sebep ve hikmeti her zaman bilemeyebilir. (Kılavuz, Ahmet Saim, Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 303).

¹¹¹ Asıl adı İshak b. Muhammed b. İsmail Ebu'l-Kasım el-Hakim es-Semerkandidir (ö.342/953). Fıkıh ve kelam ilmini Ebu Mansur Muhammed Mâturidi'den almıştır. Uzun zaman Semerkant'taki kadırlara reislik etmiş ve Hakim es-Semerkandi diye şöhret bulmuştur. Kelama ait eserleri: 1. Kitabüs-Sevadül-A'zam, 2. Risalei fi'l-İman (Çelikoğlu, Sahver, Sevadı A'zam Tercümesi (Hakim es-Semerkandi), Saha Neşriyat, Gündoğdu Matbaası, İstanbul, 1999, s. 13).

¹¹² Asıl adı Muhammed b. Muhammed, künyesi ise Ebu Seleme olan Semerkandi de İmam Mâturidi gibi ihmale uğramış kelamcılardan birisidir. Ebu Seleme, zamanın âlimi olan Ebu Ahmed el-İyâdi'nin öğrencisi olmuştur. (Kureşi, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, Cilt-3, s. 326-327). Kaynaklar onun doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi vermezler. Fuat Sezgin de onun hicri 4. asrın ikinci yarısında yaşamış olabileceği kanaatindedir. Kelama ait eseri: Cumelu-Usuli'd-Din.

¹¹³ Asıl adı Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim b. el-Hattabdır. Aslen Semerkant'ta doğup, X. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Hanefî fıkıh âlimi ve kelamcısıdır. Onun 393/1003'de veya 383/993'de vefat ettiği söylenmektedir. (İsmail Paşa Bağdathî, Hediyyetü'l-Ârifin, Matbaatu Vakalatı'l-Maarif, (1920) thk. Kilisli Rıfat Bilge, 3. Baskı, , İstanbul, 1951, cilt-2, s. 470; Toparlı, Recep, Kitabu Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-

Ömer en Nesefi¹¹⁵, 6. Ebu'l Berekat en-Nesefi¹¹⁶, 7. Siracuddin Ali b. Osman el- Ôşi¹¹⁷, 8. Nurettin es-Sabuni¹¹⁸, 9. Ebu Yusr Pezdevi¹¹⁹,

Semerkandi, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1987, s. 1). Kelama ait eseri: Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber.

¹¹⁴ Asıl adı: Ebul-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Ebu Muti' Mahammed (Mekhul) b. Fadl Nesefi olan bu meşhur Mâturidi âlimi, hicri V. ve VI. yüzyılın başlarında Mâverâünnehir'de yaşamıştır. Nesefi eserlerinde, konuları ele alış ve anlatış yönünden Mâturidi'den daha metodik ve sistematiktir. Ebu'l Muin en-Nesefi büyük ihtimalle Semerkand'ın Nesef şehrinde 438/1046'da doğup yine aynı yerde 508/1115'de ölmüştür. (Nesefi, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, Cilt-1, s. 8; Nesefi, Ebu'l-Muin, et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, thk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tibaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986, s. 12; Zirikli, Hayreddin, el-A'lâm: Kamusu Teracimu li Eşherir-Ricâl ve'n-Nisa, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melain, Beyrut, 1995, Cilt-8, s. 301). Kelama ait eserleri: 1. et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, 2. İzahu'l-Mehacce li Kevni'l-Akli Hücce, 3. Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din, 4. Bahru'l-Kelam.

¹¹⁵ İbn Muhammed Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefi Mâverâünnehir'li olup, (461-537) Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevi'den ders almıştır. (Nuru'l-Arabi, Muhammed, Nesefi Akaidi Şerhi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, hzr. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul, 1993, s. 6). Kelama ait eseri: Akaid (Bu risale eserlerinin en meşhuru olup, günümüzde Ezher Üniversitesinde "İlmü'l-Kelam" kitabı olarak okutulmaktadır).

¹¹⁶ Ebu'l-Berekat en-Nesefi (d.701/1301) Mâverâünnehir'de yetişmiş kelimcilerinden birisidir. Kelama ait eserleri: 1. el-Umd, 2. el-İtimad fi'l-İtikad (Zirikli, el-A'lâm, Cilt-8, s. 301).

¹¹⁷ Mâturidi'den sonra gelen değerli âlimlerin silsilesinde yer almıştır. Ôşi, Fergana vilâyetindeki Oş bölgesinde dünyaya gelmiştir. Ôşi itikada dair temel kaideleri ihtiva eden ve "Bed'ul Emâli" adıyla bilinen kasidesiyle meşhurdur. Bu kaside Mâturidi kelamına dair yazılan ilk manzum eserdir. Kelam, fıkıh, hadis ve tarih alanlarında bir kaç eser vermiş olan Ôşi, Mâturidi kelimcilerinden birisidir. (Рахматуллох Хожи Домла, Диёримиз Алломалари: Сирожиддин Али Ибн Усмон ал-Ўши, Мадрасатул-Имон Жаридаси, Ўш Босмахонаси, 1- сон, 14 февраль, Ўш, 1992, s. 4).

¹¹⁸ Asıl adı Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekir olup, Buhara'nın Hanefi ulemasındandır. Kelam kitaplarında daha çok Nurettin es-Sabuni diye zikredildiği görülmektedir. Sabun imal etmek veya satmak manasına gelen "es-Sabuni" nisbetinin ne sebeble verildiği bilinmemektedir. Sabuni Horasan ve İran'da âlimler meclisinde vaazlar vermiş, ilmi konuşmalar yapmıştır. Sabuni 1184 (m) yılının Mayıs ayında vefat etmiş ve Buhara'daki "el-Kudâtu's-Seb'a" mezarlığına defnedilmiştir. (Kureşi, Cevahirü'l-Mudiyye, Cilt-1, s.124).

10. Ebu İshak es-Saffâr el-Buhari¹²⁰, 11. Ebu Şehûr es-Sâlimi¹²¹, 12. Şemseddin es-Semerikandi¹²².

C. Mâturidi’de Mutezile Etkisi

Mâturîdî, eserlerinde hem Bağdat hem Basra Mutezilesi’nin önde gelenlerinden bahsetmekte ve onların fikirlerine yer vermektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Mâturidi Mutezile fırkasının fikirlerini son derece ciddiye almış ve onların görüşlerine alternatif ve eleştirel fikir üretmeye çalışmıştır. Mâturidi, Mutezili bilginlerin görüşlerine yer verme sebebini Kitabü’t-Tevhid adlı eserinde şöyle açıklar: *“İhtiyaç hissetmediğim halde Mutezile’ye ait görüşlerden bahsetmemdeki amacım: Onların kendi mezhebî fikirleri çerçevesinde Tevhid düşüncesini kanıtlamanın ve inkarcıların karşı*

Kelam ait eserleri:1. Akaid, 2. el-Münteha, 3. el-Kifâye.

¹¹⁹ Sadru’l-İslam Ebu Yusuf Muhammed Pezdevi 421/1027’de doğmuş, ilk öğrenimini babasından ve büyük dedesi Abdülkerim’den almıştır. Pezdevi’nin dedesi İmam Mâturidi’nin talebesi olup, ilmini ondan aldığı rivâyet edilmektedir. İmam Eş’âri’nin eserlerini, Mâturidi’nin “Tevhid”ini ve “Te’vilât”ını iyi bilmekteydi. Pezdevi Semerkant’ta kadılık yapmış, Buhara’da ikamet etmiş ve Buhara’da 493/1099’da vefat etmiştir. (Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, Ehli Sünnet Akaidi, trc. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. XII). Eserleri: 1. Akaid, 2. Vakiat , 3. Mebsut .

¹²⁰ Âlimin hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Eseri: Talhisu’l-Edille fi Usuli’d-Din (yazma eser).

¹²¹ Bu âlimin de hayatı ile ilgili bilgiye rastlanmamaktadır. Eseri: et-Temhid fi Beyani’t-Tevhid (yazma eser).

¹²² Semerkantlı bu âlimin asıl adının Muhammed b. Eşref es-Semerikandi olduğunda tarihçiler ve âlimler ittifak etmişlerdir. (Semerkandi, Şemseddin, es-Sahaifü’l-İlahiyye, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü’l- Felah, Kuveyt, 1985, s. 13). Semerkandi, Semerkant bölgesinde yetişmiş olup,(Bağdadi, Hediyyetü’l-Arifin, Cilt-2, s. 106), hukukçu, yazar, astronom, matematik ve mantık âlimi olarak tanınır ve 600/1205 yılı civarında vefat etmiştir. (Çelebi, Keşf ez-Zunun, cilt-1, ss. 39,105; Semerkandi, Şemseddin, el-Eşkalu’t-Te’sis, şrh. İ. Rumi Kadızade, ed-Daru’t-Tunusiyye, thk. Muhammed Süveysi, Tunus, 1984, s. 17). Kelama ait eseri: es-Sahaifü’l-İlahiyye.

*fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca onların Tevhid hakkında isabetli şekilde ileri sürdükleri fikirlerin de aslında başkalarına ait olan görüşler olduğunu ortaya koymaktır.”*¹²³

Mâturidi Mutezile’yi Ehl-i Tevhîd içerisinde kabul etse de¹²⁴ Mutezile’yi zaman-zaman küfürle itham etmekte ve onların diğer gayri İslâmi fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir.¹²⁵

O, Mutezilenin görüşlerini “Mutezile” ve “Mutezile’nin çoğunluğu” veya “Mutezileden bazıları” olarak dile getirmekte ve onların görüşlerini aldığı kaynağı belirtmeden aynen alıp eleştirmek suretiyle vermektedir.

Mâveraünnehir’den dışarı çıktığı bilinmeyen Mâturîdî’nin bu bilgilere nasıl ulaştığı tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Basra ve Bağdat bölgesinde yaşayıp vefat eden bilginlerin fikirlerinin Mâturîdî’nin yaşadığı bölgeye nasıl ulaştığı hususu da tam olarak bilinmemektedir. Ancak Mutezile’nin Abbasiler zamanındaki yükselişini göz önünde bulundurursak bu konuda aydınlatıcı fikirlere ulaşabiliriz. Özellikle Abbasiler zamanında Mutezile’nin zirvede olduğu ve fikirlerinin zorla kabul ettirmeye çalışıldığı dönemde, yönetim kendi fikirlerini yaymak için buralara fikir elçileri göndermiş olsa gerektir.

Ayrıca, Ebû’l-Kasım el-Belhî Mâveraünnehir bölgesinde yetişmiş Bağdat Mutezilesi’ne mensup alimlerdenidir. Ka’bi, Belh’e geri döndükten sonra da fikirlerini yaymaya devam etmiş ve Neseî’te fikirlerinin önemsendiği görülmektedir.¹²⁶ Ka’bi’ye nispet edilen *Târihü'l-Belh*, *Târih'u-Nisâbûr*, *Fusûlu'l-Hitâbî fi'n-Nakz alâ mâ Tenebbe bi Horasan*, *Mehâsinu Horâsân* gibi

¹²³ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 204.

¹²⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 186.

¹²⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 500-501.

¹²⁶ Seyyid, Bâbu Zikri’l-Mutezile, s. 44.

eserlerden açıkça anlaşılmaktadır ki o, bu bölgeyi iyi biliyordu ve bölgeyle bağlantılarını devam ettiriyordu. Mâturîdî'nin pek çok konuda, Mutezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışması ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezilî bilginlerin ve Kâ'bi'nin görüşlerinin bölgede etkili olduğu ve ciddiye alındığı anlaşılmaktadır.

Mâturidi, Kâ'bi'yi tenkit ederken, başka hiç kimseye karşı takınmadığı bir tavır sergilemektedir. Ona karşı çok yumuşak yaklaşımları olduğu gibi çok sert ve aşırı tavırlar da ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Mâturidi'nin Kâ'bi'ye karşı bu derece sert davranması sadece görüşlerinin farklı olmasından değildir. Çünkü Mâturidi, görüşleri İslam akidesine uymayan hatta karşı olan bazı fırka ve şahıslara bile Kâ'bi'ye olduğu kadar sert çıkmamaktadır. Bunun sebebi ise, büyük ihtimalle bu iki bilginin karşılıklı tartışmaya girmiş olmalarındandır. Bilindiği gibi uzun süre karşılıklı tartışma, eleştiri üslubunu değiştirebilir.

Mâturidi'nin Kâ'bi hakkındaki görüşlerinde bu kadar sert olmasının sebeplerinden birisi de Kâ'bi'nin görüşlerinin etki alanının geniş olmasıdır. Kâ'bi'nin Horasan'lı olması ve Mâturidi ile aynı asırda yaşamış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir. Mâturidi ile Kâ'bi'nin görüşmüş ve karşılıklı tartışmış olmalarına dair elde bir belge yoksa da ikisinin aynı zamanda ve aynı bölgede yaşamış olması, Mâturidi'nin bu üslubu tercih etmesinin sebeplerinden biri olabileceğini düşündürmektedir.

Örneğin Mâturidi, Kâ'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir görüşünü beğendiğinden, Kâ'bi'yi tebrik ettiğini ifade etmektedir.¹²⁷ Bu şekilde Kâ'bi'yi onayladığı birçok konu vardır. Fakat bazı konularda da aksi bir tavır

¹²⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 115.

sergilemektedir. Bir yerde Kâ'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra Kâ'bi'yi kastederek “*Batıl kimselerin vasfettiği hususlardan Rabbimiz beridir*”¹²⁸ demektedir. Yine Mâturidi başka bir yerde Kâ'bi'nin “rahmetin Allah'ın bir sıfatı olamayacağı” görüşünü aktardıktan sonra, Kâ'bi'yi kastederek şu şekilde kötileyici bir ifade kullanmaktadır “*Bu sersem ve şaşkın kimseye sıfatları bildiren şey nedir ki Allah'ın sıfatlarını tefsir etmeye kalkışıyor?*”¹²⁹. Ayrıca başka yerlerde “Kâ'bi'nin biraz anlayışı olsaydı” veya “bunları anlamaktan beri olan Kâ'bi” demekte hatta bir konuyu açıklarken “*Her ne kadar Mutezililer buna layık insanlar olmasa da*”¹³⁰ veya Kâ'bi'yi kastederek, “*Mutezile'nin imam diye peşine takıldığı bu adamın seviyesine bakın! Nihayet bu adam kıyamet gününde kavminin önüne düşer ve yolları olan cehenneme götürür*”¹³¹ diyerek tahkir edici ifadeler kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki bölgede bilimsel tartışmayla birlikte ideolojik mücadele de söz konusu olmuştur. Ayrıca bölgedeki Kâ'bi ve Mu'tezile etkisi ileri derecededir ki Mâturidi bu kadar ciddiye almış ve onu düşüncede önemli bir rakip olarak görmüştür.

Mâturidi'nin günümüze ulaşan Kitabu't-Tevhid ve Tevilatu'l-Kuran eserlerinde Mutezile'nin görüşlerine¹³² ve ayrıca bir çok Mutezili bilginin düşüncelerine yer vermiştir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

¹²⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 86.

¹²⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 87.

¹³⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 382.

¹³¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 88.

¹³² Mâturidi eserlerinde Mutezile fırkasının görüşlerini birçok yerde vermekte ve eleştirmektedir. Örneğin: Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, Te'vîlâtü'l-Kurân, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, cilt -1, s. 20, 21, 23, 34, 37; cilt -2, 133, 145, 148, 149; cilt -3, s. 236, 257, 310, 318, 319 vs.; Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 32, 80, 85, 135-139, 145, 152, 376, 500, 508, 585 vs.;

1. **Hasan Basrî:** Mâtûrîdînin *Tevîlât*'ında en çok bahsettiği kişilerden birisi Hasan Basrî'dir¹³³. Onun fikirlerini, bazen Mutezili fikirler içerisinde değerlendirip eleştirirken, bazen de Mutezile'den ayrıldığı noktaları açısından bahsetmektedir. Genellikle Hasan Basrî'nin fikirlerini, kendi fikirlerine temellendirme ve bazı konuları açıklamada kullanmaktadır.
2. **İbrahim b. en-Nazzâm:** Mâtûrîdî'nin eserlerinde Nazzam ile ilgili bilgilerin çoğunluğu *Kitâbu't-Tevhîd*'de geçmektedir. *Tevîlât*'ta ise bazı görüşlerini zikrederek eleştirmektedir.¹³⁴
3. **Cafer b. Harb:** Bağdat Mutezilesinden kabul edilen Cafer b. Harb'dan *Kitâbu't-Tevhîd*'inde sadece iki yerde¹³⁵, *Tevîlât*'ta ise pek çok konuda fikirlerinden bahsetmekte ve eleştirmektedir.¹³⁶
4. **Ebû'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî:** Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Mutezile'den görüşlerine en fazla yer verdiği ve eleştirdiği kişi Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi'dir.¹³⁷ Onun ismi *Tevîlât*'ta üç yerde geçmektedir.¹³⁸ Bunlardan iki tanesi *rû'yetullah* konusuyla ilgilidir.
5. **Ebû İsâ el-Verrâk:** Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Ebu İshak el-Verrak'ın nübüvvetle ilgili fikirlerini incelemekte ve eleştirmektedir. Mâturidi'nin el-Verrakla ilgili eleştirilerinde Ravendi'nin ve Ka'bi'nin Verrak'a yönelttikleri

¹³³ Mâturidi, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, cilt -1, s. 34, 67, 83, 92; cilt -2, 8, 10, 19, 24, 192, 223; cilt- 3, s. 21, 23, 36, 58, 187; cilt -4, s. 15, 22, 39, 48, 56; cilt -5 (2006), s. 7, 8, 13, 20, 23, 32 vs.

¹³⁴ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 229, 232, 237, 238.

¹³⁵ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 257.

¹³⁶ Mâturidi, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, cilt -5 (2006), s. 176, 184, 209, 322, 425; cilt -6, s. 22; cilt -8, s. 286, 349; cilt -9, s. 49, 50.

¹³⁷ Mâturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 78-93, 115-116, 128-134 vs.

¹³⁸ Mâturidi, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, cilt -5, s. 184, 209; cilt- 6 , s. 53, 57.

eleştirilerden yararlandığı görülmektedir. Ancak, Verrak'ın Mutezili olup olmadığından bahsetmemektedir.¹³⁹

6. **Ebû Bekir el-Asamm:** Mâturîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'inde onu eleştirmekte¹⁴⁰ fakat *Tevîlât*'ında fikirlerine daha fazla yer vermekte ve konuyu açıklamak için bazen onu eleştirmeden zikretmekte bazen de onu ciddi eleştirilere tabi tutmaktadır.¹⁴¹

7. **İbnu'r-Râvendî :** Mâturidî, *Tevîlât*'ta onun hakkında “er-Ravendî,” ve “İbn Ravendî” olarak zikretmektedir.¹⁴² Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*'de onu nübüvveti savunanlardan kabul etmekte ve onun fikirlerinden nakiller yapmaktadır.¹⁴³

8. **Ebu Bekir Muhammed b. Şebib:** Mâturidî Kitabut-Tevhid'inde Allah'ın varlığı, sıfatları, cisimlerin yaratılmışlığı, İsa Mesih vs. konularda onu zikretmektedir, onu bazen takdir edip bazen de eleştirmektedir.¹⁴⁴

9. **Ömer el-Bâhilî:** Mâturîdî'ye nispet edilen eserler arasında “Reddu Usuli Hamse li'l-Bahili” eseri kaynaklarda yer almakta ve Mâturidî'nin bu eseri Mutezili olan Ebû Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Bahili'ye karşı yazdığı ihtimal dahilindedir. Ancak gerek *Tevîlât*'ta ve gerekse *Kitâbu't-Tevhîd*'de bu isme ve onun görüşlerine rastlanmamaktadır.

10. **Ahmed b. Sehl Ebû Zeyd el-Belhî:** Mâturîdî onun adını *Tevîlât*'a “Ebû Zeyd” ve “Ebû Zeyd el-Belhî”¹⁴⁵ olarak vermektedir. Fikirleri hakkında ayrıntı vermemektedir.

¹³⁹ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 286, 288-290, 296-301, 303-312, 455, 456.

¹⁴⁰ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.590-591.

¹⁴¹ Mâturidî, *Te'vîlâtul-Kurân*, cilt -1, s. 48, 83; cilt -2, s. 20, 249, 349; cilt- 3, s. 146, 257, 383; cilt-4, s. 148, 200, 209, 243, 296; cilt -5, s. 13, 55, 91, 96, 107, 176, 177, 179, 198 vs.

¹⁴² Mâturidî, *Te'vîlâtul-Kurân*, cilt -1, s. 31, 218.

¹⁴³ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 288, 300, 303, 305, 308, 310, 311.

¹⁴⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 190-205, 211-217, 222, 228, 332.

¹⁴⁵ Mâturidî, *Te'vîlâtul-Kurân*, cilt -1, s. 3; cilt- 2, s. 360; cilt -8, s. 128; cilt -10, s. 237, 333.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mâturidi, Mutezile'yi son derece ciddiye almış ve karşısında rakip olarak görmüştür. Bölgede Mecusilik, Hristiyanlık ve Zerdüştlük gibi pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin bütün eleştirilerini Mutezile'ye yöneltmesi de, bölgedeki Mutezile etkisinin gücünden kaynaklanmış olsa gerektir.

I. BÖLÜM

ALLAH ANLAYIŞI

1. ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

Tanrıya inanma duygusunun doğuştan ya da insanın doğası gereği olduğu düşüncesi, Tanrıya inanmayanların her zaman psikolojik bir arayış içerisinde oldukları varsayımını gündeme getirir.

İnsanın, kendi içinde ve dış dünyada Tanrının varlığını gösteren bir takım deliller üzerinde düşünerek ve akıl yürüterek Tanrı'nın varlığı bilincine ulaşmasının mümkün olduğu tezi öteden beri teolojik ve felsefi sistemlerin söz konusu ettiği bir husustur. Kuran'ın sıkça insanın aklını kullanması konusundaki vurguları¹⁴⁶ da kelmacıların söz konusu tezle ilgili faaliyetlerine kaynaklık teşkil eder.

İnsanın akıllı bir varlık olarak fikir yürütmesi gerektiği konusunda Mâturidi, “*İnsan fiziki yapısıyla birlikte akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Her türlü konunun açıklığa kavuşması, akıl yürütmek ve fikir yürütmekten geçer*”¹⁴⁷ diyerek, herhangi bir bilgiye ulaşmak için akıl yürütmek gerektiğini, akıl yürütmeyi inkar etmenin dahi ancak akıl yürütmekle olacağını söyler.¹⁴⁸ Ayrıca o, gerçek bilgiye ulaşmanın istidlal yoluyla olacağını da ifade eder.

Allah'ın varlığı ve mahiyeti konusunda kendilerine özgü bir fikir çizgisi belirleyen Mutezile ve Mâturidiler, varlığın ve cismin mahiyeti üzerinde de

¹⁴⁶ Bkz. Bakara, 2 / 44, 164, 242; Âli-İmran, 3 / 190; En'am, 6 / 32; Yunus, 10 / 100-101; Nahl, 16 / 10-13, 67; Tâhâ, 20 / 53-54; Müminun, 23 / 80; Neml, 27 / 63, 86; Rum, 30 / 8-9, 24; Mümin, 40 / 67; Şura, 42 / 32-33; Casiye, 45 / 4 -5.

¹⁴⁷ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 17.

¹⁴⁸ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 17.

önemle durmaktadırlar.¹⁴⁹

Mutezile'ye göre âlemde her şey bir gayeye göre yaratılmış olup, orada vuku bulan her olay bir hikmete dayanmaktadır. İlâhi adalet bunu gerektirir. İnsan evrendeki bu doğal sistemi keşfettikçe Allah'ın varlığına delil bulmuş olur. Bu yüzden insanın bilmesi ilk vacip olan şey de Allah'ın varlığıdır. Bu da cisimlerin hadis olduğunu bilmek ve bunların bir muhdisinin bulunduğu istidlalde bulunmakla olur. Kadı Abdulcebbar'a göre fiil-fail ilişkisi ile Allah'ın varlığını ispat etmek önemlidir ve insanlar O'nu fiilleri ile tanımaktadır. Her fiilin bir faili olduğu gibi, sonradan yaratılmış olan şeylerin de bir faili bulunmaktadır ve bu fail Allah'tır.¹⁵⁰

Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ı bilmek konusunda taklit caiz değildir. Mükellef olan insan sade bir insan da olsa, genel anlamda istidlalde bulunması

¹⁴⁹ Mâturidi, yaşadığı dönemin yaygın inanç sistemleri ve öğretileri hakkında bilgiler vererek, Tevhid ilkesi bağlamında bunları eleştirmektedir. Ona göre Seneviye ile Mecusiler Tanrıyı iki olarak zikrederler. Biri iyiliğin yaratıcısı öbürü de kötülüğün yaratıcısıdır. Hristiyanlar ise Tanrıyı baba, oğul ve kutsal ruh diye üçe çıkartmışlardır. Tabiatçılara göre ise yaratıcı kuvvet sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olmak üzere dört unsurdur. Eflakiyye ise yaratıcının yedi gezegen olduğunu iddia etmiştir. (Sabuni, Mâturidiyye Akaidi, s. 64). Bu fırkaların hepsi hakikatte tek olan Allah'ı inkar etmektedir. Çünkü Allah mutlaka kendinden ötürü vardır. Bu ise ancak tek olarak düşünülebilir. Mâturidi her şeyden önce kainatın tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanmayanların doktrinlerini reddeder. Çünkü ona göre başlangıcı ve sonu olmayan, her şeyi yoktan var eden Allah şüphesiz birdir. O'nun iki veya daha çok olduğu düşünülemez. Allah'tan başka ne bir yaratıcı ne de O'nun dışında herhangi bir rab vardır.(Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.230). Allah her yönden birdir ve ibadete hakkı olan da O'dur. O'ndan başka hiçbir şey ibadet olunmaya layık değildir.(Kemal Işık, Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah Ve Peygamberlik Anlayışı, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980, s.74) Allah'ın tek oluşu aklın gereğidir. Zira en küçük hareketin dahi hareket ettiricisi, muharriki olduğuna göre tüm varlık âleminin de bir yaratıcısı, düzenleyicisinin bulunması gerekir. Bu da öncesiz, sonsasız olan yüce Allah'tır ve bu Allah tektir. O hiçbir şeye benzemez.(Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 37; Türkler (ansiklopedi), Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Mâturidi'nin Yeri ve Etkisi, hzr. Ahmet Vehbi Ecer, cilt-5, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s. 519).

¹⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, Fadlu'l-İtizal, s. 140.

ve kendine arız olan şüpheyi giderecek kadar bilgi sahibi olması gerekir.¹⁵¹ Bu delillerin başında hudus delili gelir. Yaratıklardan hareketle yaratıcının varlığına ulaşmayı öngören bu delili Mutezile’de ilk olarak Ebu Huzeyl el-Allaf kullanmıştır.

Kadı Abdulcebbar hudus delilini “cisimler yöntemi” ve “arazlar yöntemi” olmak üzere ikiye ayırır ve birincisinin tercih edilebileceğini söyler. Duyularla algılanmaları sebebiyle cisimler hakkında daha kolay hüküm verilebileceğini belirtir. Ayrıca ona göre cisimlerin hudusu Allah’ın birliği için de önemli bir delil teşkil etmektedir. Cisimlerle istidlal etmek arazların varlığını ve hudusunu kapsadığı gibi, arazlarla istidlal böyle bir sonucu doğurmayabilir.¹⁵² Bununla birlikte Kadı Abdulcebbar, bu yöntemin zorunlu bilgi ifade etmediğini, çünkü bunun için gerekli olan şartları taşımadığını da kabul eder. O, hudus delili konusunda daha çok arazların varlığı, yaratılmışlığı, cisimlerin onlardan ayrı olamayacağı gibi görüşlere sahiptir. Cisimlerin yaratılmış olmaları Allah’ın varlığına delalet eden en güçlü delildir. Buna göre arazlar hadistir. Cisimler de arazlardan ayrılmazlar. Öyleyse arazlardan ayrılmayan cisimler de hadistir. Bir başka ifade ile, cisimler kadim olsalardı hadis olan arazlardan önce olurlardı. Halbuki cisimler arazlardan önce değildir. Madem ki cisimler arazlardan önce değiller, öyleyse kadim de değildirler. Kadim olmayan şeyler ise hadistir.¹⁵³

Mâturîdî cismin temel maddesiyle görünüm ve özelliklerini birbirinden farklı olduğunu açıklayarak, kelimcilerin bir kısmının bu görünüm ve özelliklere “araz”, diğer bazılarının da “sıfat” dediğini belirtir. Ancak bu

¹⁵¹ Kadı Abdulcebbar, Muhtasarı Usulu’d-Din, Kahire, 1971, s. 252.

¹⁵² Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, Kahire, 1988, s. 94.

¹⁵³ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 64, 95-100; Kadı Abdulcebbar, el-Muhit bi’t-Teklif, Kahire, trs., s. 36-37.

meselede, isimlendirmekten maksadın bir şeyi anlatmak ve onun hakkındaki temel görüşü sezdirmek olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu anlamda hangi terim, o işlevi yerine getirirse, onu kullanmak uygundur. İsimler akıl ve kıyas yolu ile bilinemez. Mâturidi, Kâ'bi'nin "cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı sabit olunca, bunların araz olduğu anlaşılmıştır"¹⁵⁴ sözüne de bu bahsedilen gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Cismin dışındaki yaratılmışlara araz demenin kabul edilmesi halinde, Kâ'bi'nin haklı olabileceğini, ancak Allah'ın varlıkların bizzat kendileri için araz ismini kullandığını söylemektedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla bu görünüm ve özelliklere, yani Kâ'bi'nin araz dediği şeylere sıfat demenin İslami ilimlere daha uygun olacağı görüşündedir.¹⁵⁶

Cisimlerdeki "fenâ" ve "bekâ"nın cisme gelen, fakat cisimden başka bir şey olduğunu onlardaki hareket ve sükun gibi özelliklerden hareketle izah etmeye çalışan Mâturidi'ye göre, hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma gibi şeylerin cismin kendisinden farklı şeyler olması gerekir, çünkü bir cisim, ayrılmış halde bir cisim iken pekâlâ birleşebilmektedir. Hareket halinde iken de başka pozisyonlara girebilmektedir. Eğer bu değişim halleri dahili bir mekanizma ile gerçekleşiyor olsaydı, cismin kendi halinde kalmasına rağmen, bir birine zıt durumlara girme ihtimali bulunmazdı. Cisimlerin fena ve beka halleri de bu şekilde düşünülmelidir. Çünkü cisim çeşitli zamanlarda fenâ ve

¹⁵⁴ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 32-33.

¹⁵⁵ Bkz. "Siz eğreti dünya malını (araza'd-dünya) istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti kazanmanızı istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir", (Enfâl, 8/67); "Eğer ele geçmesi yakın bir dünya malı (araz) olsaydı, sefere katılmayan münafıklar da mutlaka sana uyarlardı. Fakat meşakkatli yol, onlara uzak geldi. Gerçi onlar, "Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık" diye Allah'a yemin edeceklerdir", (Tevbe, 9/42).

¹⁵⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhîd, s. 32-33.

bekâ özelliği taşımadan bulunabilmektedir. Dolayısıyla cismin kendisi bekâ ve fenâdan başka bir şey olmalıdır. Aynen bunun gibi bir şeyin bekası ve fenasını dileyen kimse, bunlardan biri için, diğeri için kullanılan yöntemden başka bir yöntemi yeğler.¹⁵⁷

Mâturîdî'ye göre Mutezile alimlerinin çoğu, arazların misliyle ard arda devamı sistemini alemin başlangıç noktasında kabul etmekle birlikte, beka ve fena hakkında olumsuz tavır takınmaktadırlar. Bu anlayış kendi içerisinde çelişki arz ettiğinden temelden yanlıştır. Eğer cisimler kendi kendilerine devamı mümkün olsaydı, onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da mümkün olurdu.

Mâturîdî, Mutezile'nin iradeyi, fiili alemden yani hâdis olandan sayarak, alemin dışında ilahi bir şey kabul etmediklerinden alem yine alemle varlık kazanmıştır görüşünden dolayı Mutezile'yi kınamaktadır. O, bu olumsuz-çelişik tavrın Mutezile'ye yakışan bir şey olduğunu belirtir. Mutezile'nin bu anlayışına göre Allah'ın zâtı mevcutken, âlem henüz yoktu.¹⁵⁸ Ayrıca o, Mutezile'nin varlığı önce hadis olmayıp sonradan fiilen var edilmiş olmasına paralel olarak Allah'ın da önceden halik ve münşi olmadığı, yüce Allah'ın

¹⁵⁷ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 32.

¹⁵⁸ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 32-33; Mâturîdî'ye göre "mâdumun şeyliği meselesi," Mutezile'nin diğer dinlerin mensuplarına benzediklerini, hatta onların düşüncelerinin ürünü olduğunu ortaya koyan bir konudur. Mutezile'ye göre mâdumlar şeydirler ve onların şeyiyyeti Allah tarafından değildir. Mâturîdî, bu görüşün doğal bir sonucu olarak nesnelerin kadimleştiğini ve onlara ezelde mahiyet atfedildiğini belirtir. Mâdumlar Allah'tan başka şeylerdir ve Allah'tan başka ezeliler oluştuğunda da, onlar tevhîd ilkesini reddetmekte ve bu şekilde Ehl-i Tevhîd'in Allah'ın "nesneleri hiç bir şey olmaksızın yarattı" tarzındaki inancına muhalefet etmektedirler. Çünkü Mutezile'ye göre buradaki yaratma (inşa) adem halinden vücut haline getirmekten ibarettir, zira nesneler yaratma eyleminden önce de şey'dirler. (Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 135).

zâtıyla gayri fail ya da önceleri gayri halik iken sonra halik olduğu anlayışına sahip olduklarını söylemektedir.¹⁵⁹

Mâturîdî'nin kanaatine göre Mutezile'nin en hayret verici görüşlerinden birisi de alemin mahiyetinin hâlik, kendisini ise mahlûk, yine onu sani, kendisini ise masnû kabul etmeleridir. Bunlara göre âlem, başkasından gelen bir tesir olmaksızın âlem olmuş, sonra da basit ve üstün bütün isim ve kavramları ayrılmaz birer vasıf olarak kendisine yüklemiştir. Buna göre âlem “âlim” ismine çevrilip değiştirilse pek de mantıksız gözükmemektedir. Ne var ki bu yaklaşım kötü sonuçların simgesi olmaktadır.¹⁶⁰

Mutezile'ye göre alemin bütününe müşahade etmesek de yaratılmışlıkla hükmetmemiz gerektiğine göre aynı hüküm sâni' ve hâlik hakkında da lazım gelecektir, çünkü alemde müşahade edebildiklerimizi yaratmışlık özelliklerinden arınmış bulamadığımız gibi Allah'ta da yaratılmışlık bulamamaktayız. Mutezile'ye göre Allah'a rahmet, sun', ibdâ', iade gibi kavramlar nispet edilir ve bunların hepside hadistir. Dolayısıyla alem hakkında verilen hükmün Allah hakkında da verilmesi gerekir. Mâturîdî bu anlayıştaki bir Allah'ın diğer taraftan da hâlik ve sâni' olarak sıfatlandırılmasının tutarsızlık olduğunu ileri sürer.¹⁶¹ Ona göre Allah, alemini kendisinin yarattığını bir âyetinde¹⁶² açıkça ifade etmiştir. Mutezile ise bu ayete muhalif olarak Allah'ın kendi yarattıklarını sevk ve idare etmediğini, çünkü bunun için bir işaret belirlemediğini öne sürmüştür.¹⁶³

¹⁵⁹ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s.136.

¹⁶⁰ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 136.

¹⁶¹ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 138-139.

¹⁶² Muminun, 23 / 91.

¹⁶³ Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 141.

Mâturîdî'ye göre Mutezile'nin Mâduma ezililik veren bu anlayışı Dehriyye'nin alemin temel maddesi ezelidir anlayışı ile heyula taraftarlarının önce arazlar vücud bulmuş, sonra bunlar sayesinde alem ortaya çıkmıştır şeklindeki anlayışları arasında paralellikler bulunmaktadır.¹⁶⁴ Ayrıca Seneviyye'ye göre “zulmetle nur önceleri birbirinden ayrı iken sonra birleştiler, böylece şu alem başka bir ayrılık veya birleşme olmadan oluşuverdi. Netice olarak âlem önceleri alem değilken kendi kendine oluşuvermiştir. Çünkü ortada bu fonksiyonu icra edecek başka bir faktör yoktur görüşüyle benzerlik göstermektedir.¹⁶⁵

Mâturidi, Mecusi, Hristiyan ve Yahudilerin Tanrı hakkındaki düşünceleri kendileri tarafından üretildiği kanaatini taşımaktadır. Başka bir ifadeyle bu tür düşünce ve görüşler herhangi bir semavi kitaba dayanmamaktadır. Çünkü bütün semavi kitaplar ve peygamberler aynı Tanrı'dan söz ederler. Eğer gerçekten onlar, bir semavi kitaba tam olarak inansalardı ve peygamberlerine de layıkıyla bağlansalardı, bu tür yanlış görüşlere düşmezlerdi. Çünkü bütün semavi kitapların dile getirdiği “Uluhiyet” anlayışı aynıdır. Dolayısıyla birini kabul eden diğerini de kabul etmiş olur. Bu demektir ki, herhangi bir inanç sistemi tarafından benimsenen “Tanrı anlayışı” semavi kitaplardan birine ters düşerse hepsine ters düşer.¹⁶⁶ O halde hiçbir semavi din mensubu ortak olan bu tip konularda semavi kitaplara ve onları insanlara ileten peygamberlere rağmen kendisine has bir anlayış ortaya koyamaz. Çünkü bu, bütün semavi kitapların dolayısıyla bütün peygamberlerin

¹⁶⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhîd, s. 135-136.

¹⁶⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhîd, s. 137.

¹⁶⁶ Özcan, Hanifi, Mâturidi'de Dini Çoğulculuk, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.117.

ortak amacıdır. Kısacası “Tevhit inancı” her peygamberin yeryüzünde gerçekleştirmek için gönderildiği yegane ortak amaçtır. Mâturidi’ye göre bu ortak noktanın değiştirilmesi ve çarpıtılması de küfrün önemli sebeplerinden biridir.¹⁶⁷

Mâturidi, Allah’ın varlığını anlamak için bilinen ve görünenden bilinmeyen ve görünmeyene gitmek gibi rasyonel ve bilimsel metodu Kitabü’t-Tevhid adlı kitabının başında özellikle belirtmekte ve bir anlamda kendi bilimsel prensibini ortaya koymaktadır.¹⁶⁸ Bu konuda Mâturidi, maddenin ezeliliğine inanan filozoflara, Mani dini mensuplarına, materyalistlere, zındıklara, batini ve karmatilere karşı fikren mücadele etmiştir.¹⁶⁹

Mâturidi bir yapımcı olmadan bir işin yapılmasının, bir hareket ettirici veya durdurucu bulunmadan bir cismin hareket etmesi veya durmasının düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre tüm varlıklar hadistir ve bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. O bu konuda hakkındaki akli delilini şöyle ifade etmektedir: “*Yazarı olmadan bir yazı, ayıran olmadan bir ayrışma mümkün olmadığına göre bu kainat bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır*”¹⁷⁰. Dolayısıyla bu geniş kainatı ve düzeni yaratan bir yaratıcı vardır o da Allah’tır. Bu yaratıcı başlangıcı ve sonu olmayan bir varlıktır. Aksi takdirde O’nun da sonradan olması söz konusu olur. Sonradan olanın ise hiç şüphe yok ki, diğer bir yaratıcısı bulunacak o yaratıcı da sonradan olma olursa bir üçüncü yapıcıya muhtaç olacak, bu suretle sonsuzluğa kadar yaratıcılar sürüp gidecektir. Bu ise batıldır. Şu halde başlangıcı ve sonu olmayan bir yapıcı vardır. O da Allah’tır.

¹⁶⁷ Mâturidi’nin günümüze kadar gelmiş olan en önemli kitaplarından birisi de “Kitabü’t-Tevhid” tir. Bu kitabın anlamı da Allah’ın vahdaniyetini çağrıştırmaktadır.

¹⁶⁸ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 15.

¹⁶⁹ Beyazi, İşaratü’l-Meram min İbaratü’l-İmam, Kahire, 1949, s.138.

¹⁷⁰ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 31.

Bu anlamda Allah'ın varlığı zorunludur. Onun zorunlu olması yok olmasını imkansız kılar.¹⁷¹

O, Allah'ın varlığını ispat etmek için Kuran'dan da kanıtlar getirmektedir: “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”¹⁷², “Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardına gelmesinde, insanlara yararlı olan şeylerle denizde akıp giden gemilerde, Allah'ın gökten su indirip de, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde ve orada her hareketli canlıyı yaymasında, rüzgarları, yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok delil vardır”¹⁷³, “Düşünenler için yer yüzünde ve kendi nefislerinde nice âyetler vardır, hiç görmez misiniz?”¹⁷⁴ gibi âyetleri delil göstermek suretiyle Mâturidi, hem akılla hem nakille Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.¹⁷⁵

Mutezile İslam fırkaları içinde Allah'ın varlığı ve birliği konusuna akli

¹⁷¹ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 25; Pezdevi, Ebu Yusr, Ehli Sünnet Akaidi, trc. Şerafettin Gölcük, Kayihan Yayınları, İstanbul, 1980, s.28; Yörükkan, Yusuf Ziya, İslam Akaidine Dair Eski Metinler (Maturudi'nin Akaid ve Tevhid Risaleleri), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953, s. 12; İslam Âlimleri Ansiklopedisi, İmam Mâturidi (maddesi), Hizmet Gazetecilik ve Matbaacılık Ltd. Şti (Türkiye Gazetesi), İstanbul, s. 205.

¹⁷² Ğaşıye, 88 / 17-20.

¹⁷³ Bakara, 2 / 164.

¹⁷⁴ Zâriyat, 51 / 20-21.

¹⁷⁵ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.16; Mâturidi'ye göre, Âlem hadistir. Âlemde müşahede olunan sürekli değişme, ihtiyaç, bilgisizlik birbirine zıt unsurların mevcudiyeti de onun sonradan var olduğunu açıkça gösterir, dolayısıyla Allah ezeli bir varlıktır ve yaratandır. Ayrıca Allah'ın varlığını bilmenin tek yolu istidlaldır. Sağlam bilgi kişiyi Allah'a götüren en sağlam yoldur. İnsan kendini ve âlemi tanıdığı oranda Allah'ı bilir. (Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 34-35).

yaklaşımında bulunan fırkaların başında gelmektedir. Hatta onların ikinci adı da “Tevhid Ehli”dir. Böyle olduğuna göre Mâturidi ve Mutezile mensupları arasında Allah’ın birliği konusunda bir sorun yoktur.¹⁷⁶

Allah’tan başka ikinci bir kadim varlığın bulunamayacağı prensibi üzerinde ısrarla duran Mutezile, Allah’ın birliğini ispat hususunda da aynı prensipten hareket etmektedir. Yani iki kadim varlık olduğu zaman her ikisinin de kadim olmakta aynı seviyede olması gerekirdi. Bu, herhangi bir objenin iki kudret tarafından yaratılması sonucunu doğurur ki, bu imkansızdır.¹⁷⁷

Kâ’bi’nin Allah’ın birliği hususundaki delili şöyledir: iki kadim varlık düşünerek, bunlardan birisi için ispat ettiğimiz vasfı diğeri için de ispat eder ve bu iki varlığın birbirlerinden ne zaman, ne mekan yönünden ayrılmadıklarını düşünürsek, burada artık ikilikten bahsetmek mümkün olmaz. Bu durumda iki ayrı zat değil, tek bir zat bulunmuş olur. Öyle ki, bunların fiillerini de birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Çünkü, aynı özelliklere sahip bu iki varlıktan biri neye kadir olursa diğeri de aynı şeyi yapmaya kadirdir. Doğrusu bu sonuç son derece tutarsızdır.¹⁷⁸

Mutezile’nin son büyük temsilcisi Kadi Abdulcebbar da Allah’ın birliğini ispat ederken Mâturidi gibi “Temanu” deliline öncelik verir. Bu delili, iki kadirden birinin mani olmaya çalıştığı şeyi diğerrinin yapmak istemesi şeklinde

¹⁷⁶ Mutezile’nin bir kısmına göre Allah’ın birliğini aklen ispat etmek mümkün değildir. O’nun birliğini bilmenin yolu, ancak şeriatıdır, yani nakli delillerdir. Bu anlamda nakil yoluyla Allah’ın bir olduğu haber verilmemiş olsaydı, aklen birden çok ilahın varlığı düşünülebilirdi. Ancak bu iddia Mutezile’nin genel görüşüne aykırıdır. Nitekim Mutezile’nin çoğu veya son büyük temsilcisi Kadi Abdulcebbar (ö. 415/1025) birliği ispat hususunda akli deliller kullanmıştır. (Cuveyni, eş-Şamil, Kahire, 1989, s. 394).

¹⁷⁷ Cuveyni, eş-Şamil, s. 384.

¹⁷⁸ Cuveyni, eş-Şamil, s. 384-385.

tarif eden¹⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, Allah'ı bir olmakla nitelendirmekteki asıl maksadın: O'nun sıfatlarıyla beraber kadim olan tek varlık olduğunu ve kendisiyle birlikte ikinci bir kadimin olamayacağını ispat etmek olduğunu söyleyerek, bunu ispat etmedeki en akılcı yöntemin "Temanu" delili olduğunu da ifade etmektedir.¹⁸⁰ Bu durumda her iki varlık da aynı kudret ve imkana sahip olunca, ister istemez "temanu" meydana gelecek ve iradeleri arasında bir uyumsuzluk ve çekişme olacağından, birbirlerine mani olmaya çalışacaklardır. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur.

Mâturidi, Allah'ın var olduğunun bilinmesini sağlayan deliller, aynı zamanda O'nun bir olduğunun bilinmesini de sağlayacak nitelikte olduğu kanaatini taşımaktadır. İşte bu yüzden, Allah'ın birliğinin varlığından ayrılamayacağını düşünmekte ve Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesinden birlikte söz etmektedir. Bu varlığın gaiple ilgili olmasından dolayı bu dünyada duyular yolu ile değil, ancak deliller yoluyla bilinmesinin mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹⁸¹ Bununla birlikte o, Allah'ın birliği konusunda "De ki: eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlar da mevcut olsaydı, arşın sahibine üstün gelmek için bir yol arayacaklardı"¹⁸², "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı her ikisinin de düzeni mutlaka bozulurdu"¹⁸³, "O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi takdirde her bir tanrı kendi yarattığını idare ederdi"¹⁸⁴ gibi âyetleri de nakli delil olarak göstererek, Allah'ın birliği konusunda kelimcilerin gözde

¹⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 279.

¹⁸⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 278.

¹⁸¹ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.38-39; Özcan, Mâturidi'de Dini Çoğulculuk, s. 38-39.

¹⁸² İsrâ, 17 / 42; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kurân, cilt 8, s. 281-282.

¹⁸³ Enbiya, 21 / 22; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt 9, s. 269-270.

¹⁸⁴ Mü'minun, 23 / 91; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt-10, s. 57-58.

delillerinden biri olan temanü deliline başvurur.

Mâturidi, “Yaratıcı birden fazla olsaydı, kainatın yaratılması aralarında bir anlaşma suretiyle olacaktı ki, bu durumda rab olmanın bir anlamı kalmaz. Ayrıca tanrılardan birinin olumlu kılmak istediğini, ötekisi olumsuz kılmak ister, birinin yaratmak istediğini ötekisi istemez. Bu durumda Tanrılar arasındaki anlaşma aczi ve bilgisizliği gösterir. Birisinin yaratması durumunda ötekisinin etkisiz kalacağı durumu tanrı olmayışı anlamına gelir. Bu durum göstermektedir ki, kainatın yaratıcısı tektir ve yönetimi de belli bir düzen içinde sürmektedir”¹⁸⁵ diyerek eğer Allah iki olsaydı bu iki yaratıcının, kainattaki varlıkları yaratmada ya aynı görüşte birleşeceklerini, uyuşmuş olacaklarını ya da birleşmeyecek, uyuşmayacaklarını, uyuştukları düşünülürse bir işi her ikisinin tek başına yapamamalarından veya biri yapabilen, diğeri yapamayan olmasından ileri geldiğini işaret etmektedir. Dolayısıyla kudretsiz, yetersiz olanların da yaratıcı olmaya hak ve salahiyetleri yoktur, yani Tanrı olamazlar. Ayrıca âlemdeki düzen bozulmadan, sekteye uğramadan işlemektedir. Gerçekte birden fazla ilahlar olsaydı mevsimlerin, güneş, ay ve yıldız v.s. yaratıkların durumlarında büyük değişiklikler olurdu. Âlemin bir tek olan yaratıcısı ve düzenleyicisinin eşi ve benzeri de yoktur.¹⁸⁶

Mutezile ile Mâturidiler arasında Allah’ın varlığı ve birliği konusunda hiçbir aykırılık bulunmamaktadır.

Mâturidi, Allah’ın varlığı konusunda Kâ’bi’nin sözlerini aktarmakta ve

¹⁸⁵ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s.39.

¹⁸⁶ Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt-8, s. 281-282; Mâturidi bunun yanında Allah’ın varlığına ve birliğine en büyük delil olarak kainatın çok mükemmel bir düzen ve tertip üzere yaratılmış olmasını, bu eşsiz düzen ve tertibin, yaratıldığından bu yana kainatın en ufak bir değişikliğe, bozukluğa uğramadan günümüze kadar gelmiş olmasını ve kıyamete kadar da devam edecek olmasını göstermektedir. (Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 34).

sonra kritiğini yapmaktadır. Kâ'bi'ye göre “Allah’ın bir varlık olarak yer tutması caiz değildir. Çünkü Allah vardı, O varken mekan yoktu. Allah’ın mekana muhtaç olmasının sonradan belirmesi caiz değildir. Mekanı yaratan Allah’tır ve Allah’ın değişmesi de söz konusu değildir”¹⁸⁷. Mâturidi Kâ'bi'nin “Allah’ı mekan ihata etmez. Çünkü O varken mekan yoktu” sözünün doğru ve gerçek olduğunu kabul etmektedir. Fakat Kâ'bi'nin “Allah’ın mekana muhtaç olması caiz değildir” sözünün anlam ve konu sistemine göre yerinde kullanılmadığı kanaatini taşımaktadır. O, Kâ'bi'nin Allah’ı ezeli olarak değil de, sonradan hâlık, rahman ve mütekellim kabul etmesini bu anlamda reddetmektedir. Çünkü ona göre Kâ'bi, bu görüşleri ile Allah’ta değişmeyi kabul etmektedir.¹⁸⁸

Kâ'bi “Allah her yerdedir” derken “O her yeri bilicidir” manasını kastetmektedir. Mâturidi bunu şaşılacak bir durum olarak görmektedir. Çünkü Âlim, Allah’ın zatının ismidir. Ona göre Allah için bir ilim tahakkuk etmemiştir ki Kâ'bi'nin “Allah oradadır” dediği mekana bağlı olsun. Mâturidi, Kâ'bi'nin bu sözünü çelişkili saymaktadır. Bu çelişkinin anlaşılması için de iyi düşünmek gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁹

Diğer yönden Mâturidi, peygamberlerin Allah’ın birliğine dair bir takım kesin ve açık delillerle görevlendirilmiş olmalarını da, O’nun birliğine, eşi ve benzeri bulunmadığına kesin bir delil olarak gösterir. Buna nübüvvet delili denebilir. Allah’ın bir ortağı bulunduğu farz edildiği takdirde peygamberlerin bu tür delil ve mucizelerle gelmesi imkansızlaşacaktır. Çünkü bununla diğer ilahın başka bir deyimle ortağın kudreti, ortaklığı ve dolayısıyla uluhiyyeti yok

¹⁸⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 115; Kâ'bi, “ (Babü) Zikri'l-Mutezile , s. 63.

¹⁸⁸ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 115.

¹⁸⁹ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 116.

edilmiş, iptal edilmiş olacaktır.¹⁹⁰ Ayrıca Mâturidi'ye göre Allah'ın bir oluşu sayı bakımından değildir, çünkü sayıya dahil olan şeylerin parçaları olur. Allah benzeri ve zıddı olmamak manasında birdir. Zıddının olması O'nun ilah oluşunu, benzerinin bulunması da birliğini bozar. Mâturidi'ye göre Allah'ın vahdaniyeti nas, akıl, kainatın sahip olduğu yapı ve düzenin sistemiyle sabittir.¹⁹¹

Kâ'bi'nin Allah'ın birliği konusunda bir itirazı yoktur. Ancak Allah'ın zatıyla kaim denilen sıfatlar konusunda Kâ'bi'nin bazı kuşkuları vardır. Buna göre eğer Allah'la birlikte ona atfedilen sıfatları da kabul edilirse, Allah'tan başka kadîm varlıkların çoğalacağı yani “taaddud-u kudema”nın olacağı endişesidir. Mâturidi bu konuyu : “Allah'ın sıfatları, zatının ne ayrıdır, ne de gayridir”¹⁹² görüşüyle halletmeye çalışmıştır.

2. ZAT - SIFAT İLİŞKİSİ

İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru kapsamında en fazla tartışılan konulardan biri de Allah'ın zatı ile var oldukları kabul edilen sıfatları arasındaki ilişkinin belirlenmesidir.¹⁹³

Burada üzerinde durulması gereken en önemli problem, vacibu'l-vücud olan zat karşısında sıfatların konumunun ne olduğu ve yine mutlak ve vacip bir varlığa atfedilen sıfatların nasıl yorumlanacağı noktasında düğümlenmektedir.

İslam düşüncesinde zat-sıfat ilişkisi konusunda pek çok yaklaşımdan söz edilebilir. Konu hakkında filozof ve kelamcıların birbirinden farklı görüşleri

¹⁹⁰ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.38.

¹⁹¹ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.159; Bebek, Adil, Mâturidi'de Günah Problemi, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.44.

¹⁹² Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.70-71, 86.

¹⁹³ Bkz. Macdonald D.B., “Sıfat”, İslam Ansiklopedisi, cilt 10, s. 551.

olduğu gibi, kelim okullarının da kendi sistematik yapılarına göre aralarında farklılıkları vardır. Hatta tek bir kelam ekolü içerisinde bile farklı anlayışlardan söz etmek mümkündür. Örneğin Eşari'ye göre, Mutezile mezhebine mensup âlimler dahi kendi aralarında tek bir görüşte ittifak etmiş değillerdir.¹⁹⁴ Bunun da ötesinde her bir sıfatın zatla ilişkisi kurulmaya çalışıldığı dikkate alındığında durum daha da karmaşık hale gelmektedir.

Bütün bunlara rağmen Kelam'da zat-sıfat ilişkisi konusunda belli başlı üç yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

1-İlahi isimler dışında sıfatların bir varlıklarının olmadığını, Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kâdir ve murid olduğunu savunan yaklaşım;¹⁹⁵

2-Sıfatların zattan ayrı birer varlık olduğunu, her sıfatın da diğerinden farklı bir varlık olduğunu ileri süren yaklaşım;¹⁹⁶

3-Sıfatlar ile ilahi zatın birbirinin ne aynı ne de gayrı olduğunu, aynı ilkenin sıfatlar arasında da geçerli bulunduğunu, yani bir sıfatın diğerinin ne aynı ne de gayrı olduğunu savunan yaklaşım.¹⁹⁷

Birinci yaklaşım Tevhid doktrinine vurgu yapan, ilahi zatın içbirliğini korumayı amaçlayan ve bu görüşe zıt herhangi bir kabulü, tevhide zarar vereceği endişesiyle reddeden¹⁹⁸ Mutezile tarafından temsil edilmektedir.

Kelam'da hal ya da ahval nazariyesi olarak gündeme gelen ikinci yaklaşım, Allah'ın zatında olan bir halden dolayı âlim, bir halden dolayı kâdir

¹⁹⁴ Eş'ari, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, s. 183.

¹⁹⁵ Eş'ari, Makâlât, cilt 1, s. 166; Şehristani, el-Milel, cilt -1, s. 44.

¹⁹⁶ Harputi, Abdullatif, Tenkihü'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslam, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330, s. 110.

¹⁹⁷ Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s. 73.

¹⁹⁸ Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 308.

olduğunu savunan Ebu Haşim tarafından temsil edilir.¹⁹⁹

Kelam tarihine Ehl-i Sünnet görüşü olarak geçen ve sıfatların Allah'ın zatıyla ne aynı ne de gayrı olduğunu öngören üçüncü yaklaşım çoğu Eş'ari ve Mâturidi kelamcı tarafından temsil edilmiştir.²⁰⁰

Kelam ilminin belli başlı konularından biri Allah'ın zat ve sıfatları arasındaki ilişkinin belirlenmesi sorunudur. Müslüman düşünce geleneğinde Allah'ın çeşitli sıfatlarla nitelenmesi konusunda genel bir yaklaşım söz konusuyken, O'nun zatıyla sıfatları arasındaki ilişkinin belirlenmesinde görüş ayrılıkları vardır.

Kelam ilminde çok önemli ve zor bir konu olarak nitelendirilen ve Mutezile ile Mâturidiler arasında son derece önemli bir problem olan sıfatlar ile zat arasındaki ilişkinin tesbiti uzun tartışmalara sebep olmuştur.

Aslında yapılan bu tartışmaların hepsi tamamen aklidir. Çünkü Kuranda konunun bu yönüne hiçbir şekilde değinilmediği görülmektedir. Eşari'ye göre Mutezile'nin ortaya çıkışına kadar Müslümanlar konuyu tartışmamışlar ve Allah'ın ezeli sıfatlara sahip olduğu kanaatine sahip olmuşlardır.²⁰¹ Yani zat-sıfat arasındaki bu uzun tartışma Mutezile tarafından ortaya atılmıştır. Dolayısıyla Mâturidiler de bu tartışmalara kendileri dışındaki fırkaların konuyu tartışmaları sonucunda girmişlerdir.

Müslüman filozoflar, Cehmiyye ve Mutezile gibi inanç ve düşünce sistemleri Allah'ın zatına bir takım ezeli sıfatlar nisbet etmenin O'nun zatında kesret ve teaddüde yol açacağını iddia etmişlerdir. Bu düşünce sistemlerinin Tevhid konusundaki hassasiyetleri tenzih doktrinini doğurmuştur. Tenzih

¹⁹⁹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu Usulu'l-Hamse, s. 182-183.

²⁰⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 44; Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s. 72.

²⁰¹ Eşari, el-İbane an Usuli'd-Diyane, Kahire, 1385, s. 46.

doktrini, Allah'ın birliği konusundaki kaygıdan ve endişeden doğmuştur.

Filozoflar ve Mutezile'nin aksine Eş'ari ve Mâturidi kelamcıları Allah'ın zatına ezeli sıfatlar nispet etmenin kesret ve teaddüde yol açmayacağını, yani O'nun birliğini zedelemeyeceğini savunmuşlardır.²⁰²

Ancak her iki yaklaşımın uzlaştığı nokta, Allah'ın vahdaniyetine zarar verecek, onu zedeleyecek her türlü tasavvurlardan zihinlerin uzak tutulmasıdır. Başka bir ifadeyle her iki yaklaşım tenzih konusunda özel bir hassasiyet göstererek ortak bir uzlaşa sağlamışlardır.

Müslüman kültüründe zat-sıfat ilişkisi konusundaki görüş ayrılıkları tarafların birbirlerini zındıklıkla ve küfürle itham etmelerine kadar vardırılmıştır, hatta bu konuda tarafların birbirine kaba kuvvet ve şiddet uyguladıkları da olmuştur.²⁰³ Oysa muteahhirin dönemi kelamcılarından bazıları, bu iki yaklaşımdan birini tercih etmekle birlikte, zat-sıfat ilişkisi konusunda Allah'ın zatına ezeli sıfatlar nispet etmenin ya da etmemenin taraflardan birini tekfir etmeye yönelik usul meselelerinden olmadığını, dolayısıyla konu hakkında farklı düşünmenin doğal olduğunu düşünmüşlerdir. Örneğin “el-Akaidü'l-Adudiyye” şarihi ed-Devvani'ye²⁰⁴ göre sıfatların zat üzerine zaid olması ya da olmaması gibi sorunlar, nazar ve istidlal yoluyla anlaşılması mümkün olmayan meselelerdir. Devvani, “Kim bu konuda keşfin dışında bir kanıta dayanırsa, ona kendi inandığı doğru gibi görünür. Ben, taraflardan herhangi birinin konu hakkındaki kabul veya red inancını

²⁰² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 70-72.

²⁰³ Emin, Duha'l-İslam, cilt – 3, s. 180.

²⁰⁴ Muhammed bin Sa'd ed-Devvânî (828-908/1427-1501) İran'da Kâzarûn şehrinin Devvân ilçesinde doğmuştur. Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf konularında Arapça ve Farsça yazmış, XIV-XV. Yüzyıl İslâm Dünyasının önemli düşünürlerinden İcî (öl. 1355) ve Cürcânî (öl. 1413) üstüne yorumları bulunan bir düşünürdür.

seçmesinde bir sakınca görmem” diyerek, konu hakkında farklı bir tercihte bulunmanın doğal karşılanması gerektiğini vurgular.²⁰⁵

Devvani’nin düşüncelerine benzer bir yaklaşım İbn Rüşd tarafından sergilenmiştir. Ona göre sıfatlar konusunda bilinmesi gereken şey, sadece ve sadece dinin açıkça belirttiği hususlardır. Bu da sıfatlar konusunda ayrıntıya girmeden bunların var olduğunu kabul etmekten ibarettir. Zira ayrıntıya girildiği takdirde konu hakkında varılan herhangi bir yargı kesinlik ifade etmeyecektir.²⁰⁶

Son dönem Müslüman düşünürlerden Muhammed Abduh ise “Risaletü’t-Tevhid” adlı eserinde benzer gerekçeler göstererek şunları ifade etmektedir: “İman etmemiz gereken şey, Allah’ın diğer varlıklara benzemeyen bir varlık olduğu, ezeli, ebedi, alim, diri, murid ve kadir olduğudur. Bize düşen O’nun vacibu’l vücud olmakta, sıfatlarının kemalinde ve mahlukatını yaratmakta tek olduğunu kabul etmektir. Sıfatların zat üzerine zaid olması veya olmaması meselesine gelince, insan aklının bu konularda kesin bir sonuca ulaşması mümkün değildir.”²⁰⁷

Allah’ın zatını tanımamız mümkün değildir, ama zatının bazı niteliklerini bilmek suretiyle zat hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Şu bir gerçektir ki, insan aklı bilinmeyen ve bilinemeyenin daima araştırmasını yapar. Buna rağmen Allah’ın zatı ve sıfatları hakkında insan aklı, ikna edici bir şeye henüz ulaşamamıştır. Bu konuda Taftazani şöyle demektedir: “Akıllar ne kadar çeşitli olursa olsun bir şey her zaman idrak seviyesinin üstünde kalmıştır ve kalacaktır. O da Allah’ın zatı ve sıfatlarıdır. O Allah ki, akılların

²⁰⁵ Devvani, Ebu Abdullah Muhammed, Akaidi’l-Adudiyye Şerhi, s. 230-233.

²⁰⁶ İbn Rüşd, Menahic, Beyrut, 1998, s. 217.

²⁰⁷ Bkz. Abduh, Muhammed, Tevhid Risalesi, Ankara, 1986, s. 98.

kavramasından yücedir”²⁰⁸.

Âyetlerde Allah’ın pek çok ismi celilinden bahsedilir. Bunların her biri O’nun sıfatları ile ilgilidir ve onlardan alınan isimlerdir.²⁰⁹ Dolayısıyla nakil ve akıl Allah’ın bir takım sıfatları olduğunu kabul eder. O ilim, kudret, hayat v.b. sıfatlarla nitelenir. O’nun zati ve fiili sıfatları vardır. Bu sıfatlar olmaksızın O’nu düşünmek imkansızdır.

Kelam ilminde Allah’ın zati ile birlikte olan, ondan ayrı kabul edilmeyen sıfatlara Allah’ın zati sıfatları²¹⁰ veya selbi sıfatları denir.²¹¹

²⁰⁸ Taftazani, Ebu’l-Vefa, Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s.115.

²⁰⁹ bkz. Yurdağür, Metin, Allah’ın Sıfatları “Esmâ-i Hüsnâ”, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 160; Ahmet Lütfi Kazancı, İslam Akaidi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995, s.64.

²¹⁰ Allah’ın zati sıfatları şunlardır: 1) Vücut, 2) Kıdem, 3) Bekâ, 4) Vahdaniyet, 5) Kıyam binefsihi, 6) Muhalefetun li’l-Havadis. (Huleyf, Fethullah, Mâturidi ve Eş’âri Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik, çev. Mustafa Öz, Diyanet Dergisi, cilt.14, sayı 2, 1975-Nisan, ss.102-115).

²¹¹ Genellikle kabul edilen görüşe göre Allah’ın sıfatlarının tasnifi şöyledir: a) Selbi ve Tenzihi (Allah’ı noksan sıfatlardan uzak tutan) sıfatlar: bu sıfatların zıddı “zati” sıfatlardır. Zati sıfatlarla Allah’ı nitelemek vacip, zıtları ile nitelemek ise imkansızdır; b) Subuti sıfatlar: bu sıfatlarla Allah’ı nitelendirmek vaciptir; c) Caiz sıfatlar: bu tür sıfatlarla Allah’ı nitelemek de nitelememek de caizdir. (İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelam, hzr. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.256).

Mâturidi kelamcıları da Allah’ın sıfatlarını selbi, subuti ve fiili olmak üzere üçe ayırarak incelemişleridir: 1) Mâturidikte zati sıfatlar: Mâturidi kelamcıları zati sıfatları selbi sıfatlar içerisinde işlemişlerdir. Selbi sıfatların karşıt anlamlarını içeren bu sıfatlar Mâturidi mezhebine göre beş tanedir: a)Kıdem (ezeli ve başlangıcı olmamak), b) Beka (ebedi ve sonu olmamak), c) Vahdaniyet (bir ve tek olmak), d) Muhalefetün li’l Havadis (yaratıklara benzememe), e) Kıyam bi nefsihi (varlığı kendinden olmak). Mâturidiye kelamcıları zati sıfatlardan beka sıfatı hakkında kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Aralarındaki ihtilaf şudur: Allah beka sıfatı ile mi bakidir? Yoksa zati ile mi bakidir? Bu soruya İmam Mâturidi “Allah zati ile bakidir”(bkz. Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 70) derken, başta Sabuni olmak üzere Mâturidi kelamcılarını çoğu “Allah zatına zait olan sıfatı ile bakidir” demişlerdir. Halbuki İmam Mâturidi’ye göre beka : zat üzerine zait olmayan nefsi bir sıfattır.(bkz. Yurdağür, Allah’ın Sıfatları “Esmâ-i Hüsnâ”, s. 160);

2) Mâturidilikte Subuti Sıfatlar: Allah’ın kemal sıfatlarına Subuti sıfatlar dendiği gibi,

Mâturidiye göre Allah, kendi nefsinı nitelediği bütün kemal sıfatları ile muttasıf, eksiklik, acz ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. O'nun sıfatları sonradan meydana gelmemiştir ve daha sonra yok da olmayacaktır. Sıfatların tamamı ezelidir, ebedidir ve zatla kaimdir. Allah'ın sıfatlarının hiç biri hiçbir yönden yaratılmışların sıfatlarına benzemez.²¹² Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, kelam, kudret, irade, tekvin, rahmet, rızık gibi gerek zati, gerekse fiili birçok sıfatı vardır. Allah'ın zatını vafsettiği her sıfat, ister zati ister subuti ve isterse fiili olsun aralarında hiçbir fark yoktur. O'nun fiili sıfatları ayrı-ayrı müstakil sıfatlar olmayıp “yoktan var eden” anlamındaki tekvin sıfatına racidir. Ayrıca Allah'ın sıfatları O'nun ne aynı ne de gayrıdır. Tıpkı bir şeyin rengi o şeyin kendisi ve başkası olmadığı gibi sıfatlar da Allah'ın ne zati ne de zatından başka bir şeydir. Subuti, zati v.s. sıfatlarından hiçbirisi hadis değildir. Allah'tan başka varlıklar, sıfatları ile beraber sonradan olmadırlar.²¹³

Mutezile'ye göre Allah'ın kıdem ve birlik sıfatlarının dışında başka sıfatların Allah'a isnad edilmesi caiz değildir. Böyle bir şey yapıldığı takdirde

bu sıfatlar ezeli, ebedi, zatla kaim ve zat üzerinde zaittir. Kadim değil de hadis oldukları farzedilirse, Allah'ın hadis varlıklara mahal olması gerekir. Hadis varlıklara mahal olmak ise Allah hakkında imkansızdır. Bu sıfatların bir sınırı olmamakla beraber Mâturidiler bunu sekiz olarak tespit etmiştir: a) Hayat, b) İlim, c) İrade, d) Kudret, e) Semi', f) Basar, g) Kelam, h) Tekvin. Subuti sıfatlar Eş'âriyye'de olduğu gibi Mâturidiyye'de de akli ve nakli delillerle açıklanmıştır. (bkz. Harputi, Tenkihü'l-Kelam, s.195-225; İzmirli, Yeni İlmi Kelam, s.268). Mâturidilere göre subuti sıfatlar Mutezile'ye karşıt olarak Allah'ın ne aynıdır ne de gayrıdır.

3) Mâturidilikte fiili sıfatlar: Allah'ın fiillerine delalet eden fiili sıfatları vardır. Bu sıfatların mebdei ve menşei tekvin sıfatıdır. Allah'ın fiili sıfatları: tahlik, terzik, inşa', ibda', sun', ihya, imate v.b. gibi fiiline ait sıfatlardır. Mâturidilere göre bu sıfatların sayı bakımından bir sınırı yoktur, Allah'ın fiillerinin sayısındadır.

²¹² Sabuni, Nureddin, el-Bidaye fi Usulu'd-Din, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s.25.

²¹³ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.70-71; Işık, Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, s.81.

Allah'ın gerçek birliğine aykırı düşen bir çok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olacak ki, bu da Allah'a ortak koşmak anlamına gelir.²¹⁴ Mâturidi Allah'ın sıfatlarını ispat etmesine rağmen onların zattan ayrı ve müstakil şeyler olmadığı hususunda Mutezile ile hemfikirdir.²¹⁵

Mutezileye göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar O'nun zâtı üzerine zaid manalar, yani zatından ayrı düşünülen şeyler değildir. Mutezile, Allah'ın sıfatlarının varlığını haber veren nasları inkar etmemekte, fakat onları te'vil etmektedir. Yani Allah'ın âlim, kâdir vb. olduğunu inkar etmemekte, fakat sıfatların Allah'ın zatından ayrı birtakım manaları olduğunu kabul etmemektedir, onların zatının aynı olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Allah zâtı ile hayy, zâtı ile kaim, zâtı ile kadirdir, zatından ayrı ilim, hayat ve kudret diye ezeli manalar yoktur.²¹⁶

Mâturîdî, bu konuda Kâ'bi'nin fikirlerini merkeze koyarak Mutezileyi eleştirmekte, hatta Kâ'bi'yi ve Mutezile'yi bilimsel yetersizlikle suçlamaktadır.²¹⁷

Kâ'bi, Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ya da benzeşme ortaya çıkacağı endişesiyle doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, “*Gerçekte Allah'ın sıfatı yoktur. Sıfat ve isim olarak ifade edilen nitelikler insanların vasıflandırmaları ve isimlendirmelerinden ibarettir*”.²¹⁸ Mâturidi, Kâbi'nin bu değerlendirmelerine karşı çıkarak, Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin Allah ile başka varlıklar

²¹⁴ Kadı Abdulcebbar, Fadlu'l-İtizal, s. 162; Taftazani, Ebu'l-Vefa, Ana Konularıyla Kelam, hrz. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000, s.138.

²¹⁵ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.70-71.

²¹⁶ İbnu'l-Murtada, Tabakatu'l-Mutezile, s. 7; Kadı Abdulcebbar, Fadlu'l-itzal, s. 347.

²¹⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, 78.

²¹⁸ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, 79; Zühdi, el-Mutezile, s.153

arasında bir benzeşme yaratmayacağını, zira isim ya da sıfatlarda benzerliğin mahiyette yani zatta benzerliğe yol açmayacağını savunmaktadır.

Mâtûrîdî, “Eğer böyle bir benzerlikten kaçınarak bütün sıfatlardan zat soyutlansaydı sıfatların boşa çıkarılması ile sonuçlanırdı, ayrıca isimleri Allah’tan men ederek de, isimsiz varlıklarla bir benzerlik kurulabilirdi”²¹⁹ diyerek benzerliğin oluşması endişesiyle isim ve sıfatların reddedilmesinin doğru olmadığına işaret etmektedir. Ona göre Peygamberler ve diğer insanlar da Allah’ı isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla Allah kendini bazı isimlerle isimlendirmiş, bazı sıfatlarla da nitelendirmiştir.²²⁰

Mutezile’nin Tevhid konusuna özel bir önem verdiği söylenebilir. Onlara göre bir olmak, eşi ve benzeri bulunmamak ve ezeli olmak sadece Allah’a özgüdür. Eğer Allah’ın ezeliliği dışında O’na çeşitli sıfatlar isnad edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki, bu da Allah’ın birliği gerçeğine aykırı olur. Mutezile mensupları Allah ile yarattığı varlıklar arasında sıfatlar açısından bir benzerlik kurulduğu takdirde tevhidin zarar göreceğini düşünürler. Buradan hareketle Mutezili düşünürler sıfatlar konusunda zati ve fiili ayırımına gitmişlerdir.

Bu noktada Kâ’bi sorunu, sıfatlarda zati ve fiili şeklinde bir ayırımı giderek çözmeye çalışmıştır.

Kâ’bi “Allah ezelde halik ve rahman değildi. Onun kudreti, bilahare zatını halik ve rahman yapmaya taalluk etti. Şimdi bizim rahman olan hâlîka tapınmamız mümkündür”²²¹ demiştir. Mâtûrîdî’ye göre bu anlayışın sonucunda şöyle anlam çıkmış olmaktadır: Allah’ın kudreti mahlukat için bir de mabud

²¹⁹ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 70.

²²⁰ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 70.

²²¹ Zühdi, el-Mutezile, s. 153; Bağdadi, Usulu’d-Din, s. 26.

yaratmaya taalluk etmiştir. Böylece hakikatte Allah'tan başkasına tapınılmış olur. Mabud, rahman ve halik gibi isimlerin tabi tutulduğu statü sebebiyle yaratılmış durumuna düşer, çünkü kudretin vaki olduğu şeylerden biri haline gelmiştir.²²²

Kâ'bi sıfatları fiili ve zâtı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre **Fiili Sıfat**, halin ve şahsın değişmesini kabul eden, yani hallerin ve şahısların değişmesiyle müspet veya menfi olarak kullanılabilen sıfattır. Bir başka ifadeyle kudretin vaki olduğu her sıfat fiili sıfattır, Allah'ın filanı rızıklandırıp bir başkasını rızıklandırmaması gibi. Rahmet de, müspet veya menfi kullanımı söz konusu olduğu için o da fiili sıfat konumundadır. **Zâtı Sıfat** ise, şahsın ve halin değişmesini kabul etmeyen, kudretin vaki olmadığı sıfatlardır. Kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlar böyle bir ihtimal olmadığından bunların her biri zâtı sıfattır. Kâ'bi'ye göre Allah'ın zâtı değişkenliği kabul etmediği için onun zâtı değişkenlik özelliği taşıyan kavramlarla nitelendirilemez. Bu hüküm onun zâtı devam ettiği müddetçe geçerlidir. Tıpkı bir illetin tesiriyle vücut bulan şey gibi, illet devam ettiği sürece o şey de devam eder.²²³

Mâturîdî'ye göre sıfatları fiili ve zati diye bir ayrıma tabi tutmanın mantıki bir temeli bulunmayıp sonuçta her iki tür sıfatın mahiyeti eninde sonunda ortak bir noktaya dönmektedir. Çünkü insanlar Allah'ı ilim, kudret ve fiil ile vasıflandırdıkları zaman vasıflandırma açısından hiçbir ayrım söz konusu olmadan zati ve fiili niteleme gerçekleşmiş olur. Zaten gerçek manasıyla da Allah alim, halik ve kadir olarak isimlendirilmiştir.²²⁴ Ona göre Kâ'bi'nin tutarsızlıklarından birisi de onun, bir sıfatın müspet veya menfi

²²² Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhid, s. 82.

²²³ Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhid, s. 78.

²²⁴ Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhid, s. 79.

olarak Allah hakkında kullanılabileceğini düşünmesidir. Zira Mâturidi, Allah'ın hadis olan sıfatlarla nitelenmesinin caiz olmadığını ifade eder. Aksi halde onun “düzelten, bozan, iyi, kötü” vb sıfatlarla tavsif edilmesi caiz olurdu ki, bu temelden yanlıştır.²²⁵

Mâturidi'nin zat-sıfat ilişkisi bağlamında Kâ'bi'yi eleştirisi, onun adalet sıfatı hakkındaki görüşleriyle devam eder. Kâ'bi “adl” sıfatını zati sıfatlar arasında görmez. Halbuki Mâturidi'ye göre adalet sıfatının Allah'a menfi bir şekilde nisbeti mümkün değildir. Dolayısıyla Mâturidi'ye göre Kâbi'nin sıfatları zati-fiili şeklinde ayırma tabi tutması tutarlı bir yaklaşım değildir.²²⁶

Ayrıca Mâturidi: “ ‘Allah hâlik, rahman ve rahimdir’ denilebilir, çünkü buradaki her bir sıfatla doğrudan Allah'ın zati isimlendirilmektedir. Fiili sıfatlarda da durum aynen böyledir ve onlarla da Allah'ın zati kastedilmektedir”²²⁷ diyerek bu durumun “hikmetli söz, doğru söz, yalan söz” denilmesine benzediğini, bunların aslında sözü söyleyenin sıfatları olduğunu, dolayısıyla Allah'a da bunun gibi fiil sıfatların nispet edilebileceğini belirtmektedir.²²⁸

Sonuçta Mâturidi'ye göre vücut ve vahdaniyet sıfatlarından başka Allah'ın hayat, ilim, iştirme, görme, kudret, kelam, irade, tekvin, rahmet ve rızık gibi sıfatları vardır. Bu isim ve sıfatlar ezelidir. Allah, şânına layık olan bütün kemal sıfatlarıyla muttasıftır. Onun bütün sıfatları ezeli ve ebedidir. Bunlarla Allah'ı vâsfetmek ve bunları O'na isim olarak vermek en doğru olanıdır. Bu husus akli ve nakli delillerle sabittir. Fakat Allah'ın sıfatları ve

²²⁵ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 79-80.

²²⁶ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 80.

²²⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 81.

²²⁸ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 81.

isimleri, yaratıkların isim ve sıfatlarına asla benzemez. İnsanların ilahi sıfatlarla beşeri sıfatlar arasında mukayese yapmasının sebebi, Allah'ın zatını ve mahiyetini bilememelerindendir.

3. KELAMULLAH

Sözlükte konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama, konuşma yeteneğine sahip olmak, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi gibi anlamlara gelen kelimeler,²²⁹ dini literatürde Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu ifade eden sıfatı olarak tanımlanır.

Kuranda pek çok âyetle Allah'ın melekler, şeytan ve peygamberlerle konuştuğu belirtilir.²³⁰ Kuran, Allah'ın insanlarla doğrudan doğruya, perde arkasından ve elçi göndermek suretiyle konuştuğunu²³¹ bildirmektedir.

Allah'ın insanla iletişime girme biçimlerini de gösteren, doğrudan doğruya vahyetmek, perde arkasından konuşmak ve bir melek aracılığıyla mesaj bildirmek şeklindeki konuşma biçimleri vahyetmenin belirli türlerini gösterir. Allah hiçbir peygambere bu konuşma tarzlarından başka bir biçimde hitap etmemiştir.²³²

İslam kültüründe yukarıdaki konuşma biçimleriyle bildirilen vahiy ve vahiylerden oluşan metne kelimullah denilmiştir. İslam'da kelimullah konusu, bir tartışma ve sorun olarak erken dönemde Müslümanların gündemine girmiştir. Bu tartışmanın kelim ilminin doğuşuna ve bu disiplinin “kelam” şeklinde adlandırılmasına etki ettiği bilinmektedir.²³³

²²⁹ İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, cilt – 4, Beyrut, 2005, s. 3475.

²³⁰ Âli-İmran, 3 / 77; A'raf, 7 / 144; Meryem, 19 / 26; Bakara, 2 / 75.

²³¹ A'raf, 7 / 143; Şura, 42 / 51.

²³² Akbulut, Ahmet, Nübuvvet Meseleleri Üzerine, Ankara, 1992, s. 44.

²³³ Taftazani, Şerhu'l-Akaid, İstanbul, 1304, s.6-7

Kelam bilginlerinin çoğu, konuşmanın bir yetkinlik, konuşmamanın ise bir eksiklik ve acizlik olduğunu düşünürler. Yaratılıştaki varlıklara konuşma niteliği bahşeden Allah'ın, konuşmaması O'nun için bir acizlik olarak görülmüştür. Allah'ın, mahiyeti insanlarca bilinmeyen konuşma sıfatına sahip olması, çoğu kelamcı tarafından O'nun yetkin ve mükemmel bir varlık olduğuna işaret ettiği düşünülmüştür. Bu kelamcılara göre Allah'ın emreden ve nehyeden, bunları yaratıklarına bildiren bir varlık olması, konuşmanın uluhiyetin nitelikleri arasında yer aldığını gösterir.²³⁴

Kelamcılar, peygamberlerin, Allah ile insanlar arasında elçi olarak görevlendirilmelerinden ve bu bağlamda Allah'tan gelen mesajları insanlara iletmekle görevli bulunmalarından hareketle söz konusu kelamın peygambere değil Allah'a ait olduğunu, bunun da kalamullah sıfatına karşılık geldiğini düşünmüşlerdir.²³⁵

İslam düşüncesinde kalamullah konusundaki tartışma, kalamullah'ın ezeli mi olduğu yoksa sonradan mı yaratıldığı noktasında düğümlenmektedir. Zat-sıfat ilişkisi bağlamında gündeme gelen bu tartışma zaman içerisinde siyasi bir hüviyet kazanarak halkı'l-kuran ve buna bağlı olayları doğurmuştur.²³⁶

İslam düşüncesinde kalamullah'ın ezeli olup olmadığı tartışması, zat-sıfat ilişkisi problemine paralel bir biçimde yaklaşımlar doğurmuştur. Konu hakkındaki belli başlı yaklaşımları; Mutezili, selefi, felsefi, Sünni ve Kerramiye yaklaşımları şeklinde özetlemek mümkündür.

²³⁴ Taftazani, Şerhu'l-Makasid, nşr. Abdurahman Umeyre, Beyrut, cilt-4, 1989, s. 143-145; Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 84-85.

²³⁵ Amidi, Seyfettin, Gayetu'l-Meram, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, s. 85-91.

²³⁶ Emin, Duha'l-İslam, s. 180.

İslam tarihinde Allah'ın kelimeler sıfatının, dolayısıyla Kuran'ın mahluk olduğunu ilk defa getiren kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu söylenmektedir. Ca'd b. Dirhem sadece "Kuran mahluktur" görüşünü dile getirmekle kalmamış, buna bağlı olarak ilahî sıfatların varlığını ilk inkar eden kişi de o olmuştur. Ancak onun bu görüşlerini öğrencisi olan Cehm b. Safvan daha da geliştirmiştir. Dolayısıyla Cehm'e nispetle Cehmiyye mezhebi, sıfatlar ve Allah'ın kelimeler sıfatı üzerinde özellikle duran bir mezhep olmuştur. Sıfatlar ve kelimeler konusunu akılcı bir metotla açıklamaya çalışan Cehmiyye, en çok bu konu üzerinde durduğundan, onlardan bahsedilirken daha çok akla gelen şey, ilahî sıfatları nefyetmeleri olmuştur. Onlar, sıfatlar konusunda aşırı tenzihe varan ilk akılcılardır. Onlar zatından başka Allah'ın hiçbir sıfatının olmadığını söylemişlerdir.²³⁷

Allah'ın kelimeler sıfatını da, yaratıklarında olan bir sıfat olması hasebiyle, Allah için ezeli bir sıfat olarak kabul etmeyen Cehm, kelimeler Allah'ın yani Kuran'ın mahluk olduğunu söylemiştir.²³⁸ Allah kelamı olan Kuranın mahluk olduğunu söyleyenler, aslında sadece Cehmiyye ve Mutezile değildir. Hariciler, Şii olan Zeydiyye'nin çoğunluğu, Mürcie ve Rafizilerin birçoğu da aynı görüşü paylaşmaktadır.²³⁹

Mutezile'ye göre kelimeler, "harf ve seslerden oluşan ifade" anlamına gelmektedir. Allah'ın kelamı ise ancak kendi zatı dışında herhangi bir varlıkta harf ve ses yaratmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda yaratılan harfler ve

²³⁷ Cevziyye, İbn Kayyim, Savaiku'l-Murşale ala'l Cehmiyye ve'l Muattıla, thk. Zekeriya Ali, Mısır, tsz., s. 16-17, 20; Kâsimi Cemaleddin, Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile, Beyrut, 1981, s. 19.

²³⁸ Eşari, Makâlât, cilt -1, s. 280.

²³⁹ Eşari, Makâlât, cilt -1, s. 153.

sesler sonradan yaratılmış olup Allah'ın zatıyla kaim değildirler.²⁴⁰ Zira Allah'ın zâtı yaratılmışlara konu olmaz. Ayrıca kalamullah'ın ezeli olduğu varsayılacak olursa, Allah'ın ezelde henüz yaratılmamış olan ya da var olmayan yaratıklarıyla konuşması anlamına gelir ki, bu durum Allah için düşünülemez. Mutezili bilginlere göre kalam, fiili bir sıfattır. Dolayısıyla bütün fiili sıfatlar gibi sonradan var olmuştur. Mutezili bilginler kalamullah konusundaki bu yaklaşımdan hareketle Allah'ın kalamı olan Kuran'ın harf ve sestten meydana geldiğini, böyle bir şeyin ise ya cisim ya da araz olabileceğini, ne cismin ne de arazın ezeli olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Allah, istediği zaman zatının dışında bir mahalde yarattığı kelimayla konuşur. Mutezile Allah'ın kıdem sıfatından başka sıfat kabul etmediği için Allah'ın kalam sıfatının kadim olamayacağını ve mahluk olduğunu savunur.²⁴¹

Mutezile, Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını, nihâyet kendisi için bir kalam yaratıp onunla konuştuğunu, bununla birlikte Allah'ın kelamının hadis olduğunu ve zâtı ile kaim bulunmadığını söylemiştir.²⁴² Dolayısıyla Kuran'ın ses, harf, âyet, sûre ve cüzlerden müteşekkil olduğunu, Allah'ın kelamının tertib ve te'lif edildiğini ve başkası ile kaim olduğunu, tenzil ve inzal gibi hudus alametleriyle nitelendiğini belirterek, onun mahluk olduğunu iddia etmiştir.²⁴³ Nitekim “Allah'ın mütekellim olması demek, kalamı bir mahalde, mesela Levhi Mahfuz'da, Cebrail'de ya peygamberde yaratması demektir, dolayısıyla Kuran mahluktur ve Allah'ın kalamı ezelde sabit değildir”²⁴⁴.

²⁴⁰ Kadı Abdülcebbar, Şerhu'l-Uslu'l-Hamse, s. 528.

²⁴¹ Şehristani, Nihâyetül-İkdam fi İlmi Kelam, Alfred Guillame Neşri, London, 1934, s. 324.

²⁴² Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s. 80.

²⁴³ Zühdi, el-Mutezile, s. 86-87.

²⁴⁴ Şehristani, Nihâyetül-İkdam, s. 288; İbn Teymiyye, İsim ve Sıfat Tevhidi, hzr. Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998, s. 24.

Allah'ın kelamı olan Kuran'ın mahluk mudur değil midir? sorunu zamanla mezhep ideolojisi haline getiren Mutezile, okuma eylemi ile okunan şey arasında ayırım yapmaktadır. Onlara göre okuma eylemi olan kıraat, insanların kendi eylemi iken, okunan şey olan makru', Allah'ın fiilidir.²⁴⁵

Kelamullah konusunda önemli tartışmalardan biri de kelam-ı lafzi ve kelami nefsi ayırımında yapılmıştır. Bu konu, bir çözüme yaklaşmak için daha ilk dönemlerde ele alınmış ve işlenmiştir. Böyle bir ayırıma gidilmesinin en önemli nedeni, Allah'ın kelamının yaratılmış olup olmadığı yönündeki erken dönemde gerçekleşen ve Abbasiler döneminde mihne olaylarına sebep olan bu soruna orta bir çözüm yolu bulma amacı olmuştur.²⁴⁶

Bu lafzi kelam ve nefsi kelam ayırımı, bazı farklılıklarla birlikte, Eşari ve Mâturidi tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Eşariyye okulunun önde gelen âlimlerinden Cüveyni, hakiki kelamın “hadisu'n-nefs” yani öznel konuşma olduğunu vurgulamaktadır ki, bundan maksat, yaratılmamış ve Allah'ın zatiyla kaim olan kelam-ı nefsidir. İbarelerin delalet ettiği kelam, işte bu kelimedir ve o, harfler ve sesler değildir. Dolayısıyla harfler, sesler ve Kuran'ı nağme halinde okumalar; yaratılmıştır ve kadim olan kelam-ı nefsiyi oluşturmazlar. Bunlar sadece onu ifade eden unsurlardır.²⁴⁷

²⁴⁵ Eşari, Makâlât, cilt -2, s. 602.

²⁴⁶ Hadis ehli ile Cehmiyye ve daha sonra Mutezile arasında süregelen mücadele döneminde İbn Küllab ve arkadaşları Haris el-Muhasibi ve el-Kalanisi ortaya çıkıp, kelam-ı nefsi, kelam-ı lafzi ayırımını dile getirmişlerdir. Çünkü Mutezililer, Allah kelamı kabul ettikleri Kuran'ı, yaratılmış kabul ederlerken; karşı cephede yer alan Ahmed b. Hanbel ve taraftarları, Kuran'da bulunan ses, harf ve kelimeleri de kelamullah'a dahil etmekte, onları da yaratılmamış ezeli kelamın bir parçası kabul etmektedirler.(Cüveyni, İrşad, s. 120; Şehristani, Nihayetu'l-İkdam, s. 313).

²⁴⁷ Cüveyni, Lumeu'l-Edille, s. 103; Gazzali, el-İktisat, s. 74-75.

Kadı Abdulcebbar, kelamın mahiyeti ve unsurları itibariyle bir bütün olduğunu, onu zihni ve lafzi diye ayırmanın doğru olmadığını, zihinde canlandırılanlarla kelam denilemeyeceğini, kelam tabirinin ancak harf ve seslerden oluşan kümeler için kullanılabileceğini vurgular.²⁴⁸

Mâturidiler nefsi olan kelamın yaratılmamış; lafzi olan kelamın yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. Mutezile ise kelam-ı nefsiyi kabul etmediğinden böyle bir ayırma gitmemiş ve Kelamullah'ın yaratılmış olduğunu söylemiştir.²⁴⁹

Mâturidiler harflerin ve seslerin mahluk olduğunu, fakat “Kelam-i Nefsi” denilen ilahi kelamın mahluk olmadığını savunmuştur.²⁵⁰ Bu konuda Mâturidi mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebu Muin en-Nesefi şöyle demektedir:

“İnsanlar Allah'ın kelamının kadim veya hâdis olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Doğru olan, Allah'ın kelamının, ezeli ilahi sıfat olduğudur. Bu kelam harf ve ses nevinden bir kelam olmayıp Allah'ın zatı ile kaim olan kelimadır. Allah bu kelimayı ile emreder, nehyeder ve haber verir. Okuduğumuz ibareler ise ilahi kelama delildir. Kuran konusunda fikri hasımlarımızla bizim aramızdaki meselenin daha açık bir şekilde ortaya çıkması için deriz ki: Allah'ın kelimayı zatıyla kaim ilahi bir sıfattır. Bu sıfatın ses ve harflerle alakası yoktur, o sadece bir sıfattır. Allah bu sıfatı ile emreder, nehyeder ve haber verir. Fakat Arapça, İbranice ve Süryanice ibarelere gelince, bunlar emir, nehiy ve ihbar ifade eden tabirler ve aletlerdir. Keza bu ibareler harf ve seslerden meydana gelir ki bunlar kendi mahallerinde mahluk ve muhdes şeyler olup, Allah'ın ezeli

²⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 532-534.

²⁴⁹ Cüveyni, İrşad, s. 109.

²⁵⁰ Toprak - Gölcük, Kelam, s. 222.

kelam sıfatının delaletleridir. Bunlar mahluktur, çünkü muhtelif bölümler cüzler ve diğer kısımlardan meydana gelmiştir. Muhtelif olan her şeyin mahluk olacağı aşıkardır. Allah'ın kelamı ise böyle olmayıp birdir, cüzlere ayrılmış muhtelif şeylerden teşekkül etmez.²⁵¹

Mutezile'nin Kuran'ın yaratılmış olduğunu kabul etmesinin diğer bir gerekçesi de, Kuran insanların okuyup anlamaları için gönderilmiş olmasındadır. Dolayısıyla Kuran'ın dili Arapça'dır. Onda anlaşılmayan bir ifade yoktur. İnsanların dili ezeli olamayacağına ve Kuran da Arapça indirildiğine göre Kuran yaratılmıştır, ezeli değildir.²⁵²

Mâturidi'ye göre Allah'ın kelamı harfler ve seslerden ibaret olmasına rağmen, Allah'ın ezeli sıfatıdır, Allah'ın zatiyle kaimdir. Kuran Allah'ın kelamıdır, O'nun sözüdür. Allah Kuran'ı harf ve kelime olarak gönderdi. Bu harf ve kelimeler, kelamı ilahiye taşımaktadır.²⁵³

²⁵¹ Nesefî, Ebu'l-Muin, et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, thk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tıbaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986, s.345.

²⁵² Kadı Abdulcabbar, Müteşâbihü'l-Kuran, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire 1969, s.16, 17.

²⁵³ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.83; Örengül, Mâturidi ve Mutezile Mezheplerinin Mukayesesi, s.30; Mâturidi âlimler, Kuran Allah'ın kelamı mıdır, değil midir? sorusuyla ortaya çıkan bu konunun fazla tartışılması gerekmeyen bir konu olduğunu her fırsatta söylemişlerdir. Örneğin Ebu'l-Leys es-Semerkandi şöyle demektedir: “Bu ve benzeri konularda karşılıklı olarak çekişmeye son vermek, Kuran'ın mahluk olduğunu kabullenmek veya şüphelere düşmekten daha hayırlıdır. Zira bu meselede mesnedsiz bir mücadeleye girişme ve düşmanca davranma çetin ve yorucu bir iştir. Buna mukabil, bizim bu mesele hakkında sükutu tercih etmemiz ise hem dünya hem âhiret hayatı bakımından en sağlam yoldur” (Yazıcı, İshak, Ebu'l-Leys es-Semerkandi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, (Doktora tezi), Erzurum, 1982, s.58).

Selef de Kuran'ın Allah tarafından indirilmiş bir kelam-ı ilahi olduğuna ve mahluk olmadığına inanır, bu konuda tartışmaya girmez.(İbn Kudame, Lum'atü'l-İ'tikad, İzmir, 1401, s.18). Bu konuda Selef ile Mutezile arasında orta yol takip eden Ehli Sünnet âlimleri tarafından kabul edilen şu görüş dikkate değerdir: Allah'ın kelamı, nefsi ve lafzi olmak üzere ikiye ayrılır; nefsi kelam Allah'ın zatı ile kaim, mahiyetini idrak edemediğimiz ezeli bir

Mâturidi, Kâ'bi'yi kelimullah konusunda eleştirerek Kitabut-Tevhid adlı eserinde buna ayrı bir bölüm ayırmıştır. Kelamullah'ın ezeli olup olmadığı konusunda Kâ'bi, mensubu bulunduğu Mutezili düşüncenin genel yaklaşımına uygun görüşler dile getirmektedir. Kâ'bi Allah'ın kelam sıfatının sonradan oluştuğunu söylerken Kuran'da geçen *ityân* ve *mecî*²⁵⁴ kavramlarından hareketle Allah'ın kelam sıfatının hadis olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Mâturîdî'ye göre Allah'ın kelamla vasıflandırılması değişiklik ve yok oluş ihtimalinden münezze olma ilkesine bağlıdır. O, Allah için kullanılan her türlü sıfatın değişim ve yok olma ihtimalinden uzak bir biçimde değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Aslında Allah *mecî* kavramını kendisi için de kullanmış,²⁵⁵ bu kavramı kullandığından dolayı onun yaratılmış olduğuna dair bir hüküm çıkarılmamış, bilakis O'nun uluhiyyetine uygun bir manada yorumlanmıştır. İtyan için de aynı şey geçerlidir. Dolayısıyla bunlardan yaratılmışlar için geçerli olan değişiklik ve yok olma gibi manalar çıkarılması yanlıştır.²⁵⁶ Bu anlamda Mâturidi yaratılmış varlıklar için geçerli olan değişim ve yok olma niteliklerinin, Tanrı ve O'nun sıfatları için geçerli

sıfattır. Lafzi kelam ise nefsi kelama delalet eden, ses ve harflerden müteşekkil olan Kuran'ın lafzıdır. Bu lafzi kelam ezeli değildir, hadis özelliklere sahiptir. (Toprak-Gölcük, Kelam, s.222; Talip Özdeş, Mâturidi'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı-2, Sivas, 1988, s.343).

²⁵⁴ İtyan ve meci kelimeleri hareket etmek, sağa sola gelmek anlamlarına gelir. Örneğin: “Biz neshettiğimiz veya unutturduğumuz bir ayetin yerine ya ondan daha hayırlısını, ya da benzerini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?” (Bakara 2 / 106); “De ki: Musa'nın getirdiği kitabı kim indirmiştir. Ey Muhammed! “Allah” (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataktaki oynayadursunlar.” (En'am 6 / 91).

²⁵⁵ “Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği ve o gün cehennem getirildiği zaman, işte o gün insan (yaptıklarını birer birer) hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ona nasıl faydası olacak!” (Fecr 89 / 22).

²⁵⁶ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid,, s. 83.

olamayacağı, herhangi bir değişim, dönüşüm ve yok oluş sadece yaratılmış varlıklar için söz konusu olacağı kanaatini taşımaktadır.

Kâ'bi, Kuran'ın ezberlenmesini, onun hadis olduğuna delil olarak göstermiştir.²⁵⁷ Mâturîdi ise Kâ'bi'nin delil olarak gösterdiği *hıfz* kavramının Kuran'da Allah'a da izafe edildiğini belirtmektedir.²⁵⁸ Bunun anlamı ise O'nun çizdiği sınırların ve kelamın ihtiva ettiği talimatı korumaktan ibarettir. Halk arasında Allah'a nispet edilen kelam yani mushaflarda yazılı olan metnin O'nun sıfatı olan kelamın tanınmasına vesile olmasıyla mecazi anlamdadır. Allah'la ahidleşme, meci' ve ityân kavramları, Allah'ın yardımı gibidir. Şüphesiz bu şekildeki bir kavramın gerçek anlamıyla Allah'ın zatına izafe edilmesi söz konusu olamaz. Kuran bunun bir örneğini oluşturur.²⁵⁹

Kâ'bi, Kuran'da nesh'in var oluşunu onun sure ve âyetlere ayrılmış olmasını da mahluk olduğuna delil olarak göstermektedir. Kâ'bi burada bazı âyetlerin mensuh olmasını gerekçe göstererek kelimullah'ın yaratılmışlığına hükmetmektedir. Ona göre Kuran'ın bazı âyetleri diğerlerini nesh etmiştir. Bu da Kuran'ın kadim olmadığını gösterir. Zira kadim olanın neshe, yani değişime ve yok olmaya konu olmaması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın değişime ve yok olmaya konu olan bir kelam ile nitelendirilmesi mümkün değildir. Kâ'bi, Allah'ın kelam sıfatının zati sıfat olmadığını ispat etmek için zati-fiili sıfat ayırımına gitmiştir. Zati sıfatların değişime konu olmadığını fiili sıfatların ise değişime ve dönüşüme konu olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre kelam sıfatının zati kabul edilmesi halinde fiili sıfatların da zâti kabul edilmesi

²⁵⁷ Nesefî, Tebsiratü'l-Edille, cilt -1, s. 375.

²⁵⁸ Nisa, 4 / 34; Tevbe, 9 / 112; Kaf, 50 / 32.

²⁵⁹ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 83.

gerekir. Dolayısıyla kelim sınıfatı zâti bir sınıfat olamaz. O buradan hareketle fiili sınıfatların ezeli olmayacağına hükmetmektedir.²⁶⁰

Mâturîdî ise bu ikisi arasında, yani zati sınıfat-fiili sınıfat arasında zaten fark bulunmadığını belirtmektedir. O, Kâ'bi'nin zati de olsa bir şekilde sınıfat kabul ettiğini, dolayısıyla kendisiyle çelişkiye düştüğünü savunmaktadır. Nitekim Mâturidi sınıfatlar konusunda zati-fiili ayırımına gitmenin yanlış olacağını, Kâ'bi tarafından öne sürülen değişime ve kudretin taalluk etmesi sonucu müdahaleye açık oluş ölçüsünün tutarsız olduğunu dile getirmiştir. Kâ'bi'nin ifade ettiği şekilde bir kelim sınıfatının Allah'a izafe edilmesinin mümkün olmayacağını ve onun görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir.²⁶¹

Kâ'bi duyular aleminde konuşma özelliği taşıyan birisinin ilkesel olarak dilsizlik veya sükuttan ayrı olmayacağını söylemektedir. Mâturîdî'ye göre Kâ'bi burada düşüncesini net bir şekilde ifade edememiştir. Aslında bunun anlamı dilsizlik ve sükut değil "acz ve sükuttan" ayrı kalamayacağıdır, çünkü dilsizlik de acziyet ifade eder. Kâ'biye göre bu Allah'a izafe edilemeyeceği için bu sınıfatın zati olmaması gerekir. Mâturîdî bu değerlendirmeleri Kâ'bi'nin Allah'ı tanımadaki acziyeti olarak ifade etmektedir.²⁶²

Mâturidi Kâ'bi'nin kelimullah'ın yaratılmış olduğuna yönelik bu iddiasına şöyle cevap vermektedir: *"İnsanların dinlenen Kuran metnine kelimullah demelerinin sebebi Allah'ın zatıyla kaim olan aslına uygunluğu dolayısıyladır. Bunun delili ise dinlenilen Kuran'ın metni yaratılmış şeylerden biri olup Allah'ın zatına ait olma ihtimali bulunmamaktadır. Burada işitilen şeyin araz veya cisim olma alternatifi vardır. Arazın da cismin de aynı anda iki*

²⁶⁰ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 84.

²⁶¹ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 84.

²⁶² Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 84-85.

mekanda (hem Allah'ta hem de okuyanda) bulunması imkansızdır. İşitilen şeyin araz veya cisim olmaması da mümkündür. Bu durumda da mekanda bulunması imkansızlaşır. Halbuki okunan Kuran mekanda işitilmektedir. Dolayısıyla dinlenen Kuran'ın Allah'a atfı uygunluk kuralına bağlı olmaktadır. Ayrıca Kuran'ın kelamını kelam olmayan bir şeyle de işittirebilmesi de mümkündür. Yüce Allah Musa'ya mahluk olmayan kelamını Musa'nın diliyle ve harflerle mahluk olan bir şeyle duyurmuştur".²⁶³

Kâ'bi, fiile ve kelama ait kudreti olan bir kadir, kudretin kendisinde bulunduğu durumda fiili gerçekleştirmekten ayrı kalamadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü başta konuşma sıfatı olmak üzere fiili sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda Allah'ın ezelden beri konuşuyor olması ya da fiillerde bulunması gerekir. Yani O'nun hem konuşma sıfatına sahip olması ve aynı zamanda konuşmaması düşünülemez. Mâturîdî'ye göre Kâ'bi'nin bu konudaki amacı Allah'ı kelam, ilim ve fiil ile nitelendirerek O'nu övmek, bu sıfatların zıddı konumunda bulunan olumsuz nitelemelerden münezzeh kılmak ve yüceltmektir. Oysa Mâturidi Allah'ın ezelden beri bu gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu belirterek, sonradan halik ve rahim olduğunu kabul etmez. Bu durum, O'nu bunlarla nitelendirmeme ihtimalini doğurur ki, Allah'ı rahman olmama, halik olmama gibi bir nitelemeyi, yani yermeyi ve diğer varlıkların seviyesine indirmeyi gündeme getirir. Halbuki, Allah bunlardan münezzehdir. Dolayısıyla Allah bizzat rahim, hâlik ve âlim'dir.²⁶⁴

Mâturidi burada Allah ile yaratılmış varlıklar için kullanılan bazı sıfatların mahiyet itibarıyla aynı anlama gelmediğini, bu sıfatların Allah için tamamen mutlak ve olumlu bir içerik taşıdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla

²⁶³ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.90-91.

²⁶⁴ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 85.

Allah'ın başkasında var olan bir sıfatla isimlendirilmesi caiz değildir. Böylece Mâturidi gerek zati gerekse fiili olsun Allah için kullanılan sıfatların tamamen Allah'a uygun ve O'na özgü bir içerik taşıdığını vurgulamaktadır. Mâturidi'ye göre Kâ'bi, bu ayrımı yapamadığından, yani Allah hakkında kullanılan sıfatları tamamen beşeri düzlemde algıladığından tutarsızlığa düşmektedir.²⁶⁵

Mâturîdî Allah'ın kelam sıfatının varlığını hem akli hem de nakli olarak ispat etmeye çalışmaktadır. Mâturidi'ye göre “Allah Musa ile konuştu”²⁶⁶ ayeti Allah'ın kelamla nitelendirilebileceğine dair nakli delillerden birisidir. Ona göre bu ayette konuşmak fiili meful-i mutlak yani mastar sığasıyla verilerek tekit edilmiştir.²⁶⁷

Mâturidi, kelamullah konusunda Müslüman bilginler arasında bir görüş ayrılığının olmadığını, yani Allah'ın mütekellim olduğu ve O'nun gerçek anlamda kelamının var olduğu konusunda Müslüman bilginlerin uzlaştıklarını ifade eder. Ona göre görüş ayrılığı kelamın mahiyeti hakkındadır.²⁶⁸

Mâturidi'nin Allah'ın kelamla nitelendirilebileceğine dair ileri sürdüğü nakli delillerden biri de “Allah bizimle konuşmalı değil midir?”²⁶⁹ âyetidir. Ona göre bu âyette Allah, inkarcıları temelde reddetmemiş, sadece onları kibirlenmek ve hadlerini bilmemekle nitelendirmiştir.²⁷⁰ Ayrıca ona göre

²⁶⁵ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 79-80.

²⁶⁶ Nisa, 4 / 164.

²⁶⁷ Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s. 91; Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kurân, cilt - 4, s. 110-111.

²⁶⁸ Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kurân, cilt -4, s. 110-111.

²⁶⁹ Âyetin tamamı şöyledir: “Bilmeyenler ‘Allah bizimle konuşmalı, yahut da bir mucize göndermeli değil midir?’ dediler. Onlardan öncekiler de tıpkı onların söylediği gibi söylemişlerdi. Kalpleri ne kadar da benzeşmiş! Biz anlayıp kavramak isteyenlere âyetleri apaçık göstermişizdir” (Bakara, 2 / 118).

²⁷⁰ Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt -1, s. 221

“Onlardan bir zümre vardır ki Allah’ın kelamını dinler...”²⁷¹ âyeti de Allah’ın kelam sıfatının sabit olduğuna dair delildir.²⁷²

Mâturîdî kelimullah konusunda şöyle bir istidlalde bulunur. “Âlim ve kadir olduğu halde konuşmayan herkes acziyet veya bir engel dolayısıyla konuşamıyordur. Bu ise bir acziyetin veya noksanlığın ifadesidir. Duyulur âlemde konuşmayan kimse, işitmemesine ve görmemesine sebep olan bir özürden dolayı konuşamamış olur. Allah ise sağırlığı ve körlüğü gerektiren afetlerden münezzehtir. Bu tür acziyetlerden Allah münezzehtir olduğuna göre O’nun mütekellim olduğu ortaya çıkar”²⁷³.

Mâturîdî’ye göre Allah’ın kelamı hâdis kabul edildiği takdirde başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamaz. Bu durumda da benzeşme ortaya çıkmış olacaktır. Halbuki Allah “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”²⁷⁴ demek suretiyle gerek sıfatında gerek zatında benzeşme olamayacağını bildirmiştir. Ayrıca ona göre “Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular da yaratma işi onlarca birbirine benzer mi göründü?”²⁷⁵ âyeti de fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmiştir.²⁷⁶ Bütün bunlara karşın Mâturîdî, bütün yaratıkların bir araya gelse bile Kuran’ın bir mislini meydana getiremeyecekleri anlamındaki âyeti²⁷⁷

²⁷¹ Âyetin tamamı şöyledir: “Yoksa Yahudilerin size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Halbuki onlardan bir zümre vardır ki Allah’ın kelamını dinler, akılları aldıktan sonra onu bile tahrif ederlerdi” (Bakara, 2 / 75).

²⁷² Mâturîdî, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt - 1, s. 161-162; Kitâbü’t-Tevhid, s. 88.

²⁷³ Mâturîdî, Kitâbü’t-Tevhid, s. 89.

²⁷⁴ Şura, 42 / 11.

²⁷⁵ Ra’d, 13 / 16.

²⁷⁶ Mâturîdî, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt -7, s. 409.

²⁷⁷ “De ki: ‘Yemin olsun, eğer insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine yardımcı olsalar bile, yine onun bir benzerini meydana getiremeyeceklerdir” (İsra, 17 / 88).

Allah'ın kelamının bütün yaratıklara ait kelimadan farklı olduğunun ifadesi olduğunu ileri sürmektedir.²⁷⁸ Neticede Allah'ın kelamıyla beşeri kelam arasındaki her türlü farklılık ilahi kelamın yaratılmışlığını ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca ayrışma, birleşme, sınırlı ve nihayetli oluş, artma ve eksilme gibi arazlar da ilahi kelam için tamamen geçersizdir, çünkü bunlar yaratıklara ait kelamın özellikleridir.²⁷⁹

Bilindiği üzere Mutezile düşüncesinde sadece Allah'ın zatı kadim kabul edilir. Allah'ın zatı dışında ezeli bir sıfat kabul edilecek olursa Tevhid sistemi zarar görecektir. Zira bu, Allah'ın zatından başka ezeli varlıkların da varlığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın kelamı olan Kuran'ın kadim olması söz konusu değildir. Kuran hâdis, yani sonradan var edilmiştir. Kuran'ın yaratılmış olması Mutezili düşünce sisteminin gereği olarak zorunludur. Mutezile'nin kelimullah'ın yani Kuran'ın yaratılmış olduğuna yönelik iddiası Tevhid konusundaki duyarlılıktan ve Allah'ı her türlü olumsuzluk ve eksiklikten tenzih etme kaygısından kaynaklanmıştır.

4. İLAHİ FİLLERİN İHTİYARİLİĞİ

İhtiyar, sözlükte dilemek, bir fiil üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmek, istemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek²⁸⁰ anlamlarına gelmektedir. Allah'ın iradesinin ihtiyari olması ise Allah'ın isteğine göre bir şeyin ortaya çıkması, meydana gelmesi v.s. anlaşılır. Nitekim irade ile ihtiyar mana bakımından biraz farklıdır. İhtiyar eden varlık iki alternatifini beraber düşünür ve içinden birisini seçer, irade eden ise yalnız irade ettiği şeyi ister.

²⁷⁸ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 89; Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt -8, s. 353-354.

²⁷⁹ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 90.

²⁸⁰ Cürçani, Ta'rifat, s. 10-11.

İslam'ın ana kaynağı olan Kuran, Allah'ı mutlak bir irade sahibi ve her dilediğini yapan bir zat olarak tanıtmaktadır. “Allah dilediğini yapar”²⁸¹ ifadesi Kuran'da sıkça geçmektedir. Ayrıca “Allah dilemeyince siz bunu dileyemezsiniz”²⁸², “Eğer rabbın dileseydi yeryüzündeki kimselerin hepsi elbette iman ederlerdi”²⁸³ gibi âyetler de Allah'ın kendi fiillerini irade etmede ihtiyari davrandığına işaret etmektedir. Kuran âyetlerinden öyle anlaşılıyor ki O, bu mutlak iradesiyle dilediğini dilediği şekilde yapar ve yaratır. O'nun iradesine engel olmak mümkün olmadığı gibi, irade sahibi olan insan da irade gücünü O'ndan alır.²⁸⁴ Kuran âyetlerinden anlaşıldığına göre yaratma, yaratabilme gücüne ve iradesine sahip olma uluhiyyetin temel niteliğidir. Allah mülkünde dilediği şekilde hareket eder, çünkü mülkünde ortağı yoktur²⁸⁵, O dilediğini yapar ve yaratır.²⁸⁶ Bu anlamda Allah yaptığından sorumlu tutulamaz.²⁸⁷

Allah'ın fiillerinin ihtiyari olduğu konusu kelim tarihinde Salah-Aslah²⁸⁸ ve Hüsün-Kubh²⁸⁹ konularıyla birlikte işlenmiş ve uzun uzun tartışılmıştır.

²⁸¹ Bakara, 2 / 253; Hud, 11 / 107; Hac, 22 / 14; Buruc, 85 / 16.

²⁸² İnsan, 76 / 30.

²⁸³ Yunus, 10 / 99.

²⁸⁴ Tekvir, 81 / 29.

²⁸⁵ İsra, 17 / 3; Furkan, 25 / 2.

²⁸⁶ Âli-İmran, 3 / 47; Kasas, 28 / 68.

²⁸⁷ Enbiya, 21 / 23.

²⁸⁸ Salah: iyi ve faydalı, Aslah: ise daha iyi, daha faydalı anlamındadır. Bu konu: Allah, insanlar için yaptığı fiillerinde, en uygun fiili yapar mı yapmaz mı? Eğer yapar denilirse, Allah'a adeta bir mecburiyet yüklenmiş olur; yok yapmaz denilirse, Allah cimri ve zâlim midir? sorusu problem olarak ortaya çıkmıştır. Mutezile bu konuda: “Allah Kerim'dir, cömerttir. İkramına cömertliğine nihâyet yoktur. Kullarına aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı vermezse, bunu onlardan mahrum etmiş olur. Vermemek, mahrum bırakmak cimriliktir. Oysa Allah hakkında cimrilik düşünmek imkansızdır” (Kadı Abdülcebbar, Şerhü'l-Usulu'l-Hamse, s. 510-590), diyerek en iyiyi insan için yaratmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır.

İradeyi zati sıfatlardan saymayan Mutezile mensupları, onun mahiyeti konusunda da birbirinden farklı görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin Bağdat Mutezile'sine göre irade ile Allah'ın fiili kastedilecek olursa, o bizzat fiilin kendisi anlamına gelir. Eğer irade ile Allah'ın fiili değil de insanların fiilleri kastedilecek olursa, bu durumda Allah'ın söz konusu fiili insana emretmesi veya yasaklaması anlamına gelir. Dolayısıyla her iki durumda da irade hâdis olup, hiçbir zaman zât ile kaim bir mana ifade etmez.²⁹⁰ Basra Mutezile'sine göre Allah irade adı verilen bir sıfatla irade sahibi olup, Allah'ın emir ve nehiylerinden ayrı bir şeydir. Onlara göre Allah'ın irade sıfatına sahip oluşu emredici, nehyedici ve haber verici oluşu demektir. Daha açık bir tabirle irade bir emir gibi algılanmalıdır. Çünkü bu işleri yapanların görünür alemde mürid

Mâturidi bu konuda Allah fiillerini bir hikmete göre yaptığı ve yapacağı görüşündedir. Allah'ın aynı zamanda böyle bir hikmete göre hareket etmek mecburiyetinde olmadığını da ilave eder. Çünkü Allah müridir, hürdür, istediğini yapandır. Aynı zamanda mecburiyet fikri Allah'ın iradesinin mutlak olmasına da aykırıdır.

²⁸⁹ Hüsün-Kubuh sözlük olarak güzellik-çirkin demek olup, bir şey niteliği itibariyle mi güzel ve çirkin, yoksa Allah emrettiği için mi? sorusuyla ortaya çıkmış konudur. Mâturidi bu konuda: bir şey zati itibari ile ya iyidir ya kötüdür. Akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilebilir. Ayrıca Allah bir şey emrettiğinde ancak onun güzelliğinden dolayı emreder, çirkin olan bir şeyi emretmek O'nun hikmetine uygun değildir, çünkü O "... Allah, fenalığı emretmez"(Nahl, 16/90) demiştir. (Ширинов Т., Бердумуродов А., Абу Мансур Мотуридий, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997, s.132). Bir şeyin zati güzelliğini ispat etme hususunda Mutezile ile Mâturidi mezhebi arasında iki meselede ihtilaf mevcuttur: 1) Mutezile'ye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hakim akıldır. Mâturidilere göre ise güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır; 2) Akıl doğru bir nazar ve fikir sonunda bilgiyi doğurtur. Mâturidilere göre akıl bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bilme yeteneğine sahiptir. Çünkü güzel ve çirkin olduğuna Allah'ın hükmettiği fiillerden pek çoğu vardır ki, akıl kendi kendine onları bilmez. Eş'ârilere göre güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dini teklifi anlamak için bir vasıta (Eşari, el-Lum'a, Beyrut, 1955, s. 71).

²⁹⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 434.

olduğu görülmektedir. Aynı durum gayb alemi için de geçerlidir. Dolayısıyla irade hadis olup ne zatla ne de zatın gayrı bir mahalle kaim değildir. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle “Allah, herhangi bir konumda olmaksızın var olan muhdes bir irade ile müridir”.²⁹¹

Mâturidi âlimlere göre Allah'ın irade sıfatı zatı ile kaimdir.²⁹² Örnek olarak şekilleri, miktarları ve varoluş zamanlarıyla birlikte mevcut olan yaratıklar vardır. Bunların başka şekil ve miktarlar dahilinde bulunmuş olmaları veya var oldukları zamandan daha önce veya daha sonra mevcut bulunmaları Allah'ın kudret ve halk sıfatlarına nisbetle hiç te imkansız değildir. Aslında Allah'ın yaratıkların şekil ve miktarlarına, zamanlarına tahsis eden irade sıfatı olmasaydı bunlar mevcut durumları ile var edilmiş olmayacaklardı. Ayrıca irade, Allah'ın zatından ayrılmış olsaydı kainatı yaratmada cebir altında tutulmuş olurdu. Çünkü cebir ile irade, ıztırar ile ihtiyar arasında başka bir mefhum yoktur. Cebir altında bulunan zat ise aciz sayılır.²⁹³

Allah'ın iradesinin “varlıkların öyle değil de bu şekilde yaratılmasını tahsis” eden bir sıfat olarak da tanımlandığını söyleyen Nesefî, bunun için şu değerlendirmeyi yapar: Eğer ihtisas söz konusu olmasaydı bu kadar çeşitli varlığın aynı anda, aynı şekil ve biçimde meydana gelmesi gerekirdi. Fakat gerçekte onları, yapıları ve özellikleri farklı olmalarına rağmen apaçık bir uyum ve düzen içinde varlık kazanan şeyler olarak görmekteyiz. Bu ise failin iradeyle nitelendirilmesini gerektiren bir delildir.²⁹⁴

²⁹¹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 440.

²⁹² Pezdevi, Ehli Sünnet Akaidi, s. 50-77.

²⁹³ Sabuni, Mâturidiyye Akaidi, s. 100.

²⁹⁴ Nesefî, Tabsıratü'l-Edille, cilt -1, s. 492.

Bu konuda Mâturidi, “O bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri sadece o şeye ‘Ol!’ demektir. O da hemen oluverir”²⁹⁵ âyetinden hareketle Allah’ın, kadim olan irade sıfatı ile hayır olsun, şer olsun her şeyi kendi irade ve ihtiyarına göre yarattığı kanaatindedir. Bu anlamda hiç bir şey O’nun iradesi ve ihtiyarı dışında vuku bulmaz. Yaptığı işlerde irade sahibidir, dilediğini yapandır.²⁹⁶

Ka’bi’ye göre Allah’ın iradesi Allah ile kaim bir sıfat değildir. Bu irade belli bir mahalde olan veya olmaya bir irade değildir. O’nun fiilleri ilmi gereğince yaratığıdır. Mesela Allah semidir denildiğinde O duyulacakları bildiği için semidir denilir. Diğer sıfatları aynı şekildedir.²⁹⁷

Ka’bî, Allah’ın insanların anladığı şekilde bir iradesinin var olduğunu kabul etmemiştir. Ona göre, Allah’ın iradesi demek, Allah’ın bilmesi ve emretmesi anlamına gelir,²⁹⁸ Allah’ın istemesi diye bir şey yoktur.²⁹⁹ Bu anlamda Allah’ın iradesi mecazidir, çünkü içerisinde çirkinlik veya zorunluluk bulunan bir fiil için “Allah bunu diledi” denildiğinde “Allah bunu emretti” anlamı taşır. Ayrıca irade kavramı “arzu/iştah” anlamına geldiğinden “Allah mürîddir” dendiğinde bu Allah’a arzu/iştah isnat etmek olacağından O’na gerçek manada irade nispet etmek doğru olmaz.³⁰⁰ O, irade hakkındaki bu

²⁹⁵ Yasin, 36 / 82.

²⁹⁶ Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt -1, s. 220; Toprak- Gölcük, Kelam, s. 217.

²⁹⁷ Şehristânî, el-Milel ve’n Nihal, s. 62.

²⁹⁸ Razî, Fahreddin, el-Muhassal, Çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.174; eş-Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihal, s.92, 93; en-Nisâburî, el-Mesâil fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn, s.354; Ravi, Sevretü’l-Akl, s.196, 197.

²⁹⁹ İbn İmad, İmam Şihabettin Ebi’l-Felahi Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimaşkî, Şezeratü’z-Zeheb fi’ Ahbar men Zeheb, Beyrut 1989, 4.cilt, s. 93.

³⁰⁰ Nesefî, Tabsiratü’l-Edille, cilt -1, s. 493.

görüşüyle Mutezile'den Nazzâm'la aynı fikirdedir.³⁰¹ Böylece Nazzâm ve Ka'bî irade konusundaki görüşleriyle Basra Mutezilesi'nden ayrılmışlardır.³⁰²

Ka'bî, istemeyi ve tereddüt etmeyi düşünen nâkıs varlığın bir özelliği olarak kabul etmiş, bu nedenle iradenin Allah için düşünülemeyeceğini savunmuş, dolayısıyla Allah'ın gerçek manada bir iradesinin varlığından bahsetmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.³⁰³

Mâturidi Kâ'bi'nin “*Allah'ın fiilleri ihtiyaridir, zaten ihtiyar olmadan yapılan fiiller düzenli olmaz*”³⁰⁴ sözlerini doğru bulmakta ve onaylamaktadır.

Kâ'bi, Allah'ın kulları için onlara emrettiği hususlarda en iyiyi yapması gerektiğini belirterek, bunun Allah için zorunluluk taşıdığını³⁰⁵ ifade etmiştir. Bu anlamda Mâturidi Kâ'bi'ye: “*Yaratma Allah'ın hür bir seçimi midir?*”³⁰⁶ sorusunu yöneltmiş ve Kâ'bi'yi şu şekilde eleştirmiştir: “*Kâ'bi 'Yaratma Allah'ın hür seçimidir' derse, Allah'ın fiilleri demek O'nun ihtiyari demek anlamını taşır. Bu sebeple 'Allah'ın fiilleri ihtiyaridir' demek isabetsiz bir ifadedir, ancak 'fiil ihtiyaridir' denilmelidir*”³⁰⁷. Burada Mâturidi “Allah'ın fiilleri ihtiyari midir?” konusunda fiillerin kendi başına ihtiyari olamayacağını, aslolanın “Allah kendi fiillerini yaratmada ihtiyari davranır” olabileceğini söylemiş, bir nevi kavram tartışması yapmıştır.

Mâturidi'ye göre Allah'ın fiilleri kendi ihtiyariyle ve hür seçimiyle meydana gelmektedir. Ona göre: “*Yaratıklara baktığımız zaman bunların*

³⁰¹ Kadı Abdulcabbar, Şerhü Usulî'l-Hamse, s.434; Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, s.146; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s.74.

³⁰² Ravi, Sevretü'l-Akl, s.198; Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.132.

³⁰³ Nadir, Albert Nasri, Felsefetü'l-Mutezile, yrz.,1951, s.63.

³⁰⁴ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 92.

³⁰⁵ Kadı Abdulcebbbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 310; Ravi, Sevretu'l-Akıl, s. 195.

³⁰⁶ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, 92.

³⁰⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, 92.

birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması bize açıkça göstermektedir ki ortada bir “ihtiyar” vardır ve bu ihtiyar bize Allah’ın ezelde “irade” sıfatıyla muttasıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca her şeyin kendi mahiyetiyle yaratılmasının hür bir seçim sonucu ortaya çıktığını da göstermektedir”³⁰⁸. Öyle anlaşılmaktadır ki Mâturidi, iradeyi “bir şeyin zamanında var olmasını ihtiyar etmek, istemek” şeklinde tanımlamaktadır.³⁰⁹

Sonuç olarak Mutezile Allah’ın anlamsız bir iş yapmadığını, her fiilinde bir hikmet bulunduğunu ve bütün fiillerini hikmeti icabı yaptığını söylemiştir. Allah’ın hikmeti, kullarına en iyisini yapmasını icap ettirir. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik etmiş olur. Böyle bir durum ise Allah’ın şanına asla yakışmaz. O halde Allah’ın kulları için en iyi olanı yapması vaciptir. Dolayısıyla Mutezile, irade ve ihtiyar konusunda biraz icbari davranmaktadır.

Mâturidi de Allah’ın fiillerini bir hikmete göre yaptığı ve yapacağı inancındadır. Fakat Mâturidi Allah’ın, aynı zamanda bir hikmete göre hareket etmek mecburiyetinde olmadığını da belirtir. Çünkü Allah müriddir, hürdür ve istediğini yapandır.

³⁰⁸ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 92.

³⁰⁹ Mâturidi’ye göre Allah’ın iki türlü iradesi vardır: a) Tekvini İrade: bu bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Her hangi bir şeye taâlluk ettiği zaman, o şey mutlaka meydana gelir. “Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman ona sözümüz ancak “Ol!” dememizden ibarettir. O da derhal oluverir”³⁰⁹ âyetinde söz konusu olan irade tekvini iradedir; b) Teşrii İrade: dini irade olarak da adlandırılan bu irade, Allah’ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, muhabbet ve rıza göstermesi manasındır. Allah’ın bir şeyi bu manadaki iradesi ile dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. “Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emrediyor (irade ediyor)”(Nahl, 16/90) âyetindeki irade teşrii iradedir. Tekvini irade geneldir, hayra ve şerre, taata ve ma’siyete yani her şeye taâlluk eder. Teşrii irade ise özeldir, yalnız hayra ve taate taâlluk eder. (bkz. Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 73-78).

Aslına bakılırsa hem Mutezile mensupları hem Mâturidi Allah'ın yüce olduğu konusunda aynı görüşü benimsemektedirler, ancak meseleye farklı yönlerden yaklaşmaktadırlar. Çünkü birisi Allah'ın her yaptığı işin standardının çok yüksek olduğunu, Allah'ın merhametine yakışanın da bu olduğunu savunurken, ikincisi Allah'ın her işinin güzel olduğunu, ancak belli bir mecburiyete göre hareket zorunda olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla her iki taraf ta Allah'ı yüceltmeye çalışmışlardır.

5. ALLAH'A MEKAN İSNADI

Allah'a mekan isnat etme sorunu tecsim³¹⁰ ve teşbih³¹¹ konuları altında işlenmiştir. İslam tarihinde İslami fırkalar içinde Allah'ı cisim addeden fırka veya görüş sahipleri net olarak yok denebilir.³¹²

³¹⁰ Allah'ı cisme benzetme, cisimlendirme, cisim gibi görme ve algılama anlayışıdır.

³¹¹ Allah'ı herhangi yaratıklardan birisine benzetme anlayışıdır.

³¹² Tecsim ve teşbih meselesi, İslâm tefekküründe birinci hicrî asrın sonunda, ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Ravâfız ve Kerrâmiyye gibi fırkalar, Allah'ın cisim gibi bir varlık olduğunu iddia etmiş ve O'nu insanlara benzer bir takım sıfatlarla nitelemişlerdir. Bunlardan Hişam b. El-Hakem (ö. 190/805), Allah'ın cisim olduğunu, sonu ve sınırının bulunduğunu, boy, genişlik, derinlik, renk, tat ve koku gibi özelliklere sahip olduğunu iddia etmiş, ayrıca Allah'ın, her tarafa ışık saçan inci gibi parıldayan bir altın olduğunu söylemiştir. Bununla birlite, Allah'ın Arş'ın üzerinde olduğunu, Arş'a dokunduğunu ve onu tam olarak doldurduğunu da belirtmiştir. Müşebbihe (Allah'ı insana benzetenler), Mücessime (Allah'ın cisim olduğunu iddia edenler) ve Haşeviyye adını alan bu fırkalara göre Allah, et ve kandan oluşmuş organlara sahip bir cisimdir. Ortaya atılan bütün bu iddialar, Allah'ı mahlûkâta benzetmekten ve O'nu bir cisim olarak telakki etmekten kaynaklanmaktadır. Sıfatları anlama konusunda teşbih ve tescîm anlayışına sahip olanlar, Allah'ın Kuran'da Zatı'na nispet ettiği "İstivâ", "Yed", "Vech" vb. sıfatları tamamen beşerî ve cismânî anlamlarıyla ele almışlar ve Allah'ın özel bir şeklinin bulunduğunu, el, ayak, yüz vs. organlardan müteşekkil bir varlık olduğunu söylemişlerdir. (Eş'ârî, Makâlât, cilt-1, s. 106; İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm, Beyrut, 1997, s. 715; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi), Trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994, s. 30, 31).

İslam âlimleri tarafından Allah’a mekan nisbet etmek konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların bir kısmı Allah’ın arş üzerinde istiva etmekle yani mekan tutmakla nitelenebileceğini benimsemiştir. Onlara göre arş melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan tahttır.³¹³ Bu gurup Allah’ın arş üzerinde istiva edişine “Rahman arşa istiva etmiştir”³¹⁴ âyeti ile birlikte insanların gerek dua sırasında gerekse umdukları ilahi lütufları dile getirme esnasında ellerini göğe doğru yükseltmeleriyle istidlal etmişlerdir. Onlar, Allah’ın önceleri arşta bulunmazken sonra orada mekan tuttuğunu iddia etmektedirler. Zira onlara göre Allah, “Sonra arşa istiva etti”³¹⁵ âyeti bunu bildirmektedir.

Bazı âlimler Allah’a mekan nispet etme konusunda: “O, her yerdedir” diyerek şu âyetleri delil olarak sunmaktadırlar: “Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur”³¹⁶, “Biz insana şah damarından daha yakınız”³¹⁷, “Biz ona sizden daha yakınız ama göremezsiniz”³¹⁸, “O gökte de tanrı, yerde de tanrı olandır”³¹⁹. Bu guruptaki âlimler Allah’ın mekanların birinde olup diğerinde olmadığına hükmedilmesinin ona sınırlandırma getireceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca böyle bir anlayışta mekana ihtiyaç hissetme zarureti doğduğu gibi sınırlandırma zarureti de vardır. Nitekim Allah’ın mekandan büyük olma ihtimali yoktur, zira birinin kendisi için sığmayacağı bir mekan tercih etmesi mantıksızlıktır. Bu durumda Allah’ın her

³¹³ Delilleri: “O gün rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz melek yüklenir” (Hakka, 69 / 17); “Arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar...” (Mümin, 40 / 7).

³¹⁴ Taha, 20 / 5.

³¹⁵ A’raf, 7 / 54.

³¹⁶ Mucadele, 58 / 7.

³¹⁷ Kaf, 50 / 16.

³¹⁸ Vakıa, 56 / 85.

³¹⁹ Zuhurf, 43 / 84.

yerde değil de belli bir mekanda bulunması halinde o mekanın hacmi O'nun da hacmi olur. Halbuki Allah böyle bir şeyden yüce ve münezzehtir. Yine bir kısım âlim de Allah'ı herhangi bir mekanla ve ayrıca her mekanda bulunmakla nitelemeyi reddetmiştir, ancak “mekanları koruyan, onlara tasarruf eden” anlamında lisani mecaz yöntemi istisna tutmuşlardır.³²⁰

Mutezile, tevhid prensibi gereği Allah'a isnad edilen tecsim ve teşbih durumlarını reddetmiştir. Çünkü Allah'a yön nisbet etmek mekan ve cisim olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Mutezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, Fuveti ve Cübbai ise mekandan münezzehe bulunduğunu söylediler. Ancak Mutezile mensupları, Allah'ın her yerde oluşunun hulûlü gerektirip gerektirmeyeceği konusunu kendi aralarında tartıştılar ve “Allah'ın her yerde oluşu”na O'nun bilgisi ile kuşatması anlamını verdiler. Bununla birlikte “istiva”, “fevk”, “meci”, “maiyyet” gibi kelimeleri ilim, nusret ve teyid etme anlamlarına te'vil ettiler.³²¹

Kadı Abdulcebbar, istiva, ayn, vech, yed, cenb, yemin gibi cisimliği çağrıştıran müteşabih ifadeleri vahiyle istidlal etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.³²²

Allah'ı herhangi bir mekanda addetmek konusunda Mâturidi, “Göklerin ve yerin hükümranlılığı O'na aittir”³²³ âyetini esas almakta ve Allah'ın göklerin ve yerin rabbi olduğunu, yaratmayı kendine münhasır kılan ilah olduğunu,

³²⁰ Hanbel, b. Ahmet, ar-Red ala Zanadika ve'l-Cehmiyye, İskenderiye, 1971, s. 102; Cevziyye, İbn Kayyim, Hâdiu'l-Ervah, Kahire, tsz., s. 59-60; Beyzavi, Envaru'l-Tenzil, cilt-2, İstanbul, 1306, s. 245; Mâturidi, Tevilâtu'l-Kuran, cilt-6, s. 484, cilt-8, s. 281-282

³²¹ Zühdi, el-Mutezile, s. 91-94.

³²² Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 226.

³²³ Bakara, 2 / 107.

bütün âlemlerin rabbi ve her şeyin fevkinde bulunduğunu söylemektedir.³²⁴ Ayrıca “Allah kötülüklerden sakınanlarla beraberdir”³²⁵, “Şüphe yok ki camiler Allah’ındır”³²⁶ gibi âyetlerin hiçbir yaratıkların birbirine izafe edilmesinden anlaşılacak bir manaya gelmeyip, manevi değer ve mertebe açısından üstünlüğü ifade etmektedir.³²⁷

Mâturidi, “*Allah ezelde vardı, fakat hiçbir mekan yoktu. Mekanların varlık alanından çekilmesi ve O’nun ezelde olduğu gibi varlığını sürdürmesi de mümkündür. O şu anda ezelde olduğu gibidir, ezelde de şu anda olduğu gibi idi. Allah değişime ve yokluğa maruz kalmaktan, başkalaşmaktan münezzehtir*”³²⁸ diyerek bu tür değişimlerin ve alametlerin, âlemin yaratılmışlığının bilinmesine vesile olan alametler ve fani olmaya maruz kalmanın kanıtları olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda Allah’a mekan nisbet etmek ve O’nu zatiyla her yerde bulunmakla nitelemek, varlığına mekanlar sayesinde sahip olabilen ve birinden öbürüne intikal eden cisim ve arazlar gibi Allah’ın yerleşmeye muhtaç olacağını çağırıştırır. Bu ise bir eksikliktir. Halbuki cisim ve arazları yoktan var eden Allah bunlardan münezzehtir.³²⁹

Mâturidi’ye göre Allah’ın bir mekan olan arşta zatiyla bulunduğunu veya her yerde mevcut olduğunu söylemek, arşın Allah’ın zatını aşip kuşattığı veya Allah’ın arşı kuşattığı anlamına gelir ki her ikisinde de onu sınırlamak, cisimlendirmek anlamları çıkmaktadır. Bunun kabul edilmesi durumunda yine

³²⁴ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 105; Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt- 1, s. 203.

³²⁵ Nahl, 16 / 128.

³²⁶ Cin, 72 / 18.

³²⁷ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 106; Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt- 8, s. 222.

³²⁸ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 106.

³²⁹ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 107.

bölünme, büyüklük, yükseklik, küçüklük kavramları işin içine girmektedir. Bu Allah’a ölçü vermek olur, Allah bunlardan münezzehtir. İstiva âyetini³³⁰ yani azamet ve yüceliğin söz konusu edildiği âyetin manasını fiziki yüksekliğe yormak isabetli değildir. Çünkü Allah, “Sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istiva edendir”³³¹ buyurmaktadır. Bu tür beyanlar arşı yüceltme amacını gütmektedir ve arş da insan bilgisinin ulaşamadığı bir şeydir. Çünkü arş insanların akıllarında mekanların en yücesi olup onun ötesinde bir şey tasavvur edilememektedir. Bu sebeple Allah, arşa atıf yapmak suretiyle bütün mekanlardan yüce ve ihtiyaçtan müstağni olduğunu bildirmiştir.³³²

Mâturidi’nin belirttiğine göre İstiva kelimesi “hakimiyet altına alma” yani istila manasına alındığı, arş da “mülk” yani tabiat ve alem olarak anlaşıldığı takdirde Allah’ın bütün yaratıkları hakimiyet ve yönetimi altına aldığı sonucu çıkar. “O, büyük arşın rabbidir”³³³ âyetinde kemal ve yücelik manası söz konusudur.³³⁴

Mâturidi “ *Allah ‘Hiçbir şey O’nun benzeri değildir’³³⁵ buyurmak suretiyle yaratıklarına benzemeyi zatından nefyetmiştir*”³³⁶ diyerek aslında mananın daha güzeline, daha mantıklısına yormak gerektiğini, kaba ve çetrefilli olana yormanın doğru olmadığını anlatmaktadır.

³³⁰ Taha, 20 / 5.

³³¹ A’raf, 7 / 54.

³³² Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 108, 110; Mâturidi, Te’vilatu’l-Kuran, cilt- 9, s. 177, cilt- 5, s. 374-376.

³³³ Tevbe, 9 / 129.

³³⁴ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 112; Mâturidi, Te’vilatu’l-Kuran, cilt -6, s. 484.

³³⁵ Şura, 42 / 11.

³³⁶ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 114.

Kâ'bi bu konuda, “Allah’ı herhangi bir mekanın içermesi mümkün değildir, çünkü ezelde Allah vardı fakat mekan yoktu. O yarattığında mekana ihtiyacının doğması da mümkün değildir, çünkü O’nun için değişikliğe maruz kalmak söz konusu olamaz. Allah, bilen ve koruyan anlamında her mekandadır”³³⁷ demiştir. Mâturidi Kâ’bi’nin bu sözlerini doğru bulmaktadır, çünkü bu konuda onunla aynı görüştedir ve onu doğrulamaktadır.³³⁸

Ancak Mâturidi Kâ’bi’nin “Allah ezelde yaratıcı, rahman, kelam edici olmamıştır, bu sıfatlara bilahare sahip olmuştur”³³⁹ sözlerine karşı çıkmış, onun bu fikriyle Allah’ın zatında değişiklik olduğunu kabul ettiğini ileri sürmektedir. Mâturidi, Kâ’bi’nin önce Allah’ın mekan değişikliğini reddederken, yukarıdaki yaratıcı, rahman, mütekellim özelliklerinde değişikliği kabul etmesinin büyük hata ve çelişki ifade ettiğini vurgulamaktadır.³⁴⁰

O Kâ’bi’nin Allah’ın bilici yani alim manasında her mekanda olduğunu söylemesine hayret ettiğini, çünkü “Alim”in, Allah’ın zatının ismi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mâturidi: “Kâ’bi’ye göre Allah zatıyla hiçbir mekanda değildir ve Kâ’bi Allah’a gerçek manada bir ilim nispet etmiyor”³⁴¹ demek suretiyle Kâ’bi’nin sözlerindeki çelişkileri dile getirmektedir. Çünkü Kâ’bi, Allah’ın mekanda oluşunu bir defasında “onu korur”, diğerinde de “onu yapar” diye yorumlamıştır. Mâturidi Allah’ın mekanlardaki hıfzı ve fiilinin o mekanlardan gayri bir şey olmadığını, bu durumda Kâ’bi’nin “Alah her

³³⁷ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 115.

³³⁸ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 115.

³³⁹ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 115.

³⁴⁰ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 116.

³⁴¹ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 116.

yerededir” sözünün “mekanlardadır” manasına büründüğünü, dolayısıyla çelişkili durum arzettiğini belirtmektedir.³⁴²

Mâturidi dua esnasında elleri göğse doğru kaldırmanın Allah’ın gökte olduğu anlamına geldiğini zannetmek, secde eden kimsenin Allah’ı yerin altında olduğunu zannetmesine benzer bir durum ortaya çıkardığını, elleri göğse doğru kaldırmak Allah’ı yüce olarak görmek anlamını taşımakla birlikte, göğün dünya bereketlerinin de kaynağı sebebiyle olduğunun altını çizmektedir.³⁴³

6. RÜYETULLAH

Kelam tarihinde rüyetullah konusu, yani Allah’ın âhirette görülüp görülmeyeceği sorunu Allah tasavvurunun bir parçasını oluşturur. Kelam sistemlerinin bu konuya yaklaşımları, sıfatlar konusundaki anlayışlarına paralel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu problemi ortaya atan Mutezile fırkası olmuştur. Mutezile Allah’ın âhirette gözle görülemeyeceğini ileri sürer. Çünkü görülen herhangi bir şey cisimlere bir bakımdan benzemiş sayılır. Allah’ın gözle görüleceğini iddia edenler O’nu cisimler gibi görülecek bir varlık olarak vasıflandırmış olurlar.³⁴⁴ Tevhid anlayışını her yönden esas alan bu fırkaya göre Allah hiç bir şeye benzemez. Rüyetullah konusu, Allah’ın görülmesini keyfiyet olarak nitelendirmeyen Eşarilerle “Allah, cisim olmasaydı görülmezdi” diyen Mucessime ve “eğer o cisim olsaydı görülürdü” diyen Mutezile arasında önemli bir yaklaşım farkı bulunmaktadır.

³⁴² Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 116.

³⁴³ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 119

³⁴⁴ Örengül, Mâturidi ve Mutezile Mezheplerinin Mukayesesi, s. 28

Mutezile, Eş'ari fırkasının rüyetullah'ın caiz olduğu konusunda³⁴⁵ delil olarak sunduğu “O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır”³⁴⁶ âyetinin teviline önem vermiştir. Onlara göre âyette geçen “nazar” kelimesi rüyet manasında değildir. Mutezili âlimlere göre nazar, gözü bir şeyi görmek maksadı ile bir tarafa çevirmektir.

Rüyet ise, bakış neticesinde görülen şeyin idraki demektir. Demek ki nazar, görmeye ulaştıran bir yol veya görmeye bir başlangıç olup görme işinin kendisi değildir. Mutezile içinde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, rüyet meselesini Allah'ı kalben bilmek, Zemahşeri ise ilgili ayetleri ilahi vaadlerin gerçekleşmesini bekleme yani intizar olarak yorumlamaktadırlar. Kadı Abdulcebbar, karşıt görüştekilerin kullandıkları “nazar”, “lika”, “idrak”, “rüyet” gibi kelimelere normal göz ile görme yerine kalben görme, bekleme ve nimetlere bakma gibi anlamlar vermektedir.³⁴⁷ Ayrıca Mutezile fırkası Allah'ın kendi zatını görüp görmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüş,

³⁴⁵ Eş'ari rüyet konusu üzerinde önemle durur. Ona göre âhirette Allah'ı görmeye mani olan bir husus yoktur. Rüyetin kabulü, Allah'ı cisme benzeten O'nu cisim olarak telakki eden müşebbihe'ye kayan bir görüş olmadığı gibi, ilahi zatın tabiatında da bir değişikliğe sebep teşkil etmez. Gören her varlık görülebilir, Allah her şeyi gördüğüne göre O da görülür. (Eş'ari Ebu Hasan, El-Lum'a, Beyrut, 1955, s.34). Mâturidiler ve Eş'ariler bu esaslar üzerinde birleşmişler, fakat görmenin akli delillerle ispat edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Mâturidi, Allah'ı âhirette görmenin akılla bilinmesinin veya akli delillerle ispat edilmesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla herhangi bir tevil veya tefsire kaçmaksızın buna inanılması gerektiğini söylerken (Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 125), Eş'ari bunun akılla ve akli delillerle de ispat edilebileceğini ileri sürmüştür. Bu konuda “Varlık Delili” adı verilen ve Allah'ın görülebileceğini ispatlayan akli delilini öne çıkarır: “Günlük hayatta gözle görülen şeyler, gerçekte var oldukları için görülmektedir. Allah da var olduğuna göre O'nun da görülmesi pekala mümkündür.” (Eş'ari, El-Luma, s. 34; Şehristani, Nihâyetu'l-İkdâm, s. 357)

³⁴⁶ Kıyamet, 75 / 22-23.

³⁴⁷ Yazıcıoğlu, Kelam Ders Notları, s.76; Çelebi, İlyas, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yayınları, 2002, s. 254.

çoğunluğu onun kendi zatını gördüğünü kabul ederken, içlerinden bir grup Allah'ın kendisini görmesinin de, başkaları tarafından görülmesinin de mümkün olmadığını ileri sürmüştür.³⁴⁸

Kadı Abdulcebbar Allah'ın görüleceği hususunda sahabenin icmaı olduğuna ilişkin haberlerin doğru olmadığını, böyle bir iddianın, Kuran'ın "Allah'ın bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuştuğunu yahut elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyettiğini"³⁴⁹ bildiren beyanına aykırı olduğunu kaydeder. Rüyet ile ilgili hadisleri Müşebbihe ve Mücessime gibi mezheplerden hikaye edilen haberler olarak düşünmenin en doğru yol olduğunu, bu tür sözleri Hz. Muhammed'in söylemiş olabileceğinin kabul edilmesi durumunda da onun bu sözleri başkalarından hikaye etmiş olabileceği, tam aksi rivayetlerin de mevcut olduğu ve haber-i vahid türünden olan bu rivayetlerin kesin bilgi ifade etmediklerini belirtir.³⁵⁰

Mutezile, Allah'ın âhirette görülmesinin mümkün olması için aşağıdaki koşulların oluşması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

- a) Görülen varlık bir mekanda bulunmalıdır;
- b) Görülen varlık bir yönde bulunmalıdır;
- c) Gören ile görülen şey arasında gerekli bir mesafe olmalıdır;

d) Görme olayının gerçekleşebilmesi için görülen varlıktan yansıyan ışınların göze kadar gelmesi gerekir. Ancak bütün bunlar Allah hakkında düşünülemez. Demek oluyor ki Allah'ı görme olayının gerçekleşmesi için Allah'a mekan, yön, mesafe, ışık yansıması gibi cisimlere has özellikler izafe edilecektir. Halbuki Allah mekandan münezzehtir olup O'nun için yön ve

³⁴⁸ Sabuni, el-Bidaye, s. 92-98.

³⁴⁹ Şura, 42 / 51.

³⁵⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 233-248.

mesafe söz konusu edilemez.³⁵¹ Tevhid prensibine göre Allah'ın sıfatları beşerin sıfatlarına hiç bir şekilde ve surette benzerlik göstermez. Bu anlamda Mutezile, Allah'ın âhirette gözle görülmesi olayını akla ve mantığa göre imkansız olduğunu ileri sürmektedir. Mutezile bu görüşünü “Gözler O’nu idrak etmez, fakat O bütün gözleri idrak eder”³⁵² âyetine dayandırır.

Mâturidi Allah'ın görüleceğine en büyük delil olarak “Gözler O’nu idrak edemez, halbuki O, bütün gözleri idrak eder”³⁵³ âyetini esas almaktadır. Bu âyetin Allah'ın görüleceğine kesin bir delil olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı, âyette geçen “idrak”ın nefyinde bir hikmet kalmazdı. Çünkü Allah, görmeye muhtaç olmaksızın, başkalarını idrak etmektedir. İnsanların ise bir şeyi ancak görmekle idrak etmeleri mümkündür. Üstelik, görme olmayacağına göre, idrakin de nefyinin bir anlamı kalmaz*”³⁵⁴.

Hiz. Musa'nın Allah'a “Rabbim! Bana kendini göster, Sana bakayım”³⁵⁵ demek suretiyle Allah'a yalvarması da Mâturidi'ye göre Allah'ın görülmesinin caiz olduğuna açık bir delildir.³⁵⁶ Çünkü mümkün olmayan bir şeyi Allah'tan istemesi, Hiz. Musa'nın cahil olması ve Rabbini gereği gibi bilmemesi demektir ki böyle bir kimsenin de peygamber olması ve Allah'ın vahyine mazhar olması düşünülemez.³⁵⁷ Ayrıca “O gün birtakım yüzler

³⁵¹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 248-261; Yazıcıoğlu, Kelam Ders Notları, s. 42.

³⁵² En'am, 6 / 103.

³⁵³ En'am, 6 / 103.

³⁵⁴ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 120; Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt-5, 165-167.

³⁵⁵ A'raf, 7 / 143.

³⁵⁶ Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt-6, s. 47-48.

³⁵⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 120.

Rablerine bakıp parlayacaktır”³⁵⁸ âyeti de Allah’ın görüleceğini ispatlayan en belirgin delillerden birisidir. Bu ve benzeri âyetlerin delalet ettiği gibi müminler ahirette Allah’ı gözle göreceklerdir.

Mâturidi, Allah’ın gözle görülmesi konusunda: “*O’nun görülmesi gereklidir, haktır, ancak bu rüyet idraksiz ve tefsirsiz olacaktır*”³⁵⁹ diyerek O’nu görmenin keyfiyetsiz bir şekilde olacağını ifade etmektedir. O: “*Zira keyfiyet, ancak bir suret veya şekle sahip kimselere has bir özelliktir. Bunun için, bu gibi şeylerden münezzeh olan Allah’ın görülmesi, oturma ve kalkma, dayanma ve yaslanma, ayrılma ve birleşme, karşılaşma ve terk etme, kısa ve uzun, aydınlık ve karanlık, durma ve hareket etme, uygun ve zıt veya içerde ve dışarıda gibi insan aklına gelebilecek bütün vasıf ve şekillerden hiçbirine benzemeyen bir durumda olacaktır*”³⁶⁰ demiştir.

Kâ'bî ise, Allah kendini ve kendi dışındakileri görmediği gibi, kendi dışındakilerin de Allah’ı göremediği fikrini ileri sürmüştür. Ona göre Allah’ın görmesi sıfatların nefyi konusunda olduğu gibi ancak onun bilmesi, ilmi anlamına gelir.³⁶¹ Ka‘bî bu konudaki görüşüyle Basra Mutezilesi’ne muhalefet etmiştir. Çünkü Basra Mutezilesi Allah’ın kendi yaratıklarını görebileceğini ama Allah’ın kendisini göremeyeceğini ve kendisi dışındakilerin de O’nu göremeyeceklerini iddia etmişlerdir.³⁶²

³⁵⁸ Kıyamet, 75 / 22-23.

³⁵⁹ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 120.

³⁶⁰ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s.134.

³⁶¹ Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihal, s.93; Bağdâdî, Usûlu’d-Dîn, s.98; en-Nesefî, , Tabsiratü’l-Edille, cilt-1, s. 562.

³⁶² Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Ankara 2001, s.132; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara 1985, s.129.

Kâ'bi Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu, çünkü rüyetin aslında idrakten ibaret olduğunu ileri sürerek şöyle demiştir: *“Gıyabımızda bulunan bir şeyin bilinmesi, bunu sağlayacak şartların dışında gerçekleşemeyeceği gibi onun görülmesi de bunu sağlayacak şartların dışında mümkün değildir. Bu şart ise görenle görülecek şeyin ve onun işgal ettiği mekan arasında belli mesafenin bulunması, karşılıklı bir durumda olmaları, havanın ulaşması, arada görmeye mani olacak engelin bulunmaması, görülecek şeyin çok büyük ve çok küçük olmaması, uzakta bulunmaması gibi hususlardır. Şayet bu şartlar olmaksızın görmek mümkün olsaydı şartları gerçekleşmeksizin bilmek de mümkün olurdu”*³⁶³. Bu durumda Kâ'bi, Allah'ı görmenin imkansız olduğu kanaatini taşımaktadır.

Mâturidi Kâ'bi'nin bu görüşünde birkaç yönden hata ettiğini söylemektedir.

Mâturidi'ye göre Kâ'bi bu konuda fikir yürütürken kendi beşeri yapısının görülebilmesini ölçü almıştır. Halbuki bir konumda görülebilen melekler, cinler ve diğerleri gibi cevherler de vardır ki Kâ'bi beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisiyle bile kuşatamaz. İnsanlar onları görmediği halde onlar insanları görmektedir. Bir de tahta biti ve sivrisinek türünden küçük cüsseli nesneler de vardır ki görme duyusu böylesini tasavvur etse bile idraki ihtimal dahilinde değildir. Yazıcı melek bütün fiil ve sözlerimizi görüp işittiği halde sahip kıldığımız yaratılışımızla bu olguyu değerlendirmeye kalkışsak hepsini inkar etmemiz gerekirdi. Durum böyle olunca Kâ'bi'nin sözünü ettiği gibi beşeri yapıyı ölçü almasının çarpıklığı

³⁶³ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 128.

kendiliğinden ortaya çıkar.³⁶⁴ Kâ'bi duyulur alemde bütün bilgi vasıtalarıyla ancak arazi ve cismi bilebilmektedir. Fakat bunun dışında kalan duyu ötesi gayb bilgisi de mevcuttur. Rüyet konusu da bundan farklı değildir.

Kâ'bi'nin ileri sürdüğü rüyet şartlarının hiçbirisi bulunmadığı halde gölge, karanlık ve aydınlık da görülebilmektedir. Görme şartlarının hepsi bulunduğu halde rüyetin gerçekleşmemesi mümkündür, bu da bazı engellere veya görülecek şeyin özelliğine bağlıdır. Bununla birlikte şartlar bulunmadığı halde rüyetin gerçekleşmesi de mümkündür. Ayrıca bize engel olan uzaklığa ve küçüklüğe insanların dışındakilerin görme yeteneğinin ulaşması imkan dahilindedir. Bu durumda rüyetin gerçekleşmemesi engel sebebine bağlıdır. Engel kalkınca rüyet gerçekleşebilir.³⁶⁵

Mâturidi'nin değerlendirmesine göre Kâ'bi'nin söyledikleri, cisimlerin görülmesi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibaret kalmaktadır. Yine o, Kâ'bi'nin ileri sürdüğü mesafe, karşılıklı oluş gibi kriterlerin görülebilenin tanıtımına vesile olmadığını, aksine görmeye engel teşkil eden faktörlerin izah edildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Kâ'bi küçük olmak ve uzakta bulunmak sebebiyle rüyetin vuku bulamayacağını söylemiştir. Halbuki bu iki özellik yüce Allah'ta mevcut değildir.³⁶⁶

Musa (a.s.)'ın Allah'ı görme talebi hususunda Kâ'bi, *“Allah Musa'nın talebi üzerine âkil olana değil, dağa görünmüştür, dağ ise akla sahip bir varlık değildir ki O'nu görmüş olsun”*³⁶⁷ diyerek bu sebeple rüyetin imkansızlığını ispat etmeye çalışmıştır. Mâturidi buna cevaben talep edilen rüyetin sonucunda

³⁶⁴ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 128-129.

³⁶⁵ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, 129-130.

³⁶⁶ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 133.

³⁶⁷ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 131.

dağın parçalandığını, yoksa Allah parçalanması için dağa ayeti göstermiş olmadığını belirtmiştir. Sonuçta Allah Musa'ya ayetini gösterdiğini, bunun da dağın parçalanmasından ibaret kaldığını³⁶⁸ söyleyip Kâ'bi'nin konuya farklı açıdan baktığına işaret etmektedir.

Yine Kâ'bi rüyetullah'ın imkansızlığı konusunda “Gözler O’nu göremez ama O gözleri görür”³⁶⁹ âyetini delil göstererek: “*Bu niteliğin zail olması mümkün değildir*”³⁷⁰ demiştir. Mâturidi de Kâ'bi'ye karşı delil olarak “O, her şeyin yaratıcısıdır”³⁷¹ ve “O, her şeye kadirdir”³⁷² âyetlerini zikretmektedir ve bu âyetlerin de zail olmasının mümkün olmadığını izah ederek Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir.³⁷³

Bunların dışında Mâturidi'ye göre Kâ'bi'nin konuya yaklaşım tarzı Müşebbihe yöntemidir. Çünkü Müşebbihe “Duyulur alemdeki her fail ve âlim cisimdir, duyular ötesinde de böyle olması gerekmektedir” demektedir. Bu yöntemle konuya yaklaşan Kâ'bi cismin görülebilme mekanizmasını izah etmişse de cisim olmayanın görölme mekanizması konusunda söz etmemiştir.³⁷⁴

Mâturidi, Kâ'bi'nin rüyetullahın bu dünyada vuku bulmayacağını söylemesini haklı bulmaktadır. Çünkü Allah'ın bu dünyada görülmesi imkansızdır. Eğer görülecek olursa insanın imtihana tabi tutulma konumuna

³⁶⁸ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 131.

³⁶⁹ En'am, 6 / 103.

³⁷⁰ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 134.

³⁷¹ En'am, 6 / 102.

³⁷² Hud, 11 / 4.

³⁷³ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 134.

³⁷⁴ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 133.

ters düşer ve mükellefiyeti kaldırır. Halbuki insan, imtihana tabi tutulması ve bu konularda mükellef olması için yaratılmıştır.³⁷⁵

Mâturidi ve Mâturidi'lere göre âhiret yurdunda müminlerin Allah'ı görmeleri aklen caiz, naklen de sabittir.³⁷⁶ O âhirette herhangi bir keyfiyet, cihet ve sınırlama olmaksızın görülür. O'nun görülmesi bilinmesi gibidir.³⁷⁷ Çünkü Allah Kuran'da "O gün yüzler Rablerine bakıp parlayacaklardır"³⁷⁸ buyurmaktadır.³⁷⁹

³⁷⁵ Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 130.

³⁷⁶ Mâturidi âlimlerinden Ôşi de bu konuda:

"Mümin keyfiyetsiz görür rabbini, idrakten misalden örnekten de beri,
Onu gören cennetleri unuttur, Mutezili kafa hasretle oturur!" diyerek nazım halinde yazmış
olduğu görüşlerini ifade etmiştir. (Ôşi, Kasidetü'l-Emâli, gözden geçiren Mehmet Recai,
Matbaai Takvimhanei Amire, İstanbul, 1266, s.55).

³⁷⁷ Pezdevi, Ehli Sünnet Akaidi, s. 110; Sabuni, Mâturidiyye Akaidi, s. 95-96.

³⁷⁸ Kıyamet, 75 / 22-23.

³⁷⁹ Bir hadiste de: "Muhakkak ki siz ayın on dördündeki gibi Rabbinizi göreceksiniz"
buyrulmaktadır. (İmam Nevevi, Riyazü's-Salihin, nşr. Mustafa el-Babi el-Halebi, trc.
İhsan Özküz, cilt-3, Mısır, 1938, s. 475).

II . BÖLÜM

İNSAN ANLAYIŞI

1. İnsan İradesi ve Fiilleri

Kuran, insanın “Allah’ın kudretiyle yaratıldığını” belirtmiştir.³⁸⁰ Özel bir yaratılışa sahip olan insan bu sebeple çok önemli bilgilerle donatılmıştır. Bu durum, insanın bir görevle yükümlü olduğunu göstermektedir.³⁸¹ Ayrıca insan akıl ve beden itibarıyla yeryüzünün en şerefli varlığı olarak yaratıldığı için yeryüzündeki her şeye akli ile hükmedebilmekte, eşyanın hakikatini araştırabilmekte ve onları kendi hizmetinde kullanabilmektedir.

İnsanın özgürlüğü, sorumluluğu gibi konular insanlık tarihinin en fazla tartışılan konuları arasında yerini almıştır.

Hürriyet ve irade probleminin incelenmesindeki en önemli noktalardan biri de insan iradesi ve irade sonucu meydana gelen fiillerdir. İrade kavramı dilemek, bir şey üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yapmamaya azmetmek manasına gelir. Daha geniş olarak, istemek, arzulamak, emretmek, tercih etmektir.³⁸²

İnsan hareketlerinin kaynağı olarak kabul edilen irade, insanın dış dünyadan tesirler aldıktan sonra ona karşı yine bilinçli tepkilerde bulunmasını sağlayan yüksek bir zihni faaliyettir.³⁸³ Bu anlamda irade, düşüncenin ortaya koyduğu bir amaca doğru hareket olarak tanımlanabilir.

³⁸⁰ Sa’d, 38 / 75; İnsan, 76 / 1-2.

³⁸¹ Kuran insanın şan ve şeref sahibi olarak yaratıldığını vurgular : “Biz hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel rızıklar verdik ve insanları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık”.(İsra, 17 / 70).

³⁸² Tahanevi, Keşşaf, cilt – 3, s. 32-33.

³⁸³ Razi, Metalibu’l-Âliyye, Beyrut, 1987, cilt-2, s. 175.

Kelami düşüncenin oluşum sürecinin başlangıcına gidildiğinde karşımıza insan fiillerinde insan iradesini teslimiyetçi ve edilgen olarak kabul eden Cebriyye çıkar. Cebriyye'ye göre insan fiillerinde ve iradesinde hür değildir. Yüce Allah insanı yaratırken, onun fiillerini de belirlemiştir ve insan öyle yaşamak zorundadır.³⁸⁴ Sonuçta Cebri yaklaşıma göre insan programlanmış bir robot gibidir. Bu cebri görüşlerin öncüsü Cehm b. Safvan'dır.³⁸⁵ Eşari'nin belirttiğine göre Cehm b. Safvan, Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili olmadığını şöyle dile getirmiştir: “Gerçekte Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili yoktur, yalnız Allah faildir, insanlara fiilleri mecaz olarak nisbet edilir. Bu tıpkı, ağaç büyüdü, felek döndü ve güneş battı denmesi gibidir. Oysa bunları yaptıran Allah'tır”.³⁸⁶

Eş'ariler ise bu tür cebirden kurtulmak için insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, ancak insanın bu fiillerde kesbinin bulunduğunu ileri sürerler. Onlar, insan fiilinin oluşumundaki bu aşamaya yani bu tercihe “kesb”³⁸⁷ adını vermektedirler. Kadı Abdulcebbar ise Eş'arilerin ihtiyari fiilleri ızdırrari olanlardan ayırmak için kesb kavramını kullanmalarına itiraz etmektedir. O, kesbin faydayı celbeden, zararı da gideren fiil olduğunu belirtir. Abdulcebbar, kesb görüşünü savunanların bu kavrama, lugavi ve örfi manası ile ilgisiz anlamlar yüklediklerini söyler.³⁸⁸ İnsanın iradesinde özgür

³⁸⁴ Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, cilt -1, s. 133; Eş'ari, Makâlât, s. 279; Kasım, Turhan, Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

³⁸⁵ Cehm b. Safvan bu ekolün kurucusu olup, 128/ 746 tarihinde vefat etmiştir.

³⁸⁶ Eşari, Makâlât, s. 589; Mezheplere göre insan hürriyeti anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997.

³⁸⁷ Kesb, cebir görüşünü benimseyenlerin fiillerin oluşumunda insanın rolü olduğunu ortaya koymak için kullandıkları bir terimdir.

³⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Ussulu'l-Hamse, s. 364.

olduğunu açıklayan Kadı Abdulcebbar bu konuda şöyle demektedir: *“Eş’arilerin ‘fiilleri kula nisbet etmek ilahi kudreti sınırlandırır ve Allah’ın kemallik sıfatına aykırı olur’ şeklindeki iddialarına karşı Mutezile, ilahi fiilleri insani fiillerden ayırmakta ve kulların fiillerini, Allah’ın kudreti dahilinde görmemektedir. İnsandaki kudret, fiilin hem müsbet hem de menfi yönüne taalluk eder ve insan bunlardan birini tercih ederek yapar; Allah’ın bunlardan birini irade etmesi ise cebre götürür ve teklifi ortadan kaldırır”*.³⁸⁹

Mutezile genellikle insanın, fiillerinde irade hürriyetine ve bunları yapacak kudrete sahip olduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Kendisinin yapmadığı işlerde ise mükafat ve ceza söz konusu değildir. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan kendisi yapmadığı için bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalalet insana aittir ve onları Allah yaratmamaktadır. Mutezililer bu tezlerini savunurken, müşriklerin kendilerini savunmak için “Eğer Allah dilemeseydi şirk koşmazdık”³⁹⁰ dediklerini delil getirmekte ve eğer kulun fiillerini Allah yaratsaydı müşrikler bu sözlerinde haklı olur ve şirkleri sebebiyle cezalandırılmazlardı, demektedirler.³⁹¹

Mutezile’nin iradeyi genel anlamda emir şeklinde anlamasına karşılık Mâturidi *“İrade yaratıcı unsurdur, emir ve talep ise fiilin işlenmesi için bir vasıtaadır. Fiil sadece talebin bulunmasıyla oluşmaz. Çünkü fiili işlemekte*

³⁸⁹ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt- 6, s. 289.

³⁹⁰ En’am, 6 / 148.

³⁹¹ Zemahşeri, Keşşaf, Beyrut, trs., cilt -2, s. 59-60.

muhtar olan her varlık irade ile nitelendirilmiştir”³⁹² demektir. O insanın fiillerinde gerçek bir iradeye sahip olduğu fikrine varmaktadır.³⁹³

Mâturidi “*Mu’tezile’ye göre irade faktörü fiilden öncedir, bize göre ise irade fiille beraber bulunan bir faktör olup fiilden sonra bulunmasının bir anlamı yoktur*”³⁹⁴ diyerek ne Mu’tezile gibi iradenin fiilden önce olduğunu kabul etmekte, ne de Eş’âri ve Cebriyye gibi insan iradesini edilgen konuma düşürmektedir. Bu anlamda Mâturidi herhangi bir fiilin ya irade ya cebir altında gerçekleşebileceğini, Allah’ın kula ait fiil konusunda baskı veya gafletle nitelendirilmesi mümkün olmadığına göre bunun ancak irade ile gerçekleşeceğini ve neticede insanın kendine göre iradesi olduğunu teyit etmektedir.

Mâturidi irade ve fiil konusunu açıklarken: “*Fiilin ortaya çıkmasındaki en önemli şart iradeye sahip olmaktır. Eğer herhangi bir fiil iradesiz olarak meydana geliyorsa burada iradesizlik söz konusu olur*”³⁹⁵ diyerek ortaya çıkan fiillerde insan iradesinin varlığını açıkça belirtmiştir. O bu konuda “Biz dileseydik elbette herkese hidayetini verirdik”³⁹⁶, “Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet yapardı”³⁹⁷ ve “Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi”³⁹⁸ âyetlerini de delil göstererek, insan kendi iradesinde hür olduğunu açıklamıştır.³⁹⁹ Aksi halde cebir ve zorlama söz konusu olurdu. Yukarıdaki

³⁹² Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 470.

³⁹³ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 486; Yeprem, Saim, İmam Mâturidi ve İrade Hürriyeti, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 288-289.

³⁹⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 473.

³⁹⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 467.

³⁹⁶ Secde, 32 / 13.

³⁹⁷ Maide, 5 / 48.

³⁹⁸ En’am, 6 / 149.

³⁹⁹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 459; Mâturidi, Te’vilatu’l-Kuran, cilt- 4, s. 246.

âyetlerin de bir manası kalmazdı.⁴⁰⁰ Çünkü Kuran’da fiiller emredilmektedir veya yasaklanmaktadır. Örneğin, “Dilediğinizi işleyin”⁴⁰¹, “ Hayır işleyin”⁴⁰² veya “Amel ettiklerinin mükafatı olarak”⁴⁰³, “Kim zerre kadar bir hayır işlerse”⁴⁰⁴, “Allah adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar”⁴⁰⁵ âyetlerinde görüldüğü gibi fiilden söz edilmektedir. Bunun sonucunda da azap veya mükafat verileceği açıklanmaktadır. İnsana ait bir irade ve fiil bulunmayacak olsa emirlerin ve yasakların Allah tarafından yöneltilmesi tutarsızlık olacaktır.⁴⁰⁶

Mâturidi “Duyulur âlemde bazen insan rıza göstermediği ve sevmediği bir fiili işler, kişinin dilemediği fiili gerçek manada işlemesi ise imkansızdır”⁴⁰⁷ demektedir. Allah insana bir nimet olarak akıl da vermiştir. Akıl yardımı ve nübüvvetin irşadıyla insan iradesi gerçek manada faydalı, iyi ve güzel olanı tercih ederek zarardan kurtulur ve doğru yolda gider. İnsanın fiillerinin değerini tayin eden amillerden birincisi irade, ikincisi niyettir. Kişi bir fiili işlediği zaman bu fiilindeki niyetine bakılarak sorumlu tutulur.⁴⁰⁸

Mâturidi insana ait olan bir iradenin var olduğunu söylemekle birlikte irade sonucu meydana gelen bütün fiilleri, yaratma anlamında Allah’ın yarattığını prensip olarak kabul etmektedir. Çünkü kulların fiilleri de Allah’ın mahlukudur. Nitekim Kuran’da “Allah sizin de işlediklerinizin de

⁴⁰⁰ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 460; Mâturidi, Te’vilatu’l-Kurân, cilt-5, s. 249.

⁴⁰¹ Fussilet, 41 / 40.

⁴⁰² Hac, 22 / 77.

⁴⁰³ Secde, 32 / 17.

⁴⁰⁴ Zilzal, 99 / 7.

⁴⁰⁵ Nahl, 16 / 90.

⁴⁰⁶ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, 358-359.

⁴⁰⁷ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 473.

⁴⁰⁸ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, ss.458, 469-478.

yaratıcısıdır”⁴⁰⁹ denmektedir. Bu anlamda insan fiillerinin yaratılması Allah’a, fiilin işlenmesi ve kesbedilmesi ise kullara aittir.⁴¹⁰ Ama ihtiyari fiillerin de Allah tarafından yaratılmış olması hiçbir şekilde fiilin kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz.⁴¹¹

Mutezile fiili “kadir olan failden meydana gelen şey” diye tanımlayarak, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattıklarının altını çizmektedir. Onlar ‘halk’ lafzını kullandıklarında da, Allah için kullandıkları anlamdan farklı bir mana yüklediklerini ima ederler.⁴¹²

Kadı Abdulcebbar’a göre insanın fiilleri, onun kastına, bilgi ve planlarına uygun olarak meydana gelmektedir. Kadı Abdulcebbar ve Mutezililer bu görüşlerini temellendirmek için Allah’ın her şeyi sapasağlam yarattığını bildiren Kuran âyetlerinin yanında⁴¹³ şu akli delilleri de zikretmektedirler :

1. Fiillerimiz niyetimize, bilgimize ve kudretimize bağlı olarak meydana gelmektedir. Eğer biz onlara sadece konu olsaydık ve onlar bizim dışımızda birinin yaratmasıyla meydana gelseydi, niyetimiz, bilgimiz ve kudretimizin anlamı olmazdı,⁴¹⁴

2. İnsanları yaptıkları işlerinden dolayı iyi ve kötü diye ayırıyoruz. Eğer iyilik ve kötülükler bize ait olmasaydı böyle bir ayırımı yapamazdık;⁴¹⁵

⁴⁰⁹ Saffat, 37/ 96.

⁴¹⁰ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 358-359.

⁴¹¹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, 358.

⁴¹² Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 380.

⁴¹³ Kadı Abdulcebbar bu tür âyetlere örnek olarak Neml, 27/ 88, Secde 32/ 7, Mülk 67/3 âyetlerini göstermektedir. Bkz. Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 355-357.

⁴¹⁴ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 337.

⁴¹⁵ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 332.

3. Bizim fiillerimizi Allah yaratacak olursa dini emir, yasak, sevap ve cezaların anlamı kalmaz. Allah'ın gönderdiği peygamberlerin ve emirlerinin de bir manası olmaz.⁴¹⁶

İnsanlara ait her fiilin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Mute'zilenin “*İnsanlar fiillerin bazılarını yapmak, bazılarını yapmamakla emredilmiştir, eğer söz konusu bu fiilleri Allah'ın yarattığını kabul edersek, sanki Allah kendi kendisine iyilikleri yaratmayı emretmiş, kötülükleri yaratmaktan da menetmiş gibi bir durum ortaya çıkacaktır*”⁴¹⁷ anlamındaki yaklaşımını doğru bulmayan Mâturidi, Mutezilenin bu konuda yanlış düşündüğünü belirtmektedir. Mâturidi'ye göre bir fiili yapılmasını emretmek onu yaratmak anlamına gelmez.⁴¹⁸

Mâturidi insan fiilinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyenlerin iddialarının gerekçelerini: 1. Bir fiilin hem Allah'a hem insana ait ikili olarak yaratılmasının muhal olması,⁴¹⁹ 2. Bu görüşün benimsenmesini sağlayacak

⁴¹⁶ Kadı Abdulcebbar, Muhtasar, s. 209.

⁴¹⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 376.

⁴¹⁸ Kanaatimizce bu konuda Mâturidi, Mutezile'yi duygusal olarak eleştirmektedir. Çünkü Mutezile kullar kendi fiilinin yaratıcısıdır derken Allah'ı reddetmemekte, aksine insanı yaratırken belli ölçülerde fiili işleme gücü verdiğini söylemektedir. Neticede bu özellikte yaratılan insanın yaratıcısı yine Allah'tır. Ama Mâturidi fiili yaratmak Allah'ın işidir kesbetmek de kulun işidir diye bu konuya farklı yön çizmeye çalışmışsa da netice olarak ikisinde de yaratıcı olma özelliği Allah'ta kalmaktadır. Bu konuda Mutezile daha pratik, daha sade ve insana belli ölçüde özgürlük veren anlayış ortaya koymaktadır. Neticede yaratıcı yine Allah olmaktadır. Dolayısıyla bu konudaki Mutezile'nin yaklaşımı daha tutarlıdır.

⁴¹⁹ Muhal: Mâturidi'ye göre bu görüşü savunan kişinin ileri sürebileceği delillerden birisi, beşeri çerçevedeki fiil ölçüleriyle mukayese edilerek, gerçek manasıyla bir fiilin iki kişiye ait olamayacağı kanaatidir. Halbuki ihtiyari fiillerin oluşumunda Allah'ın fiilleri gerçekte kulun fiilinden başkadır. Kula nispet edilen eylem O'nun fiili değil mefulüdür. Buna örnek olarak duyular aleminden iki kişinin bir ipi karşılıklı çekmesi sonucu ipin kopması verilebilir. Aslında burada iki kişinin fiili aynı olup fiil sayesinde bir noktada ortak durum da

yeterli ispatın ve nakli delilin bulunmaması,⁴²⁰ 3. Fiillerin Allah tarafından yaratılmasını kabul etmek cebri gerektirip, özgür iradeyi ortadan kaldıracığı⁴²¹ şeklinde anladıklarını belirterek, bu konuda kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Mâturidi, insan iradesi ve fiili konusunda da Kâ'bi'yi eleştirmektedir.

Kâ'bi'nin iradeyi: “*hakimiyet altında bulunmama ve yenilgiye uğratılmama*”⁴²² şeklindeki açıklamasına Mâturidi, bu tür açıklama tarzında yenilgi unsurunun var olacağının altını çizmektedir.⁴²³ Çünkü her fiil olan

bulunurlar, o da fiilin hakikatte ikisinin mefulü olmasıdır. Burada kesilen şeyde, yerinden uzaklaştırılan şeyde tektir. Yine bu örneklerde “tanınma” olgusu bölünmeyen bir cüz olup onu güçleri bir olan iki kişi taşımıştır. Bu iki kişinin fiilinin hakikati farklı olsa da meful ikisine ait tek bir şeydir. Bizim kullara ait fiiller konusu da bunun gibidir” demektedir. Mâturîdî'ye göre bir kimse bir başkasını, onun yapacağı fiil için güçlendirmeye ve onun fiilini yaratmaya muktedir değildir. Yine hiçbir insan kendi mekanının ve kendi yapısal kuruluşunun dışında her hangi bir fiil gerçekleştiremez. Bunun yanında Allah'ın fiilini yaratıklardan sadır olan fiil ile mukayese etmekte, hem bilgisizlik hem de bir benzeşme söz konusu olmaktadır. Halbuki Allah bu tür şeylerden yüce ve münezzehtir. (Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 378-380).

⁴²⁰ Mâturîdî'nin kulların fiilleri hakkında nakli deliller olarak : Yunus, 10/22, 34; Sebe, 34/ 8, 30; Rum, 30/21-23; Hadid, 57/27; Mücadele, 58/5,22; Maide, 5/13,16; Nahl, 16/ 11,80; Hûd, 11/3, 107; Âl-i İmrân, 3/188; Hicr, 15/25; Furkan, 25/58; Mümin, 40/65 âyetlerini göstermiştir. Bu konuda Mâturîdî'nin sunduğu diğer bir delil de “Allah hâlikdir, ondan başka var olan diğer şeyler ise mahluktur. O her şeye gücü yetendir, her şeyin rabbi ve ilahıdır” şeklindeki genel kabuldür. O'na göre bu konuda müslümanlar arasında hiçbir ayrılık yoktur ve farklı bir görüş belirtilmemiştir. Bu gerçekte yeterli bir delil niteliği taşımaktadır. (Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 380).

⁴²¹ Fiillerin Allah tarafından yaratılmasını kabul etmenin cebri gerektireceği ve özgür iradeyi ortadan kaldıracığı iddiası temelden yanlıştır ve kabul edilemez, çünkü cebir konumundaki bir fiil hakkında emir, yasak, mükafat veya cezadan bahsetmenin aklın çirkin bulunması gerekir: Mâturîdî'ye göre böyle bir iddia makul değildir. Çünkü herkesin kendisini hür bildiği hususu hisle sabit olmuş bir olgudur. Eğer herkesin bilip şuurunu taşıdığı bir hususu tersine çevirmek mümkünse bunun evrenin bütünü için de mümkün olması gerekir. (Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 380).

⁴²² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 472.

⁴²³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 472.

yerde bir irade ve ihtiyar bulunmaktadır. Her fail ayrılmaz bir iradeye sahiptir. O halde insanlardan da bir takım fiiller sadır olduğuna göre onların da bir irade ve ihtiyarı yenilgi anlamında değildir. Her ne kadar, kulun fiilini yaratan Allah ise de, kulun fiili muhtelif alternatiflerinden birini kulun “ihtiyar” etmesi sonucunda meydana gelmektedir.⁴²⁴

Kâ’bi, Allah’ın ‘Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz’⁴²⁵ âyetinin yorumunda, âyette geçen istikametın kulun iradesi ile oluştuğunu belirtmiştir. Mâturidi, Kâ’bi’nin bu görüşünün yanlış olduğu kanaatindedir. Çünkü bu durumda Allah dilemiş olacak fakat kul dilemediği için gerçekleşmeyecek.⁴²⁶ Aslında her şeyi irade edenin Allah olduğunu ikrar etmekle birlikte, irade ile ilim arasında ayırım yaparak, insanda da irade olduğunu söylemek en doğru fikirdir.⁴²⁷

Mâturidi insan fiillerinin genel anlamda yaratılmasının Allah’a ait olduğu tezini işlerken, Allah’ın fiiline “halk” kulun fiiline de “ihtiyar-kesb” adını vermektedir. Bu durumda tek bir olgu olan fiilin farklı açılardan isimlendirilmesini yapmış olmaktadır. Eşâri’nin “kesb” kelimesini “hadis kudretin makdura taalluk etmesi” manasına kullanmasına karşılık, Mâturidi bu kelimeyi “kulun bir şeyi ihtiyar etmesi” şeklinde yorumlamaktadır. Ayrıca Mâturidi “kesb” kelimesi yerine “kulun fiili” manasında “ihtiyar” kelimesini zikretmektedir. Zaten bir şeyi yapmak için insanda aranan şartlardan birisi de onun bir iradeye sahip olmasıdır. Eğer irade olmazsa insan cebir altında olmuş

⁴²⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 458.

⁴²⁵ Tekvir, 81 / 29.

⁴²⁶ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 469.

⁴²⁷ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 471.

olur.⁴²⁸

Kâ'bi'ye göre fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı gerektireceğinden, bu yaklaşım tutarlı değildir. Ona göre bir fiilde ortaklık tutarsız olduğu gibi mümkün de değildir. Zira herhangi bir söz ya da haberin tek faili vardır, yani bir sözün ve bir haberin tek kişiye ait olması daha tutarlıdır.⁴²⁹

Mâturidi, insanın fiillerinin yaratılması konusunda Kâ'bi'nin, yaratanla yaratılanın fiilini değerlendirmede hataya düştüğünü açıklamaktadır.⁴³⁰ Çünkü Kâ'bi'nin fiilde iki özne kabul etmenin ortaklığı doğuracağı yönündeki yaklaşımının zan ve hayal olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insanoğluna ait olan her mülk hem Allah'ın hem kulun mülküdür. Bu nedenle gerek fiillerde gerekse nesnelerdeki mülkiyet, Allah ile kul arasında herhangi bir ortaklık doğurmamaktadır. Ayrıca yedirmek, giydirmek, rızıklandırıp beslemek Allah'a olduğu gibi⁴³¹ aynen insana da izafe edilmektedir. Bu durumda ortaklık gerektirmemektedir.⁴³²

İnsanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı konusundaki Kâ'bi'nin hassasiyetine karşılık Mâturidi, *“Allah'a başkasını hareketlendirmesi sebebiyle “müteharrik” denilmediğine göre, başkasının hareketini yaratması sebebiyle de “halik” denilmeyebilir”*⁴³³ demektedir. Çünkü İlahi fiilin manası bir şeyi

⁴²⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 466.

⁴²⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 382,384.

⁴³⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 382.

⁴³¹ “De ki: Gökleri ve yeri yaratan, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?”(En'am, 6/14); “Ey İman Edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin, eğer siz yalnız Allah'a tapıyorsanız O'na şükredin” (Bakara, 2/172) âyetlerinde olduğu gibi.

⁴³² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 383; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-5, s. 23.

⁴³³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 385.

yokluktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir. Ona göre Mutezile bu anlamı kula ait fiilin manası olarak telakki etmiş, kula kudreti izafe ettiği halde bu kudreti Allah’a izafe etmemiştir.

Kâ’bi’nin insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır sözüne karşılık Mâturidi: *“Kâ’bi, ölümü ve yaratıkların türlü türlü hallerini yaratmamış olan insanı ‘halik’ ismine, bunları yaratandan daha çok layık görmüştür, halbuki Allah bütün bunların yaratıcısıdır”*⁴³⁴ demiştir. Mâturidi, bu anlamda Kâ’bi’nin ve Mutezile’nin yaklaşımının kabul edilmesi halinde kulun kudretinin daha önemli bir konuma gelmiş olacağının ve Allah’ın kudretine oranla daha zengin bir alana yöneleceğinin altını çizmektedir.

Mâturidi, insanın gerçek anlamda fiilinin olduğunu, bu fiilini hür iradesiyle gerçekleştirdiğini, söz konusu fiilin Allah tarafından yaratılmış olmasının fiili etkilemeyip, zorlayıcı rol oynamadığı görüşündedir.⁴³⁵ Bunlarla birlikte insanın ilahi emir ve nehye muhatap olması sonucu azap veya mükafata tabi tutulması tutarlıdır. Bunu inkar ederek fiilin yaratılmasını kabul etmeme fikri hayalden ibarettir.⁴³⁶

Kâ’bi’nin ihtiyari fiillerin yaratılma işini Allah’a nispet etmeyi kabul etmemesinin sebeplerinden birisi de, bu fiillerin bir kısmının çirkin olmasıdır ki bunların yaratılmasının Allah’a dayandırılması, O’na yakışmaz ve doğru da değildir.⁴³⁷ Mâturidi buna cevaben Allah kendisinin her şeyin rabbi ve ilahı, her şeye vekil olduğunu⁴³⁸ beyan ettiğini, bu beyandan herhangi bir şeyi istisna

⁴³⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 387.

⁴³⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 387.

⁴³⁶ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 387.

⁴³⁷ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s.375.

⁴³⁸ “İşte rabbiniz Allah O’dur. O’ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O’na kulluk edin; O her şeye vekildir” (En’am, 6 / 102).

etmenin mümkün olmadığını belirterek her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Allah'ı çirkin şeylerin Tanrısı diye düşünmenin de ahlak dışı olacağını anımsatmaktadır.⁴³⁹

Kâ'bi, “*Kulların fiilleri içinde küfür gibi Allah'ı inkar etme türleri de vardır. Allah'ın bu fiilleri yaratması kendi zatına dil uzatması anlamına gelir*”⁴⁴⁰ diyerek insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının Allah açısından paradoks içerdiğini belirtmektedir. Mâturidi, Allah bu şekilde kendi zatına dil uzatılması fiilini yaratsaydı gerçekte sövülen ve yerilen olacağını, fakat Allah'a kafir tarafından dil uzatılması fiilini hilaf-i hakikat ve hikmet olarak yarattığını, neticede konunun böyle oluşu Allah'ın gerçek manada sövülen ve yerilen oluşunun reddi anlamına geldiğini özellikle vurgulamaktadır.⁴⁴¹ Ayrıca Allah her fiilin hâlikı olduğu söylenmeli, ancak ayrıntılı anlatım sırasında ise kötü fiilleri anmamalıdır. Örneğin “Allah her mekandadır” ifadesi kullanılabilir, ancak abdesthane ve pis yerler için sorulduğunda aynı ifade kullanılmamalıdır.⁴⁴²

Buna karşılık Ka'bi, insan fiilleri içerisinde olumsuz tarafların da olduğunu göz önünde bulundurarak: “*Allah'ın fiili ancak lütuf ve ihsandan ibarettir*”⁴⁴³ demektedir. Böylece o, Allah'ı olumsuz niteliklerden tenzihe gitmektedir. Mâturidi ise bu görüşe karşılık İblis'i örnek vermektedir. Ona göre İblis de Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat lütuf ve ihsanın İblisle yan yana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu bağlamda Kâ'bi'nin görüşü yersiz ve

⁴³⁹ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 390; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt -5, s. 164-165.

⁴⁴⁰ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 392.

⁴⁴¹ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 392.

⁴⁴² Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 395.

⁴⁴³ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 399.

isabetsizdir.⁴⁴⁴

Kâ'bi, fiilin insan tarafından meydana getirildiğini ispat etmek için: “*Bir fiili yapan insan, ikinci fiili özenerek yaparsa onu daha güzel ve daha düzgün yapabilir*”⁴⁴⁵ diye örneklendirerek fiilin yaratıcısının insan olduğunu vurgulamaktadır. Mâturidi’ye göre hiç kimse ne kadar gayret gösterirse gösterebilir, gerçekleştireceği hareketin durumunu, mekanını, elini ne kadar kaldırıp indireceğini takdir edememektedir, halbuki fiil bunlar olmadan meydana gelmemektedir. Bu durumda fiilin meydana gelmesi insanı aşmaktadır.⁴⁴⁶

Kâ'bi kendisine yönelen eleştirilere karşı nakli delillere de başvurmuştur. Buna da “Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular...”⁴⁴⁷ âyetini örnek göstermiştir. Ayrıca, kendi fiillerini yaratmada insana tanınan geniş yetki ile ilahi yaratma arasında benzerlik oluşturduğu iddiasını ileri sürenlere karşı şöyle cevap vermektedir: “*Böyle bir şeyden Allah’a sığınırım! Aksine bizim fiilimiz yersiz, hikmetsiz, aynı zamanda boyun eğiş ve teslimiyetten ibaretken O’nun fiili hikmet, isabet, lütuf ve ihsanın ta kendisidir. Allah’tan sadır olan, kuldân sadır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında- ilgileri farklı olduğundan hiçbir benzerlik yoktur, tıpkı Allah’ın âlim, hayy, kâdir olmasıyla kulun aynı nitelikleri taşıması arasında benzerliğin bulunmayışı gibi. Zira her birisinin içeriği farklıdır. Kaldı ki bizim fiilimiz zatı itibariyle Allah’ın fiilinden ayrıdır*”.⁴⁴⁸ Ayrıca o “Kişi kendi fiilini seçip tercih eder, yaptığı ve planladığı

⁴⁴⁴ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 400.

⁴⁴⁵ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 406.

⁴⁴⁶ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 407.

⁴⁴⁷ Ra’d, 13 / 16.

⁴⁴⁸ Mâturidi, Kitâbü’t-Tevhid, s. 397.

*şeyi bilir; dolayısıyla fiil bu açıdan onun eseridir*⁴⁴⁹ demektedir. Ka‘bî’nin bu ifadesinden anlaşılacağı gibi o yaratmadan değil sadır olan fiilden bahsetmektedir. Yani o fiilin neliği üzerinde yoğunlaşmakta ve Allah’ın fiilinin niteliği ile kulun fiilinin niteliğinin farklılığına vurgu yapmaktadır.

Kısaca Mâturidi’ye göre insan iradesiyle ilgili işlerde dilemek insana, yaratmak Allah’a aittir. İnsan neyi dilerse Allah da onu yaratır. İnsanın sorumlu olduğu işlerde insanın istediğinin aksini yaratmaz. Şâyet insan dilemesinde hür olmasaydı yahut Allah iradeye bağlı işlerde insanın isteğinin aksini yaratsaydı o zaman insan sorumluluğu diye bir şey olmazdı.

Görüldüğü üzere, kulların fiillerinde hür olmalarının gerektiği konusunda Mâturidi, Mutezile ile aynı görüştedir. Çünkü kullar hür olmasaydı Allah’ın onlara fiilleri neticesinde ceza vermesi zulüm olacaktı ki Allah zulümden münezzehtir.

Sonuç olarak Mâturidi ile Mutezile arasındaki fikir ayrılığı yaratma kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Mâturidi yaratmayı sadece Allah’a özgü kılarken Mu‘tezile insanın kendi fiilini kendisinin yaratacağını ileri sürmektedir. Mutezile’nin, fiilini insanın kendisine has kılmasının temelinde, sorumluluk kaygısı yatmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın sorumlu olabilmesi için fiilinin tamamen insana ait olması gerektiğini düşünmektedir. Mutezile’nin bu kaygısı onların Tevhid ve Adalet ilkelerinde anlamını bulmaktadır. Mâturidi’nin ise, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın da bunu ihtiyar ve kesbettiğini savunarak mutlak cebir ve mutlak ihtiyar arasında orta yol çizmeye çalıştığı görülmektedir. Çünkü insan kendi

⁴⁴⁹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 406.

fiilini yaratamaz Allah yaratır. Ancak seçim ve hür irade bu fiili seçtiği için sorumlu olan yine insandır.

Görülüyor ki Mâturidi, Mutezile’yi ve Kâ’bi’yi eleştirirken bazı yerlerde mezhepsel önyargılarının etkisinde kalmıştır.

2. Teklif Meselesi

Teklif lügat bakımından failine külfet verecek “zor” bir işi bir kimseye yüklemek, imtihan için emretmek demektir. İstılahta ise kasdı olmaksızın zor bir işin yapılmasını istemek anlamını taşımaktadır. Muhatabı aciz bırakmak, onun aczini ve güçsüzlüğünü ortaya koymak kasdıyla olan teklifler, gerçek teklif değildir ve bunlar sadece muhatabın aczini ispat ederler.⁴⁵⁰ Arapça’da insan iradesine ağır gelen şeylerden onu sorumlu tutmak anlamına gelen ve gereklilik ifade eden teklif⁴⁵¹ terim olarak, zorluk ve meşakkat şeklinde sözlük anlamına uygun bir biçimde tanımlanmaktadır.

Teklif terim olarak, “kişiye külfet getiren emir”, “kendisinde külfet ve meşakkat olan herhangi bir fiili mükelleften talep etmek” gibi anlamlara gelir.⁴⁵² Ayrıca teklif , “hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesi”, “ibadet amaçlı şeri olan şeyleri gerekli kılmak”⁴⁵³ şeklinde de tanımlanmıştır.

İnsanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi onun bu fiilleri gerçekleştirecek güce sahip olmasıyla doğru orantılıdır. İradesini özgür bir biçimde kullanamayan ya da özgür bir iradeye sahip olmayan bir insanın teklife muhatap olması akıl dışıdır. Aksi takdirde zorunluluk söz konusu olur ki bu noktada sorumluluk anlamını kaybeder.

⁴⁵⁰ En-Naym, Arapça-Özbekçe Kamus, s.724-725.

⁴⁵¹ İbn Manzur, Lisānu’l-Arab, 1990, cilt 9, s. 307.

⁴⁵² Kadı Abdulcebbar, el-Muhit bi’t-Teklif, 1965, s. 11.

⁴⁵³ Bağdadi, Usulu’d-Din, s. 207-208.

Zihinsel ve fiziksel yeterliliklere sahip olmayan bir kimsenin teklife muhatap olması veya teklif edilenlerden sorumlu tutulması düşünülemez. Aynı şekilde teklif edilen şeyi gerçekleştirmek, özgür bir istenci ve yeterli bir gücü gerektirir. Aksi bir durumda insanın sorumlu kılınması anlamsızdır. Kuran, Allah'ın, kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutmadığını anımsatmaktadır. Çünkü Kuran'da "Allah kimseye gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmez"⁴⁵⁴ buyrulmuştur. İnsan gücünün dışında olan bir şeyle mükellef olmaz. İnsanın gücü dahilinde olmayan ve güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulmasını öngören bu yaklaşıma "teklifu mâ lâ yutâk" denir.

Eş'ari kelamında güç yetiremeyen insanın sorumlu tutulması ön görüldüğü gibi, insanın gücünü ve kapasitesini aşan şeylerle de sorumlu tutulabileceği savunulmaktadır. Yani teklifu mâ lâ yutâk Eş'ârilere göre caizdir. Çünkü Allah neyi dilerse onu yapar.⁴⁵⁵ Allah, gücü kudreti gereği insana gücü yetse de yetmese de istediği şekilde işi teklif edebilir. İmkansız olan şeylerle insanı mükellef tutması caizdir. Çünkü Allah dilediğini yapan ve dilediğine hükmedendir. O'na hiçbir şey vacip değildir. O iradesinde ve fiillerinde mutlak anlamda özgürdür. Allah, akli bir amaca ve sebebe bağlı olarak fiiller işlemek zorunda olmadığı gibi, herhangi bir düzene de bağlı değildir. Allah her şeyin yaratıcısı, bütün varlıkların mutlak malikidir. Dilediği gibi tasarruf eder. İradesini uzaklaştıracak, hükmüne engel olacak yoktur. Hikmetinden ve hiç bir fiilinden sual olunmaz. Kudreti sonsuzdur,

⁴⁵⁴ Bakara, 2 / 286.

⁴⁵⁵ Eş'âri, el-Luma, Mısır, 1955, s. 58-59; Ecer, Ahmet Vehbi, Türk Din Bilgini Mâturidi, Ankara, 1978, s. 69.

sınırlandırılmaz.⁴⁵⁶ Üzerine hiç bir şey vacip değil, hiç bir fiili çirkin olamaz. Aksi takdirde fiilleri kendi dışında, kendisinden başka bir şey tarafından belirlenmiş olur ki, bu da Allah'ın fiil ve emirlerinde adaletine aykırıdır. Çünkü adalet, Allah'ın kendi mülkünde ve saltanatında istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır.⁴⁵⁷

Eşâri “teklifu mâ lâ yutâk”ın caiz olduğuna delil olarak Allah'ın meleklerle eşyanın isimlerini bilmemelerine rağmen “Bunların adlarını bana bildirin!”⁴⁵⁸ diyerek onlardan eşyanın isimlerini haber vermelerini istedi. Bununla birlikte Allah “Onlar hakkı işitmeye tahammül edemezlerdi”⁴⁵⁹ buyurmuştur. İşte bu tür âyetler Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeylerle teklifte bulunmasının caiz olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁰ Ayrıca “Allah dilediğini yapar”⁴⁶¹, “Allah dilediğini emreder”⁴⁶², “Ulu Tanrımız! Takat getiremeyeceğimiz yükü bize yükleme!”⁴⁶³ âyetleri de güç yetirilemeyecek şeylerle teklifin caiz olduğuna işarettir.⁴⁶⁴

Mutezili kelimcılara göre Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği işlerden sorumlu tutması mümkün değildir. Zira Allah'ın akla ve adalete aykırı davranması düşünülemez. Öte yandan onlar, teklif edilen şeyde insanlar için yararın olması gerektiğini savunmuşlardır. Allah'ın insanlara teklif ettiği kötü

⁴⁵⁶ Gazzali, El-İktisad Fi'l-İtikad, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s.131.

⁴⁵⁷ Eşari, İbane, Kahire, 1385, s. 119-120; Gazzali, İtikatta Orta Yol, 1971, s. 117, 136.

⁴⁵⁸ Bakara, 2 / 31.

⁴⁵⁹ Hûd, 11 / 20.

⁴⁶⁰ Taftazani, Şerhu'l-Akaid, 1988, s. 63; Yüksel, Eş'âriyle Mâturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, s. 19.

⁴⁶¹ Âli-İmran, 3 / 40.

⁴⁶² Mâide, 5 / 1.

⁴⁶³ Bakara, 2 / 286.

⁴⁶⁴ Taftazani, Şerhu'l-Akaid, 1988, s. 62.

ve zararlı şeyler olmayıp, iyi ve yararlı şeylerdir. Peygamberlerin ve kutsal kitapların gönderilişi buna delalet etmektedir.⁴⁶⁵

Kadı Abdulcebbar teklifi, fayda sağlama yahut zararı defetme maksadıyla, kendisinde zorlamaya varmayan ancak meşakkat bulunan bir fiili, emir veya yasak olarak başkasına bildirmektir, diye tanımlamaktadır.⁴⁶⁶ Teklifin kaynağı Allah'tır ve bir başkasının mükellef kılma yetkisi yoktur. Teklifte bir başka öge ise kudrettir. Zira zorlamaya dayanan bir teklif, insanı gücü yetmeyen şeyle yükümlü tutmak olur ki bu da zulüm, dolayısıyla çirkindir.⁴⁶⁷ Bu konuda esas olan, “Allah kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemez”⁴⁶⁸ âyetidir. Kadı Abdulcebbar teklifin asıl amacının, insana ulaşılabilecek faydaları sunmak olduğunu belirtmektedir. Allah teklifle insanlara lütufta bulunmuş, büyük sevaplar kazanmalarına zemin hazırlamıştır.⁴⁶⁹

Bu tartışmalar, teklifin caiz olup olmadığı, bir başka ifade ile Allah'ın, yerine getiremeyeceğini bildiği halde bir insanı mükellef tutmasının caiz olup olmadığı tartışmasını doğurmaktadır. Kadı Abdulcebbar “teklifte sevap kazanmak esas olduğuna göre, sözgeliimi iman etmeyeceği önceden bildirilen Ebu Leheb'in mükellef tutulmasının hikmeti nedir? Ya da Ebu Leheb iman edecek olsaydı Allah'ı cahil ve yalancı durumuna düşürmüş olmaz mıydı” sorularının yersiz olduğunu bildirmekte, Allah'ın sevabı hak edene verdiğini, Ebu Leheb'in ise bu şansını kullanmadığını belirtmektedir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Ahmed, Mefhumu'l – Adl fi Tefsiri'l-Mutezile, 1983, s. 225-239.

⁴⁶⁶ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 510.

⁴⁶⁷ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 510.

⁴⁶⁸ Bakara, 2 / 286.

⁴⁶⁹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 510.

⁴⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 511.

Mutezili kelamcılar teklifi, şer'i ve akli olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Allah insanı bazı şeylerle sorumlu tuttuğu gibi, akıl da insanı sorumlu tutabilir. Mutezile'ye mensup kelamcılar, gücün varlığını ve fiile önceliğini dini teklifin doğru olmasının koşulu olarak görmüşler, buna delil olarak da namaz, zekat ve hac gibi ibadetler için söz konusu olan kolaylıkları örnek göstermişlerdir. İnfak edecek kadar malı olmayan bir kimsenin zekat vermeye sorumlu olmaması, ayakta duracak kadar gücü olmayan bir kimsenin oturarak namaz kılabilmesi gibi örneklerde olduğu gibi, yeterli gücün olmaması, teklifin de olamayacağını göstermektedir.⁴⁷¹

Mâturidi teklifi, ancak kul tarafından meydana getirildiğinde sevap kazanılan, edadan çekinildiğinde ceza görülen bir hususta düşünülebileceğini söylemektedir. Bu konuda Allah'ın gücü olmayana teklifte bulunmadığına dair âyetler gâyet açıktır: “Allah kimseye gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmez”⁴⁷², “Allah dinde darlık, güçlük vermedi”⁴⁷³. Bu durumda teklif ancak insanın yerine getirmesi mümkün olan konuda caizdir, yerine getirmesi mümkün olmayan hususta caiz değildir.⁴⁷⁴ Bu anlamda güç yetirilmeyen bir şeyle mükellef kılmak aklen de çirkindir. Çünkü insan gücünün üzerinde olan bir şey ile teklif, meydana gelmesi muhal olan bir şeyin olmasını istemektir ki boş ve anlamsızdır⁴⁷⁵ Köre bakma, engelliye yürüme teklifinde bulunmak gibi.

⁴⁷¹ Eşariler söz konusu görüşlerini, Mutezili kelamcılarının “adalet ilkesi” kapsamında sergiledikleri düşüncelere karşı savunmuşlardır ve teklifin akli ve şer'i şeklinde ayrılmasının söz konusu olamayacağı kanaatindeler. Teklifin Allah'tan başkasından olması imkansızdır. Teklif gerçek anlamda ancak Allah'tan olur. (Eşari, İbane, Kahire, 1385, s. 119-120; Gazzali, İtikatta Orta Yol, 1971, s. 117, 136).

⁴⁷² Bakara, 2 / 286.

⁴⁷³ Hac, 22 / 78.

⁴⁷⁴ Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-2, s. 228.

⁴⁷⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 425.

Böyle bir durum yalnız Allah için değil, aynı zamanda sağlam yaratılıştaki olan bir insan için de bir eksikliktir. Eğer güç yetirilmeyecek şeylerle mükellef tutulmak caiz olsaydı “Allah bir kimseye gücünün yetmeyeceğini teklif etmez”⁴⁷⁶ âyetinin haberi yalan olurdu ki, bu da imkansızdır. Hz. Adem’e isimleri öğrettikten sonra Allah’ın meleklerle: “Bunların adlarını bana bildirin!” âyetinin anlamına gelince bu emredilen şeyin tahkiki için bir teklif değil, ancak meleklerin aczini ortaya koymak maksadına yönelik bir hitaptır.⁴⁷⁷

Mâturidi, “Allah kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz” manası konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmiştir. O Te’vilat’ında Hasan Basri’nin “İlla vüs’aha” yani gücü yettiği kadar ifadesini “helal ve meşru olan” diye tefsir ettiğini açıklamıştır. Ona göre, Hasan Basri’ye itiraz çerçevesinde şöyle denebilir: Bu türlü bir yorum Allah’ın “İyi ve temiz şeyler size helal kılınmıştır”⁴⁷⁸ mealindeki ayette yer alan “tayyibat” kelimesine “helal kılınan şeyler” manasını vermeye benzer. Halbuki bir şey helal kılındığı zaman güzel, güzel kılındığı zaman da helal olur. “İlla vüs’aha”da da durum aynıdır, orada da aynı konumda bulunan “mükellef tutma” ile “helal olma”yı Hasan Basri bir arada zikretmiş oldu.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Bakara, 2 / 86.

⁴⁷⁷ Sabuni, Mâturidiyye Akaidi, s. 146.

⁴⁷⁸ “Sana kendileri için nelerin helal kılındığını sorarlar. De ki: bütün iyi ve temiz şeyler size helal kılınmıştır” (Maide, 5 / 4).

⁴⁷⁹ Mâturidi, Te’vilatu’l-Kuran, cilt-2, s. 226; Mâturidilerin büyük çoğunluğu teklif konusunda konuşmanın yanlış olduğunu düşünür. Yani Allah kişiye gücünün yetmediğini teklif etmez, ancak gücünün yettiğini teklif eder. Fiile muhatap olan herhangi bir durumda hem kudret ve kuvvetten, hem de fiilin kendisinden boş değildir. Mâturidiler “Sizi düşünüp öğüt alacak kimse için kafi gelecek derece yaşatmadık mı? Sonra size eğri yolun encamından korkutan peygamber de gelmişti....”(Fâtır, 35/37) âyetinden hareketle O’nun kullara güçlerinin yetmeyecekleri şeylerle teklifte bulunmasını aklın muhal gördüğünü düşünürler. “Ulu Tanrımız! Takat getiremeyeceğimiz yükü bize yüklemek!”(Bakara, 2/286) âyetindeki takat

Mutezili olan Kâ'bi teklifi, Kadı Abdulcebbar gibi “fayda sağlamak için bir fiili Allah’ın teklif etmesi”⁴⁸⁰ anlamında olduğunu belirtmiştir. Çünkü Mutezile anlayışına göre çirkin ve kötü şeyleri Allah yaratmaz. Mâturidi, teklifin genel anlamda bu şekilde açıklamanın yanlış olacağını, Allah’ın rızası olmasa da her türlü kötülüğün de yaratıcısının Allah olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸¹

Mâturidi, Kâ'bi'nin “*Güç yetirilemeyecek şeylerle kişinin mükellef tutulması aklın bedihi olarak çirkin bulacağı bir şeydir*”⁴⁸² tarzındaki izahını eleştirerek, burada Kâ'bi'nin “güç”ü fiziki kuvvetle sınırlayarak ve algılayarak konuya yaklaştığını belirtmektedir. Oysa Mâturidi’ye göre fiziki kuvvet sağlıktan ibarettir. Fiziki olmayan başka nitelikteki “güç” konusu gündeme gelirse, konu Kâ'bi'nin dediği gibi izah edilemez. Örneğin Allah, Hz. Musa’nın muhatabı olan Firavun’u güç yetiremeyeceğini bildiği halde imanla mükellef tutmuştur.⁴⁸³

Kâ'bi ve Mâturidi’nin her ikisine göre de güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulmak aklın kabul etmediği bir şeydir. Ancak Mâturidi bu konuda

getirilemeyecek şeylerin yükletilmesinden Allah’a sığınılmaktadır. Allah’ın bir kişiye gücünün taşıyamayacağı bir dağı veya bir duvarı yüklemesi caizdir, fakat kişiyi bir dağı veya duvarı taşımakla mükellef tutması kişinin bu işi yaptığı takdirde mükafatlanması, yapmadığı takdirde cezalanması şeklinde mükellef tutması ise caiz değildir. Yani Allah kişiye gücünün yetmediğini teklif etmez, ancak gücünün yettiğini teklif eder. (Sabuni, Mâturidiyye Akadi, s.141-143).

⁴⁸⁰ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 428.

⁴⁸¹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 427; Mâturidi, Mutezile’nin Allah’ın kabih, şer ve fesadın yaratıcısı olmadığını söylemesine karşın, iyiliğin ve kötülüğün Tanrısını ayrı-ayrı telakki eden düalist Seneviye ile tartışırken iyiliğin de kötülüğün de tek Tanrıya ait olduğunu söylediklerini, dolayısıyla bu konuda kendi kendileriyle çeliştiklerini beyan etmektedir. (bkz. Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 427).

⁴⁸² Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 424.

⁴⁸³ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 424.

Kâ'bi'deki asıl olumsuzluğun, ilgili kudret yokken fiilin mevcudiyetini imkansız gören anlayışında olduğunu belirtmektedir.⁴⁸⁴ Daha doğrusu Mâturidi, konuya kudret-fiil bağlamında yaklaşıp Kâ'bi'yi eleştirmektedir. O “*Mu'tezile 'kudret fiilden önce bulunur'*”⁴⁸⁵ dediğini belirtmektedir. Kâ'bi de kudretin fiilden önce mevcut olduğunu kabul eder. Demek Kâ'bi'ye göre fiili gerçekleştiren kudret fiilden önce potansiyel olarak vardır. Mâturidi'ye göre ise kudret fiille beraber var olur.

Mâturidi, kudretin sağlam ve selim insanda bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü irade oluşmadıkça kudret de oluşmayıp zayi edilir, bu durumda insan hayır iradesinin zıddını tercih etmiş ve onu ortadan kaldıracak fiili yeğlemiş olur. Mâturidi, kendisinin bu konuları anlama ve bilgi konusunda Mu'tezile ile aynı konumda olduğunu ancak irade oluşmadıkça hiçbir kudretin de oluşmayıp fiilin meydana gelmeyeceğinin altını çizmektedir.⁴⁸⁶

Mâturidi bu konuda Kâ'biyi eleştirirken “Allah her şahsı sadece gücünün yettiği ölçüde mükellef tutar”⁴⁸⁷ ayetinden hareketle, herhangi bir fiil konusunda Allah ilminde “kul o fiili yapmayacak” şekli mevcut olursa, yahut da “bir sonraki zaman biriminde yapmak istiyor” şekli mevcut olursa ne olacaktır?” sorusuyla konuya yaklaşmaktadır.⁴⁸⁸ Burada Mâturidi, fiili yapmak isteyen kimsenin, o fiili mutlaka yapacağı anlayışını benimseyerek,⁴⁸⁹ daha çok cebriyecilerle örtüştüğü görülmektedir. Çünkü Mâturidi, bunu ilahi ilimle bağlantısını kurmakta ve aslında ilahi ilimde yazılanın olacağını söylemektedir.

⁴⁸⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 424.

⁴⁸⁵ Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt- 1, s. 229.

⁴⁸⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 425.

⁴⁸⁷ Bakara, 2 / 286.

⁴⁸⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 430.

⁴⁸⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 430.

Kâ'bi “gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık”⁴⁹⁰ ayetine dayanarak istidlalde bulunmuştur. Ona göre sefere katılmayanların bahane ettiği güçsüzlük mazeretinin geçerli sayılması için, onların fiili gerçekleştirme güçlerinin olmaması gerekirdi. Bu ise kudretten yoksun olma durumuyla aynıdır.⁴⁹¹ Mâturidi bu konudaki fikirlerini ve Kâ'bi'ye olan itirazlarını şöyle sıralamaktadır:

- 1) Sözü edilen münafığın serveti, onu sefere çıkartabilecek seviyede olmasaydı, sefer kendisine farz olmazdı. Servet yapacak fiile ait kudret ise münafıkta mevcut değildi, buna rağmen bu durum seferin farziyetini engelleyememiştir. Bunun gibi iki alternatifin bir arada bulunması da bulunmaması da imkansızdır;
- 2) Kudret, kulun seçimine ve gerçekleştirmek istediği fiilin miktarına bağlı olarak oluşmaktadır. Kudretler bu çerçevede mutlaka vücut bulur. Ancak insan kendi iradesini, kudretin etkin olabileceği alanın dışına çevirmek suretiyle zayi ederse durum değişir. Böyle bir zayi ediş kudretin yok oluşunu sonuçlandırır,
- 3) Kâ'bi, fiilin kudretsiz bir durumda vuku bulabileceğini kabul etmektedir.⁴⁹² Buna karşın kudretin oluşmasını sağlayacak bir sebep mevcut olmayınca fiilin oluşması da imkansızdır.

⁴⁹⁰ Tevbe, 9 / 42.

⁴⁹¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 431.

⁴⁹² Kâ'bi kudretin fiilden önce mevcut olduğunu kabul eder. Kudret araz olduğundan süreklilik taşımaz. Buna göre fiil kudretsiz olarak vuku bulur, demektir.

Böylelikle de iki durumdan birinin diğerine benzemediği ortaya çıkmış olur.⁴⁹³

Kâ'bi “*kişi güç yetirmedikçe iman edemez ve iman etmedikçe de güç yetiremezse ebediyen iman etmiş olamaz. Bu durum kuyuya düşen adama benzer ki ip kendisine ulaşmadıkça yukarı çıkamaz ve yukarı çıkmadan da ip kendisine ulaşamaz*”⁴⁹⁴ demiştir. Mâturidi, Kâ'bi'nin bu iman-kudret ilişkisine dair tutarlılığını eleştirmektedir. Ona göre ikisinin beraberce bulunması gerekir ve din ile dünya işlerinin çoğu bu sisteme bağlıdır, yani birinin diğerinden önce olmaması şartıyla iki şeyin beraberce var olmasını gerekli kılmaktadır.⁴⁹⁵

Mâturidi Kâ'bi'nin “*kâfirin küfür halinde iken iman etme emrine muhatap olmasını*”⁴⁹⁶ gerekçe göstermesini eleştirmektedir. O, Kâ'bi'nin ilk önce: kâfirin iman etmeye önceden var olan bir kudretle muktedir bulunduğunu kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁹⁷

Özet olarak Mâturidi'ye göre teklif “*gerçekleştirilmesinden alıkonulduğumuz ve kudretinden yoksun bırakıldığımız hususlarda mümkün olmadığını, alıkonulmadığımız fakat başka şeylerle meşgul olup kudretimizi heba ettiğimiz hususlarda ise mümkün olduğunu ifade etmektedir. Kâfire gelince, kendisine güç verildiği halde başka şeylerle oyalanmış ve sahip kılındığı kudreti zayi etmiştir. Bu nedenle kâfirin imanla yükümlü tutulması, güç yetirilmeyen şeyle mükellef olma statüsüne girmez.*”⁴⁹⁸

⁴⁹³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 432; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-6, s. 366.

⁴⁹⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 435.

⁴⁹⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 435.

⁴⁹⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 437.

⁴⁹⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 437; Mâturidi'ye göre kudretin semeresi fiildir. Zayi edilmemiş hiçbir kudret yoktur ki mevcudiyeti amaçlanan fiili meydana getirmemiş olsun (bkz. Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s. 441, 442).

⁴⁹⁸ Mâturidi, Tevilatu'l-Kuran, cilt-1, s.228.

Mâturidi teklifin yerine getirilmesinin insanın iradesi ve gücüyle olduğunu belirtmektedir. Mesele, insanın gücü ve bu gücün imkanlarının Allah'ın ezeli ve mutlak ilmince bilinmesi açısından ortaya konulmaktadır. İnsan, teklif edilenden birini kendi gücü, meyli ve ihtiyarını kullanarak seçer. İnsanın bu tür hareketini Allah bilmektedir. Ayrıca, Allah'ın insanlara yapmaları mümkün olmayanı teklif etmesi de mümkün değildir.

Netice olarak “Teklifu mâ lâ yutâk” konusunda Eş'ârielerin hareket noktasının Allah'ın istediğini yapan, mülkünde istediği tasarrufta bulunabilen sonsuz kudret sahibi olmasıdır; Mutezililerin hareket noktasının ise Allah'ın adaletli olduğu ve insandan imkansız olanı yapmasını istemesinin Allah'ın adaletine uymadığı noktasıdır. Mâturidiler ise Allah'ın “hikmet” sıfatını öne çıkartmaktadırlar. O'nun ilahi adalet prensibini vurgulamaktadırlar. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, her üç mezhep de bir şekilde Allah'ı yüceltmeyi amaç edinmiştir.

3. Rızık Meselesi

Rızık, r-z-k fiilinin mastarı olup aynı zamanda isim olarak kullanılan bir kelimedir. Lügate “kendisinden faydalanılan şey” olarak tarif edilmektedir.⁴⁹⁹

Terim olarak ise “Allah'ın, canlının yemesi için var ettiği besindir”.⁵⁰⁰ Tariflerde genellikle yenilen-içilen şeylerin rızka dahil edilmesi ve başka şeylerin tarifi dışında bırakılması, rızkın anlamını daraltmaktadır. Rızık: kendisinden faydalanılan şey olduğuna göre yenilen-içilenlerle beraber istifade edilen şeylerin de rızkın tanımı içine girmesi gerekir.

⁴⁹⁹ Firuzabadi, Kamusu'l-Muhit, Beyrut, 1986, s. 1144.

⁵⁰⁰ Cürcani, Seyyid Şerif, et-Ta'rifat, Beyrut, 1988, s. 64.

Kuran’da da rızık konusunda şu âyetler geçmektedir: “Yeryüzünde yürüyen ne kadar canlı varsa hepsinin rızık ancak Allah’a aittir....”⁵⁰¹, “Allah rızık dilediğine yayar ve dilediğine kısar....”⁵⁰², “Sizi yaratan, rızık veren, sizi öldüren ve sizi tekrar diriltten Allah’tır...”⁵⁰³. Bunlar ve benzeri âyetlerden hareketle rızık konusu tartışılan önemli kelami konularından birisi olmuştur. Neticede bu konuda da mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mutezili Ebu’l-Huzeyl el-Allaf⁵⁰⁴ rızık ikiye ayırmıştır. Bunlardan birisi, Allah’ın kullara rızık olmak üzere yarattığı faydalanılacak şeyler, diğeri ise kullarına verdiği bu rızıktan helal ve haram diye hükmettiğidir. Helal kıldığı onun rızıkıdır, haram kıldığı ise rızıkı değildir.⁵⁰⁵

Rızık tanımına Mutezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar, mülkiyeti de eklemiştir. Ancak rızık mülk olarak tarif edilmesini kabul etmemiştir.⁵⁰⁶ Ona göre insanın sahip olmadığı, örneğin başkasının verdiği yiyecek gibi bir şey de olsa, kullanması ve faydalanması mümkün olduğunda onun için rızık olur.⁵⁰⁷

Mutezile haramı rızık olarak kabul etmemesine⁵⁰⁸ delil olarak “sizi rızıklandırdığımız şeylerden infak edin”⁵⁰⁹ âyetini göstermektedir. Eğer haram rızık olsaydı, onu infak eden de övgüyü hak ederdi. Ayrıca Allah haramın

⁵⁰¹ Hûd, 11 / 6.

⁵⁰² Şura, 42 / 12.

⁵⁰³ Rum, 30 / 40.

⁵⁰⁴ Ebu Huzeyl el-Allaf Mutezili bir bilgin olup, 850 senesinde vefat etmiştir.

⁵⁰⁵ Şehristani, el-Milel ve’n-Nihal, 1934, cilt-2, s. 53.

⁵⁰⁶ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt -11, s. 30.

⁵⁰⁷ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt -11, s. 27.

⁵⁰⁸ Kadı Abdulcebbar, Şerhu Usuli’l-Hamse, s. 787.

⁵⁰⁹ Münafikun, 63 / 10.

infakını da emretmiş olurdu ki, bu mümkün değildir. Dolayısıyla gasp edilmiş bir malın infakı caiz değildir.⁵¹⁰

İkinci delil ise “Allah’ın lütfünden rızık ararlar”⁵¹¹ âyetidir. Bu âyetle Allah lütfünün insanlar tarafından talep edilmesini istemektedir. Şayet haram rızık olsaydı, Allah onun bu talebini istemiş olurdu ki bu Allah hakkında düşünülemez.⁵¹² Muteile’nin başka bir delili “Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler karınlarına ateş doldurmuş olurlar”⁵¹³ âyetidir. Bu âyetle yetim malı yemenin karna ateş doldurmak olduğu belirtilmektedir ki, eğer haram rızık olsaydı Allah Kuran’da karna ateş doldurma olarak nitelemezdi.⁵¹⁴ Ayrıca Kuran’da geçen “Rızkan hasena”⁵¹⁵, “Helalen Tayyiba”⁵¹⁶ ve “Hayru’r-Razikin”⁵¹⁷ gibi âyetler ölçü alındığında haram rızkın, rızık kategorisi içine alınamayacağı açıkça belli olur. Dolayısıyla ancak meşru yoldan elde edilip yenen şey rızık kabul edilmelidir.⁵¹⁸

Mutezili bir âlim olan Kadı Abdulcebbar, rızkı ikiye ayırmaktadır:

1. Mutlak rızık: Bu tür rızık, faydalanılmasında herhangi bir engel bulunmayan şeylerdir. Bunlar kimsenin mülkü değildir, herkes için rızıktır;
2. Muayyen rızık: bu tür rızık mülk edinilen şeylerdir. Yani insanların sahip oldukları mülklerdir. İnsanların mülk edinmeleri ise çalışma, miras,

⁵¹⁰ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt -11, s. 35.

⁵¹¹ Cuma, 62 / 10.

⁵¹² Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt -11, s. 36.

⁵¹³ Nisa, 4 / 10.

⁵¹⁴ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt -11, s. 39, 40.

⁵¹⁵ bkz. Hac, 22 / 58.

⁵¹⁶ bkz. Maide, 5 / 88.

⁵¹⁷ bkz. Sebe, 34 / 39; Maide, 5 / 114.

⁵¹⁸ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 787.

alışveriş ve hibe gibi yollarla olmaktadır. Daha doğrusu insanın kendi iradesi ve kudretiyle, hür seçimiyle kazanıp iktisap ettiği'dir.⁵¹⁹

Mutezililer arasında rızkın tarifine mülkü de katan Kadı Abdulcebbar, mülkiyetin rızık olması için onun maliki olmayı gerektirmediğini söylemiştir. Ona göre bir şeyin birisine rızık olması için onun sahibi olması ve malikin mülkünü kendine tahsis ettiği gibi tahsis etmesi şart değildir. Çünkü rızık olarak tahsis etme, tasarruf etme veya tasarrufun faydasını elde etmek üzere sahip olmayı gerektirir. Bu sebeple insanın sahip olmadığı bir şey olsa, örneğin başkasının verdiği yiyecek gibi kullanması ve faydalanması mübah olduğunda onun için rızık olur.⁵²⁰

Mâturidi, helal olsun haram olsun insanın yediği her şey onun rızkı olduğu görüşündedir. Zira rızık mülk demek değil, gıda demektir. İnsanların bir kısmı ömrü boyunca haram yemektedir. Bu tür insanlar için dünyadan çıktı gitti, Allah'ın rızkından uzaklaştı demek mümkün değildir. Mutezile gibi rızkı mülk manasına almaya gerek yoktur. Zira davar, sığır gibi mahlukların çoğu hiç bir mülke sahip olmadıkları halde Allah onlara rızık verir. Rızkı mülk manasına almak “Yeryüzündeki hiçbir yaratık yoktur ki Allah onlara rızık vermemiş olsun”⁵²¹ âyetini anlamamaktır.⁵²²

⁵¹⁹ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt-11, s. 27; Eş'ari'ye göre rızık: “Allah'ın insanlara verdiği gıda ve her türlü yararlı şeylerdir”. Rızıklar Allah katında olup, insanların haram ve helal yediklerinin hepsi rızık sayılır. Eş'ari rızkın insanın mülkü anlamında izah etmenin yanlış olacağını belirtmektedir. Örnek olarak annesini sütünü emen çocuk ile ot yiyen hayvanı kim rızıklandırmaktadır? diye sormakta, bunları rızıklandıran Allah ise ve bu rızıkların sahibi çocuk ve hayvan değilse, buradan Allah'ın her türlü rızkın sahibi manasının çıktığı tezini savunmaktadır. O halde rızık helal olsun haram olsun Allah'ın bir lütfudur. (Eş'ari, el-İbane, s. 64).

⁵²⁰ Kadı Abdulcebbar, Muğni, cilt-11, s. 27-28.

⁵²¹ Hûd, 11 / 6.

⁵²² Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-7, s. 130.

Mâturidi, Kâ'bi'nin kulun "Allah'tan rızık talep etme" konusuna da temas ettiğini, fakat söylemine "rızık talep etme" denemeyecek bir şekil verdiğini belirtmiştir. Mâturidi'ye göre aslında bu konunun söylenmesi şöyle olmalıdır: *"Allah 'Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı yoktur ki rızkını vermek Allah'a ait olmasın' beyanıyla rızkı tekeffül ettiğine göre artık rızık O'nun temlik etmesi veya yedirmesiyle elde edilebilir bir konum kazanmıştır"*⁵²³ diyerek Kâ'bi'nin bu konuya yaklaşım tarzını eleştirmektedir.

Mâturidi'ye göre rızık Allah'ın kefaleti altına girmiştir, aksi takdirde rızık vermede Allah'a engel olacak biri varsa, bu durumda O'na vaadinden caymak ve tekeffül ettiği şeyi yerine getirmekten aciz olmak gibi bir nitelik yüklenmiş olur. Dolayısıyla Allah kendi fiilinde başkasının kudreti altında bulunan, vaadini yerine getirmek için, kendi dışından gelecek kudrete muhtaç olan bir konum kazanmış olur.⁵²⁴

Netice olarak Mâturidi, rızkın Allah'ın lütfu olduğunu, helal veya haram olsun her türlü gıdanın rızık olduğunu, ancak mülkün rızık olamayacağını belirtmektedir.

4. Kaza ve Kader Meselesi

Kader kelimesi Arapça'da 'kadere' fiilinden türetilmiş bir mastar kelimedir. Bu kelimenin kök anlamı 'güç yetirmek, bir şeyi ölçmek, önceden takdir etmek, tasarlamak, tahmin etmek, ölçerek takdir etmek ve tayin etmek, kudret ve rızkı daraltmak' gibi anlamlara gelir. Diğer bir tarife göre kader, bir şeyin ölçüsünü ve sınırlarını koymak anlamındadır.⁵²⁵ İnsan için kullanıldığında herhangi bir şeyi yapabilme gücü ve kudreti; Allah için

⁵²³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 454.

⁵²⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 454.

⁵²⁵ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, cilt-5, 74-80.

kullanıldığında, acziyetin O’ndan giderilmesi anlamlarına gelir. Allah’tan başka hiçbir şey, mutlak güçle nitelenemez. Kader kelimesi Kuran’da birkaç anlamda kullanılmıştır. Örneğin: ölçü ve miktar, insan rızkının daraltılması ve eşyayı takdir etmek⁵²⁶ gibi.

Kader kavramının kelami terminolojideki “kaza ve hüküm” anlamlarının Kuran’da kullanılmadığı görülmektedir. Bu iki anlamın, sonradan kelimenin anlamları arasına girdiği anlaşılmaktadır.⁵²⁷

Kaza ise “kadiye” fiilinden türetilmiş bir mastardır. Kök anlamı, hükmetmek, yaratmak, yapmak, icat etmek gibi anlamlara gelir. Kuran’da bu kelime, kader kelimesinin yerine de kullanılmıştır.⁵²⁸

Kelam bilimindeki en yaygın anlamıyla kader: bir şeyin belli ölçü ve nizama göre önceden takdir edilmesi ve belirlenmesidir; kaza ise: önceden belirlenene göre eşyanın yaratılmasıdır.⁵²⁹

Kadı Abdulcebbar’a göre kader kelimesi ile bazen beyan, bazen de i’lam ve ihbar kastedilir. Birinci anlamda bütün fiiller, ikinci anlamda ise sadece hikmeti belli ve adalete uygun düşen fiiller kader kapsamına girer.⁵³⁰

Mâturidi kader kelimesini iki anlamda ele almıştır. Birincisi: kader, her şeyin, meydana gelişindeki özellikleri ve mahiyetidir. İkincisi: meydana

⁵²⁶ bkz. Müddesir, 74/18-20; Kamer, 54/49; İnsan, 76/16; Talak, 65/3; Yasin, 36/39; Ra’d, 13/26; Zümer, 39/52.

⁵²⁷ Akbulut, Ahmet, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, İstanbul, 2000, s. 129-145.

⁵²⁸ bkz. Fussilet, 41/12; Tâha, 20/72; Bakara, 2/117; Âli-İmran, 3/47; İsra, 17/23.

⁵²⁹ Eş’ari, Luma, s. 45; Eş’arilere göre kader, her şeyin yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır. Yani varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır. Eş’ari’lerin önde gelen temsilcisi Bakillani ise kaderi, ‘takdir ve yaratma’ olarak tanımlamıştır. (Eş’ari, Lum’a, 1975, s. 69-70; Bakillani, Temhid, 1957, s. 326).

⁵³⁰ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 771-772.

gelecek olan şeylerin zaman ve mekanını, hak ve batıl oluşlarını belirlemektir.⁵³¹

Burada Mâturidi'nin kaderi, bir tayin ve tespit olarak ele aldığı görülmektedir. Mâturidi mezhebinin önde gelen isimlerinde Nesefî, Mâturidi'nin iki şekilde ele aldığı kader tanımını tek bir tanım olarak düzenlemekte ve onu 'eşyanın nasıl var olacaksa, ezelde o şekilde belirlenmesi ve her varlığa, belirlenen vasfın verilmesi' olarak tanımlamıştır. Başka bir yerde ise kaderi: eşyanın kendisine göre meydana geldiği bir ölçü ve nizam olarak; kazayı ise, kaderde yazılı olanın, zamanı geldiğinde varlık sahasına çıkması olarak açıklamıştır.⁵³²

Mâturidi, kaza ve kader meselelerini, irade meselesiyle birlikte, fiillerin yaratılması yani "halku'l-ef'âl" meselesi ile ilgili olarak ele almaktadır. Fiilin iyi veya kötü olmasına bağlı olarak Allah'ın kaza ve kaderi de tecelli etmiş olur. Buna göre kazanın gerçek anlamı, Allah'ın fiilleri ve eşyayı yaratması ve her şeyi yerli yerine koymasıdır. Zira bütün yaratıkları yoktan var eden Allah, hakim ve bilici olduğuna göre, yaratmasının da bu hikmete göre cereyan etmesi O'nun ilahi adaletinin bir gereğidir.⁵³³ Ayrıca insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmakta olduğu ispat olunca "kaza"nın da ispatı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Çünkü ıstılahta umumi manasıyla kaza, "fiillerin zamanında yaratılması" demektir. Fiillerin vakti gelince, taşıdıkları hüsün ve kubuh nitelikleriyle Allah tarafından yaratılmış olması kaza kelimesinin ifade ettiği umumi manadır. Eşyanın ve fiillerin yaratılması, her şeyi layık olduğu yere

⁵³¹ Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s. 307.

⁵³² Nesefî, Tabsıratu'l-Edille, cilt- 2, s. 220.

⁵³³ Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 486.

koymak diye de ifade edilebilir.⁵³⁴ Mâturidi “kaza” kelimesinin Kuran’da geçen manaları itibarı ile şu dört anlamda olduğunu belirtmektedir a) hüküm verme, karar verme b) haber verme, bildirme c) emir d) tamamlayıp bitirme.⁵³⁵

“Kader” kavramını Mâturidi iki kısımda irdelemektedir:

a) Kader “Bir şeyin mahiyeti” demektir. Bu mahiyet hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh olabilir. İşte Allah’ın eşya ve fiillere bu mahiyeti kazandırmasına “kader” adı verilir. Bu manada Kuran-ı Kerim’de: “Şüphesiz biz her şeyi bir kadere göre yaratmışızdır”⁵³⁶ buyrulmuştur;

b) Kader meydana gelecek şeylerin zaman ve mekanını, hak veya batıl olduğunu, mükafat veya cezayı beyan edip belirlemektir.⁵³⁷ Ayrıca kaderin eşyanın mahiyet özelliklerine göre, takdiri ve yaratılmasının Allah’tan başkasına nispet edilemeyeceği muhakkaktır. Çünkü kulların bu kadere ne akılları ve bilgileri, ne de kudretleri yeterli değildir.

Mâturidi’ye göre kader, bir şeyin ortaya çıkış noktası veya yaratılış sebebidir. Başka bir deyimle, hayır ve şer, iyi ve kötü, hikmet ve hafiflik, her şeyin Allah’ın takdirine göre olması ve dolayısıyla bunların bu değişmez takdire uygun olarak cereyan etmesidir. Ona göre Allah’ın “Şüphesiz biz her şeyi bir kadere göre yaratmışızdır”⁵³⁸ meâlindeki âyetin anlamı da işte budur. Bundan hayır ve taat, Allah’ın kaza ve kaderine bağlı olduğu gibi, şer ve kötü işlerin de Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği şeklinde bir anlam çıkarılması mümkündür. İşte bundan dolayı Mâturidi, mâsiyet ve şerrin kaza ve

⁵³⁴ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s.486.

⁵³⁵ Mâturidi, Kitabü’t-Tevhid, s. 487-488.

⁵³⁶ Kamer, 54 / 49.

⁵³⁷ Mâturidi, Kitabut- Tevhid, s. 488.

⁵³⁸ Kamer, 54 / 49.

takdiriyle, bunların işlenmesini birbirinden ayırmakta ve bunun üzerinde büyük titizlikle durmaktadır.⁵³⁹

Mâturidi'ye göre masiyet ve şer, Allah tarafından takdir edilmekte ve yaratılmaktadır. Zira herşeyin yaratıcısı Allah'tır. Bunların işlenmesi ise, kulun kendi kudreti, iradesi ve kasdıyla meydana gelmektedir. Burada Allah'ın bir müdahalesi veya etkisi söz konusu değildir. Mâturidi, kötülüklerin yaratılmasını, bir saygı gereği olarak Allah'a isnad etmekten kaçınılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Ona göre Allah, herşeyin Rabbi, bütün yaratıkların ilâhı, herşeyin yaratıcı ve herşey O'nun olduğu halde, kötülüklerin, çirkin olan şeylerin ve şeytanın O'na isnat edilmesi doğru değildir.⁵⁴⁰ İşte bundan dolayı küfrün ve masiyetin Allah'ın kaza ve kaderi veya iradesiyle meydana geldiğini söylemek mekruhtur.⁵⁴¹

Mutezile'ye göre Ehli Sünnet'in ve Cebriyye'nin sistemleştirdiği anlamda bir kaderin olması, insan özgürlüğünü ve teklifi temelsiz kılar. Çünkü insan fiillerinde teklifin caiz olması, ancak fiillerin herhangi bir ilahi belirleme olmaksızın kişi tarafından yapılmasına bağlıdır. İnsan fiillerinin övgü, yergi, sevap ve günah gibi hükümleri vardır. Bu hükümler insana aitse, söz konusu fiiller de insana ait olmalıdır.⁵⁴² Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayrım yapmayan Mutezile, Ehli Sünnet'in kesb teorisinde ileri sürdüğü, fiiller yaratma bakımından Allah'a, irade etme bakımından insana aittir, türündeki yaklaşımını reddetmiştir. Kader sorununu ağırlıklı olarak

⁵³⁹ Mâturidi, Kitabut- Tevhid, s. 492, 497.

⁵⁴⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 390.

⁵⁴¹ Акидамит Мотуридийя, Тошкент Ислон Университети, Тошкент, 2002, s.15.

⁵⁴² Kadı Abdulcebbar, Fadlu'l-İtizal, s. 169, 174.

adalet ilkesi açısından ele alan Mutezile, Allah-İnsan ilişkisini de ‘teklif’ kavramı etrafında kurmaya çalışmıştır.

Bu yaklaşıma göre insanlar arasında mümin olanlar olduğu gibi kafir olanlar da vardır. Doğruluk ve iyilik gibi fiillerin yanında, zulüm ve yalan gibi fiiller de vardır. Allah, adalet sahibi olarak bu kötü fiilleri yapmış olamaz. Yaparsa da adil olmaz. Bu anlamda Mutezile’ye göre insan, iradi fiillerin, kişinin kendisi tarafından belirlendiğini ve yapıldığını zaruri olarak bilir. Çünkü fiiller, insanların yönelimlerine, kasıtlarına ve amaçlarına göre meydana gelmektedir. İradenin kişiye ait olduğu kesin ise, fiilin de ona ait olduğu kesindir.⁵⁴³

Ka’bi kaza kavramına yüklediği manalarını verdikten sonra, bu manalardan biriyle konuya yaklaşarak, küfrü Allah’ın kazasının içine dahil etmemiştir. Çünkü küfür tutarsız ve batıldır, Allah’ın kazası ise, tevhidi ve adaleti gereği gerçek ve doğrudur.⁵⁴⁴ Mâturidi ise asıl kaza-i ilahinin bu olduğunu, batıl olan bir şeyin butlanına, tutarsız olan bir şeyin tutarsız olduğuna hükmetmenin adaletin ta kendisi olduğunu belirtmiştir. Bu, olumsuz şeylerin Allah’ın kazası dışında tutulması gerektiği anlamına gelmez. Örneğin: hakimlerin, zulüm ve haksızlığın yanlış oluşuna hükmetmesine benzer.⁵⁴⁵

Kâ’bi kaza telakkisi konusunda “Benim takdirime rıza göstermeyen, verdiğim belaya sabretmeyen kimse benden başka rab edinsin”⁵⁴⁶ şeklindeki kudsi hadisiyle istidlal etmiş olsa da, bununla birlikte küfrü Allah’ın kazasının

⁵⁴³ Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usulu’l-Hamse, s. 323.

⁵⁴⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 489.

⁵⁴⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 490.

⁵⁴⁶ Ali El-Kari, el-Ehadisü’l-Kudsiyye, s. 6.

çerçevesine almamıştır.⁵⁴⁷ Mâturidi'ye göre Allah'ın kazasına rıza göstermek demek küfrün eninde sonunda yok olacak kötü bir şey olduğunu bilmekten ibarettir. Buna rıza göstermeyen de kafir olur. Bu anlamda küfür kulun fiili olup, bunun kaza ve takdirinin kendisine ait bulunması muhaldir.⁵⁴⁸

Mâturidi'nin bildirdiğine göre, Kâ'bi'nin istidlal ettiği bu kudsi hadis aslında hastalık ve belalar hakkındadır. Kafirin cehennemde ebedi kalması Mutezile'ye göre Allah'ın kazası cümlesindendir. Çünkü Mutezile'ye göre “Günahkar olmayanlara Allah'ın hastalık ve musibetler takdir etmesi ancak karşılığını vermesi suretiyle mümkün olmaktadır”. Mâturidi, Mutezile'nin bu tür konularda Allah'tan bir şeyin karşılığını almadan bir şey vermemek gibi çıkarıcı davrandığını belirtmektedir.⁵⁴⁹

Kâ'bi'nin “Biz her şeyi bir kaderle yarattık”⁵⁵⁰ meâlindeki âyet hakkında: “*Kader bulunması gerekli olan, küfür ise gerekli olmayan şeydir. Âyette ise asıl ifade ‘her şeyi belli bir miktar ile yarattık’ şeklindedir*”⁵⁵¹ demiştir. Mâturidi ise bu ifadeye hiçbir şekilde yorum ve eleştiri yapmadan sadece Kâ'bi'nin bu konuya yaklaşımının bir talihsizlik ve kötü bir kader olduğunu beyan etmektedir.⁵⁵²

Kâ'bi “Eğer biri ‘Allah küfrü kaza ve takdir etmiş midir?’ diye soracak olursa, soran adamın bundan ne kastettiğinin sorulup öğrenilmesi gerekir”⁵⁵³ demiştir. Mâturidi bu konuda Kâ'bi'nin önceden konuştuğu bütün izahların boş

⁵⁴⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 489.

⁵⁴⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 490.

⁵⁴⁹ bkz. Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 490-491.

⁵⁵⁰ Kamer, 54 / 49.

⁵⁵¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 491.

⁵⁵² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 491.

⁵⁵³ Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s. 491.

olduğunu söylemekte⁵⁵⁴ ve bir nevi bilimsel ölçülerin dışına çıkıp kelime ve kavram oyunu yapmaktadır.

Mâturidi'nin, Kâ'bi'ye karşı kaza, kader, tahlik ve irade konularındaki tutumu, üç madde halinde açıklanabilir:

“1) Allah'ın kazası, yaratması, irade etmesinin sebebi, bunların seçilip tercih edileceğini bilmesidir. Allah'ın irade, hal ve kazası sayesinde insanlar seçtiklerine ulaşır, tercih ettiklerini gerçekleştirirler. İnsanların, bir delil ve bahane ileri sürmeleri de mümkün değildir. İnsanlar, işledikleri fiillerin Allah tarafından takdir ve kaza edildiği konusunda ne bir bilgi, ne belge ve ne de bir iletişime sahiptirler. Sonuç olarak yaptıkları işler onlar açısından kendi irade ve tercihleri çerçevesinde meydana gelmektedir.

2) Allah'ın takdirinde yer alan hususların hiçbiri, insanları, işledikleri fiillere yöneltmiş, onları fiillerinde icbar etmiş değildir. Aksine kaza ve kader diye bir şey olmasaydı insanlar yine sahip oldukları konumu koruyacaktı. Bu durumda kader sadece diğer cevher ve arazları yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekanları belirlemek gibi bir işlev icra etmektedir.

3) İnsanlar fiili gerçekleştirdikleri sırada kaza ve kaderden ötürü bir şey yaptıkları hissini duymamaktadırlar. İnsan, kendi kanaatine yapmakta olduğu işle ilgisi bulunmayan bir hususu ileri sürerek mazeret beyan etmesi de temelsizdir. Eğer insanlar için, bu tür şeylere tutunarak bir bahane ileri sürmek mümkün olsaydı günahları işlemek de meşru bir mazeret oluştururdu”⁵⁵⁵

Mâturidi bu sonuçlardan yola çıkarak “kaza, kader, tahlik ve irade” konusunda kimsenin haklı bir mazeretinin olmadığını belirtmektedir. Çünkü her mükellef kendisinin fail, yaptığına güç yetiren ve yaptığıнын seçeneğine de

⁵⁵⁴ Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s. 491.

⁵⁵⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 491-493.

muktedir kılınan bir durumda bulunduğunu bilmektedir. İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih edebileceğinin bilincindedir. Şu halde bu gerçekliği inkar etmek mümkün değildir. Zaten herkes bunu kendi benliğinde hissetmektedir.⁵⁵⁶

Kâ'bi'ye göre “ *Ehli Sünnet'in 'hayır da şer de Allah'tandır' şeklindeki sözü zındıkların inancına muhalefet etmek amaçlı söylenmiştir. Kulların fiilleri ise akıllarına gelmemiştir*”⁵⁵⁷. Mâturidi ise Kâ'bi'nin bu görüşünün Ehli Sünnet'e nisbet etmesini gerçekte bağdaşmadığını, çünkü Ehli Sünnet'in hayrın ve şerrin imkanının Allah'tan olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Çünkü Mâturidi'ye göre şerrin takdiri şerrin kendisi değildir. Bu anlamda Kâ'bi'nin “Kulların fiilleri akıllarına gelmemiştir” şeklindeki sözünün de gerçekte bağdaşmadığını belirtmektedir.⁵⁵⁸

Kâ'bi'nin küfür konusundaki fikrine karşı Mâturidi, “*hangi açıdan olursa olsun 'küfür Allah'tandır' sözünü sarfetmeyiz; mutlak bir ifade ile “Şer Allah'tandır” da demeyiz. Yine bunun gibi “Dalalet Allah'tandır” ifadesini kullanmayız. Ayrıca “İblis Allah'tandır, şeytan Allah'tandır, yahut da bütün murdar ve pis kokulu şeyler Allah'tandır veya bütün bozgunculuk Allah'tandır” diyen biri de yoktur. Şu halde “halk” lafzının bulunması halinde de böyle bir söylem isabetsizdir*”⁵⁵⁹ demekte ve küfrü yaratmakla küfrü emretmenin farklı şeyler olduğunun altını çizmektedir. Çünkü Mâturidi'ye göre Allah kendi fiile ile nitelendirilir. Bazen gerçekte kendi fiili veya sıfatı olmayan bir şey de O'na izafe edilebilir. Eğer bu husus övgüye layık bir mana taşıyorsa isabetlidir. Eğer taşımıyorsa Allah'a izafe edilemez. Çünkü gerçekte

⁵⁵⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 493.

⁵⁵⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 496.

⁵⁵⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 496.

⁵⁵⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 496.

kendi fiili değildir ki, onunla nitelendirilsin. Allah kendi fiilinde hakim ve adil niteliği taşımaktadır.⁵⁶⁰

Mâturidi kaderi bir şeyin ortaya çıkış noktası veya yaratılış sebebi olarak yorumlamakta ve hikmetin, iyinin kötünün Allah'ın takdirine göre olduğunu belirtmektedir. Ona göre, “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır”⁵⁶¹ meâlindeki âyetin anlamı da işte budur. Bundan hayır ve taat, Allah'ın kaza ve kaderine bağlı olduğu gibi, şer ve kötü işlerin de Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği şeklinde bir anlam çıkarılmalıdır. Bundan dolayı Mâturidi, mâsiyet ve şerrin kaza ve takdir edilmesi ile işlenmesini birbirinden ayırmakta ve bu ayrım üzerinde titizlikle durmaktadır. Ona göre masiyet ve şer, Allah tarafından yaratılmaktadır. Zira her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Bunların işlenmesi ise, kulun kendi kudreti, iradesi ve kasdıyla meydana gelmektedir. Burada Allah'ın bir etkisi sözkonusu değildir.⁵⁶²

Mâturidi'ye göre Allah, her şeyin Rabbi, bütün yaratıkların ilâhı, herşeyin yaratıcı olduğu halde, kötülüklerin, çirkin olan şeylerin ve şeytanın O'na isnat edilmesi doğru değildir. İşte bundan dolayı küfrün ve masiyetin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini söylemek uygun değildir. Bu anlamda Allah'a “Ey pis şeylerin yaratıcısı!” diye de hitap edilmez. Çünkü bu durum nahoş bir durumdur.⁵⁶³

Cebriler, Eş'ariler ve Mâturidiler bu konuda kavram kargaşası içindedirler. Onlar, uluhiyyeti merkeze alarak insanın sorumluluk temelini zayıflatmışlardır. Mutezile ise insan sorumluluğunu koruyan bir yaklaşımla

⁵⁶⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 497-498.

⁵⁶¹ Kamer, 54 / 49.

⁵⁶² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 497.

⁵⁶³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 497.

Allah-insan ilişkisinin anlamını güçlendirmişlerdir. Çünkü Eşari ve Mâturidilere göre insanın yapıp-etmelerinin de içinde kabul edildiği bütün varlıklar, meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde 'malum' olma bakımından belirlenmişlerdir. Böylesi bir kader anlayışının insan sorumluluğunu anlamsız kılacağı açıktır. Çünkü bu durumda insanın bütün yapıp ettikleri önceden Allah tarafından belirlenmiş olur.⁵⁶⁴

Genel olarak bakıldığında, kader kelimesinin geçtiği âyetlerden hiçbiri, insanın sorumlu olduğu fiillerinin, 'alın yazısı' olarak ve ortaya çıkmasından önce takdir edildiği anlamında kullanılmamıştır, diyebiliriz. Böylesi bir kader anlayışının insan sorumluluğunu anlamsız kılacağı bellidir. Kader konusunda yapılan tartışmalar, Allah'ın, kainatı belli bir düzen dahilinde yaratması bağlamında değil, aksine işlediği fiillerden sorumlu olan insanın, yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Kader kelimesinin, Kuran'daki kullanımında belirtilen temel anlam ise: belli bir ölçü ve nizam dahilinde tayin ve takdir etmektir. Dolayısıyla kader, ölçü ve nizam olarak 'kainatta var olan ilahi kanunlar'dır.⁵⁶⁵ Ancak insan fiilleri de kainattaki düzenlemenin kapsamına dahil edilince, insanın hürriyeti ve onun Allah'a karşı sorumluluğu ilkesi devre dışı bırakılmış olmaktadır. Halbuki insan hür yaratılmıştır. İnsan bu bağlamda, akli ve iradesiyle bütün yaptıklarından sorumlu olan bir varlıktır. Kainatta yaratılan her varlığın, kendine has bir kaderi vardır. İnsanın da kaderi, iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır.

⁵⁶⁴ Keskin, İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza, İstanbul, 1997, s. 66.

⁵⁶⁵ Akbulut, Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri, s. 130.

5. Ecel Meselesi

Ecel kelimesi “e-c-l” kökünden türeyen Arapça bir mastar olup “süre, vakit, hayat müddeti, ölüm anı, bir şeyin süresinin bitimi, ölüm için vaktin sonu, borcun vakti için vadenin gelmesi”⁵⁶⁶ gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise “insan için belirlenmiş, tayin ve tespit edilmiş hayat süresinin sonu olan ölüm” demektir. Daha doğrusu Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti⁵⁶⁷ yani belirlenmiş bir sürenin bitimidir.

“Ecel” kavramı kâinat için kullanıldığında kıyameti⁵⁶⁸, borç için kullanıldığında belirlenmiş olan son ödeme tarihini, boşanan ve eşi ölen kadınlar için kullanıldığında beklemleri gereken iddet süresini, kafirler için kullanıldığında helak zamanını ifade etmektedir.⁵⁶⁹

Kuran’da, birbirinden farklı kalıplarda süre, vakit, yaşam süresi, gecikmek, geciktirmek ölüm anı, herhangi bir şey hakkında zaman tayin etme, süre koymak, ertelemek, vaktin sonu veya uzunluğu, borç için vadenin sonu⁵⁷⁰ gibi pek çok anlamlarda 56 yerde⁵⁷¹ geçen ecel kelimesi Kelam’da Kaza ve Kader kapsamında ele alınmıştır.⁵⁷²

⁵⁶⁶ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, cilt-1, s. 79; İsfahânî, el-Müfredât, cilt-1, s. 65.

⁵⁶⁷ Cihat Tunç, “ecel” maddesi, DİA., cilt 10, s. 380.

⁵⁶⁸ Bkz. Lokman, 31 / 29; Fâtır, 35 / 13.

⁵⁶⁹ M. Fuad Abdü’l-Bâkî, el-Mu’cem, s. 18, 19.

⁵⁷⁰ İsfahani, el-Müfredat, cilt -11, s. 65; Asım Efendi, Kamus Tercümesi, cilt-3, s. 1147.

⁵⁷¹ Bkz. En’am, 6/60; Âl-i İmran, 3/154; A’raf, 7/135; Hûd, 11/3; Râd, 13/38; İbrahim, 14/10; Bakara, 2/231-235; Talak, 65/2-4; Bakara, 2/282,131; Râd, 13/2; Rum, 30/8; Lokman, 31/29; Fâtır, 35/13; Zümer, 39/5; Â’raf, 7/34; Yunus, 10/49; Hicr, 15/ 5; Mü’minûn, 23/43; Â’raf, 7/135; İbrahim, 14/44; Ankebût, 39/53, En’âm, 6/2.

⁵⁷² Gazzâlî, el-İktisad fi’l-İtikad, Kahire, 1972, s. 186; Serafeddin Gölcük, Bakıllâni ve İnsanî Fiilleri, Ankara, 1997, s. 251.

Kuran’da her ferdin ve milletin bir eceli olduğu vurgulanmaktadır. “Aranızda ölümü biz takdir ettik”,⁵⁷³ “Her ümmetin bir eceli vardır. O ecelleri gelince ne bir saat geri kalırlar ne de ileri giderler...”,⁵⁷⁴ “Halbuki Allah bir kimsenin eceli geldiği zaman asla geciktirmez....”⁵⁷⁵ gibi âyetlere bakılırsa, Kurani anlamda ecel ne vaktinden önce gelebilir, ne de geciktirilebilir.

En’am süresinin ikinci ayetinde geçen ‘ecel-i müsemmâ’ kavramı tartışmalara yol açmıştır.⁵⁷⁶ Kelamcılar, bu konu üzerinde durmuşlar ve eceli ikiye ayırmışlardır. Âyetteki ilk ecel yani ecel-i kaza insan cinsi için maksimum ömür sınırını içeren genel bir eceli, ikinci ecel yani ecel-i müsemmâ da bu imkan içerisindeki şartlı ecelleri kastetmektedir. Kuran’ın diğer ayetleri de bu anlayışı desteklemektedir. İlk ecel cinse ait tayin edilmiş bir süreci, ikinci ecel ise tayin edilmiş olmayan tekil ölümleri içermektedir.⁵⁷⁷

Mutezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar sözlükte birçok manası olan ecel kelimesinin sadece “vakit” anlamını kullanmıştır. Örneğin; hayat eceli, ölüm eceli, borç eceli gibi.⁵⁷⁸ Ona göre ecel, insanın ölüm vakti ve vadesidir. İster doğal bir şekilde herhangi bir müdahale olmaksızın ölsün, isterse öldürülmek suretiyle olsun vefat eden kimse kendi eceliyle ölmektedir.⁵⁷⁹ Ancak bazı Mutezili bilginler herhangi bir öldürülme olayı sonucunda, katilin öldürülen

⁵⁷³ Vâkıa , 56 / 60.

⁵⁷⁴ A’raf , 7 / 34; Yunus, 10 / 49.

⁵⁷⁵ Münafikûn, 63 / 11.

⁵⁷⁶ Ecel kelimesi bununla birlikte Kuran’da “ecel-i müsemmâ” şeklinde sıfat tamlaması olarak 18 yerde, “takdir etti, belirledi” şeklinde tercüme edilen Arapça “ka-za” fiiliyle birlikte 5 yerde, “ecel-i ma’dûd” şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, “ecel-i karîb” şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, “müeccel” kelimesi olarak da 1 yerde kullanılmıştır. (M. Fuad Abdü’l-Bâki, el-Mu’cem, s. 18, 19).

⁵⁷⁷ Güler, İlhami, Allah’ın Ahlakîliği Sorunu, Ankara, 1998, s. 119.

⁵⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, Serhü’l-Usûl’il-hamse, s. 781.

⁵⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, Şerhu Usulu’l-Hamse, s. 780-783.

kimsenin takdir edilen ecelini kesintiye uğrattığını, aksi takdirde öldürülen kimsenin belli bir süreye kadar yaşayacağını savunmuşlardır. Mutezili bilginlerden Kâ'bi başta olmak üzere Bağdat Mutezilesi, maktulun öldürülmemesi halinde, kesinlikle yaşamaya devam edeceğini ileri sürmüştür. Katil, öldürme fiilini işlemekle o kimsenin yaşamasına engel olmuştur. O kimsenin ecelini kesintiye uğratarak büyük bir zulüm işlemiştir. Nitekim katil bu fiili yüzünden Allah tarafından kınanmış ve cezaya maruz kalmıştır.⁵⁸⁰

Eceli, bir kimse hakkında, Allah'ın o kimsenin öleceğini bildiği bir süre olarak tanımlayan Mutezile kelimcileri, bu sürenin öne alınmasının veya ertelenmesinin söz konusu olmayacağını savunmuşlardır. Ebu'l-Huzeyl, katilin maktulü öldürmemesi durumunda onun kesin olarak öleceğini söylemiştir, yani öldürülen insan yine kesin bir şekilde ölürdü. Eğer böyle olmasaydı, katil onun ecelini kesmiş olurdu, bu da mümkün değildir. Kadı Abdülcebbâr Allaf'ın bu görüşünü doğru bulmamaktadır.⁵⁸¹

Mutezile'ye göre gerçekte Allah, bu sürede değişiklik yapmaya muktedir. Ancak O, bir kimsenin ecelini tayin ettiği zaman, bunu değiştirmesi düşünülemez. Zira bazı Kuran âyetleri⁵⁸² de buna işaret etmektedir. Öte yandan, öldürülen kimsenin ölümünün de Allah'ın bilgisine ve iznine tabi olduğunu, bu durumun öldürme fiilinin öldürene ait olmasına bir engel teşkil etmediğini savunmaktadırlar.⁵⁸³ Zira öldürme fiili sonucunda bir cezai yaptırımın olması, bu fiilin katile ait olduğunu gösterir.

⁵⁸⁰ Eş'ari, Makâlât, s. 256-257; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, s. 224; Bağdadi, Usulu'd-Din, s. 143.

⁵⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, Serhü'l-Usûl'il-hamse, s. 782-783.

⁵⁸² Hicr, 15/5; Mü'minun, 23/43; A'raf, 7/34; Yunus, 10/49.

⁵⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, Serhü'l-Usûl'il-hamse, s. 782.

Mâturidiler, ecel konusunu kaza ve kader inancı ile birlikte ele almıştır. Konu hem kaza ve kader hem de Allah'ın ezeli ilmi açısından ele alınarak insanın özgürlüğü noktasına değinilmemiştir. Onlar evrende meydana gelen her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle önceden tayin ve tespit edildiğini savunarak, her ne şekilde olursa olsun, ölen kimsenin bu tayin ve tespit çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Buna göre Allah, ezeli bilgisine uygun olarak, hiçbir kayda ve şarta bağlı kalmaksızın, insanların ecel konusunda ezeli hükmünü vermiştir.⁵⁸⁴

Mâturidi'ye göre insanlar için ezelde Allah tarafından takdir edilmiş belli bir ömür vardır. Çünkü zaten ecel kelimesi “sürenin sonu” özellikle “insan ömrünün zaman bakımından sonu” demektir.⁵⁸⁵ Bu durumda insanların yaşamları ezelde takdir edilmiş “son vakti” gelince her ne şekilde olursa olsun sona erecektir. Çünkü Kuran-ı Kerim’de, “Nerede olursanız olun, sağlam kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size yetişecektir”⁵⁸⁶ buyrulmaktadır.

⁵⁸⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.453;Eşariliğe göre ecel, Allah'ın bilgisi dahilinde olan ölüm ve öldürülme vaktidir (Eşârî, Makalât, s. 256; Bakillânî, Temhîd, s. 332, 333). Maktul konusundaki tartışmalarda genellikle Mutezile karşıtı fikirler öne sürmüşlerdir. Eş'ariliğin temel yaklaşımı ise, ezelde tayin ve tespit edilmiş bir yazıyı ön plana çıkarmış olmalarıdır. Ecel meselesinde Eş'ârî, “Ölen ve öldürülen kendi eceliyle ölmüş ve öldürülmüştür” demektedir. (Eş'ârî, Makalât, s. 257). Eş'ari'den sonra Bakillânî ve onu takiben takiben Bağdâdî (ö. 1037) ve Cüveynî (ö. 1085) de ecel meselesinde aynı görüşleri tekrar etmişlerdir. (Serafettin Gölçük, Bakillânî ve İnsanın Fiilleri, s. 254). Buna göre herkes eceli geldiği zaman ölür. Çünkü Allah tarafından her şey takdir edilmiştir. Katil eceli gelen kişinin hayatını kısa kesmez, onu eceli gelmeden öldürmez. Katil islediği suçtan dolayı cezaya çarptırılacaktır. Ayrıca ölen kişi eğer öldürülmeseydi yaşaması konusunda her iki ihtimalde olabilirdi; Yaşar ya da yaşamaz, her şey Allah'ın ilminde ve O'nun takdirindedir (Cüveynî, el-İrşad, s. 361). Katil zulmederek katil olmuştur. Öldürülen kişi de eceliyle ölmüştür. İnsanın iki değil bir eceli vardır. Her kim ölürse eceliyle ölür. En'am süresinin 2. âyetinde bahsedilen ilk ecel hayatın eceli, ikinci ecel de kıyametin ecelidir (Es'ârî, el-İbane, s. 138).

⁵⁸⁵ Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kurân, cilt-5, s. 335.

⁵⁸⁶ Nisa, 4 / 78.

Mâturidi’ye göre bu âyetten açıkça anlaşılmaktadır ki, Allah tarafından takdir ve tespit edilmiş olan ecel, zamanı gelince her ne suretle olursa olsun sona erecektir. Bu isterse katl, isterse doğal ölüm olsun, durum aynı olur. Yoksa bazı Mutezililerin dediği gibi “katl” hadisesi “ecel-i mektûbe”yi keserek öne almak değildir.⁵⁸⁷

Mâturidi, Kitabu’t-Tevhid adlı eserinde, Mutezile’nin “*Allah kişinin ömrü için nihai bir süre belirler. Onu bu sürenin bitimine kadar yaşatmak Allah’ın fiilidir ve O, bu fiilini icra etmeyi diler. Allah bu müddet içinde o kul için belli bir rızık da tayin eder. Bunun yanında Allah’ın kullarından birine öyle bir kuvvet verilir ki bu kul O’nun söz konusu kişi için belirlediği ömrü yaşayıp bitirmesine engel olur*”⁵⁸⁸ iddiasını naklettikten sonra, Mutezile’nin sözleri kabul edilirse kainatın Rabbinin vaadini yerine getirmekten alıkonulacağını, kendisiyle kişinin hayatını dünyevi bedeninde sürdürme fiili arasına ilahi iradeye rağmen perde çekeceği anlamı çıkacağını belirtmektedir. Güçlendirilen kulun, düşmanını öldürme yolundaki fiili Rabbine engel teşkil etmektedir. Bu durumda Allah’ın vaadinden cayması, yenilgiye uğratılması ve fiilinden alıkonması söz konusudur.⁵⁸⁹

Mutezile’nin maktulün iki eceli olduğunu söylemesine karşılık Mâturidi, insanın iki ecelinin olmadığını, o kişinin katlen mi yoksa tabii ölümüyle mi öleceği bilindiği için, ecelinin bu mâluma göre tespit edildiğini söylemiştir. Bu görüşüne de Âl-i İmrân süresindeki “Hiç kimse Allah’ın izni olmadan ölmez. O belli bir vakte bağlanmıştır”⁵⁹⁰ âyetini delil göstermiştir. Mutezile’nin, katilin

⁵⁸⁷ Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kurân, cilt -7, s. 66.

⁵⁸⁸ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 449.

⁵⁸⁹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, 449.

⁵⁹⁰ Âli-İmran, 31 / 45.

maktulün ecelini kestiği tezine karşı Mâturidi, Allah'ın nihai gerçeği bildiğini, maktulün ömrünün sona ermesini ve ruhunun cesedinden ayrılmasını başkasının icrasına havale etmeyeceğini söylemektedir.⁵⁹¹

Kâ'bi'nin ecel konusunda “*Zalim, kişiyi eceli geldiği için öldürmüş olsaydı kınanıp cezalandırılmaması gerekirdi*”⁵⁹² yolundaki görüşüne Mâturidi, “*Demek ki sen maktul öldürülmeseydi ecelinin gelmemiş olacağını kabul ediyorsun*”⁵⁹³ şeklinde itiraz yöneltmiştir. Kâ'bi ise “*Böyle bir telakkiden Allah'a sığınırım, adamı ya başkası öldürür veya doğal eceli gelirdi*”⁵⁹⁴ diyerek yine kendi görüşünü savunmuştur.

Mâturidi, bu konuda Kâ'bi'ye, “*Allah, sözü edilen kişinin öldürüleceğini biliyor muydu, bilmiyor muydu?*”⁵⁹⁵ diye bir soru yönelterek eleştirel yaklaşımda bulunmaktadır. Sonra eleştirisini şöyle sürdürmektedir: “*Eğer ‘biliyordu’ derse, kendisine ‘kişinin öldürülmesi hayatını yok edip ömrünü tüketiyor mu, yoksa tüketmiyor mu?’ diye sorulur. ‘Tüketmiyor’ derse realite tarafından yalanlanmış olur*”⁵⁹⁶ diyerek Kâ'b'inin bu konudaki görüşlerine yine kendine özgü yaklaşımla cevap vermektedir.

Mâturidi, katl hadisesinde kişinin iki eceli olmadığını, Allah'ın ezeldeki ilminde o kişinin katlen mi yoksa doğal ölümüyle mi öleceği bilindiği için ecelinin bu “ma'lum”a göre tespit edildiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁷ Nitekim Kuran'da, “Hiç kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. O belli bir vakte

⁵⁹¹ Matürîdî, Kitâbü't-Tevhid s. 449.

⁵⁹² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 450.

⁵⁹³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 450.

⁵⁹⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 450.

⁵⁹⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 451.

⁵⁹⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 451.

⁵⁹⁷ Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kurân, cilt-7, s. 66.

bağlanmıştır. Kim dünya nimetini isterse ona ondan veririz. Ve kim âhiret nimetini isterse ona da ondan veririz. Şükredenlerin mükafatını vereceğiz”⁵⁹⁸ buyrulmuştur. Mutezile’nin katilin katl fiilinden dolayı sorumlu tutulmasını, bu sorumluluğun maktulün normal ecelini keserek öne aldığı için doğduğu görüşünü kabul etmeyen Mâturidi, iki çeşit eceli de kabul etmemektedir. “Kişi katledilecekse şu vakit, doğal ölümle ölecekse eceli şu vakit” gibi ihtimalli bir ecel takdiri Allah’a acz ve cehl nispet etmek manasını taşıdığı için düşünülemez. Allah kimin katlen, kimin de normal ölümle öleceğini bildiği için ecelini de öyle tespit etmiştir. Katilin sorumluluğu ise, eceli kestiği için değil, ma’siyet olan katl fiilini işlediği içindir”.⁵⁹⁹

Kâ’bî, “Canlının ömrünün uzatılması da ömrünün kısaltılması da mutlaka bir kitapta kayıtlıdır”⁶⁰⁰ âyetini şöyle yorumlamıştır: Kişinin belli bir ömrü olup o, bu süreyi sıla-i rahimle uzatma imkânına sahiptir. Buna göre de levh-i mahfûzda “sıla-i rahim yaparsa ömrü şu kadar, yapmazsa bu kadar olacaktır” diye kayıtlıdır.⁶⁰¹ Bu görüşe karşılık olarak da Mâturidi, Allah nihai sonucu biliyorsa -ki biliyor- maktulün ömrünün sona ermesini ve ruhunun cesedinden ayrılmasını başkasının icrasına havale etmez, demektedir. O, Allah’ın levh-i mahfûzuna “Kişi şöyle-şöyle yaparsa şu sonuç, böyle-böyle olursa bu sonuç gerçekleşecektir” diye yazmış olamayacağını ileri sürmektedir.⁶⁰² Mâturidi’ye göre bu konuda aslolanın Allah’ın her şeyin geleceğini bildiğini ve ihtimalle yazılmasının Allah’a özgü bir durum olamayacağını belirtmektedir.⁶⁰³

⁵⁹⁸ Âli-İmran, 3 /145.

⁵⁹⁹ Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt -5, s. 335.

⁶⁰⁰ Fatır, 35 / 11.

⁶⁰¹ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 450.

⁶⁰² Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 451.

⁶⁰³ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 451.

Mâturidi, Kâ'bi'nin maktulün eceli gelmeden önce öldürülmektedir şeklindeki sözlerine: *“Maktulün eceli, öldürülmesi sebebiyle ilahi ilmin çerçevesinin dışına çıkmış değildir, maktul yine de Allah'ın ilminde “öldürülecek” diye yer aldığı konumdadır. Ne var ki bu katil ilm-i ilahiye uygun olarak dinen ya yasaklanmış veya emredilmiş bir durum arzeder. Aynen bunun gibi kişi Allah'ın ilminde yer aldığı şekilde mümin veya kafir olur, bu da O'nun ilminde mevcuttur. Bütün bunlar Allah'ın, neye varacağı şeklindeki akıbeta dair ilminin dahilindedir. Bunun yanında kişi bu fiili işlemeseydi akıbetinin neye varacağı hususu da O'nun ilminin dahilinde bulunmaktadır, işte ecel de buna benzemektedir”*⁶⁰⁴ diyerek hiçbir şeyin Allah'ın ilminin dışında meydana gelmesinin mümkün olmadığını, bunu farklı yorumlamanın ise Allah'ın sıfatlarına aykırı olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda öldürülen de eceliyle ölmüştür. O kimse için bundan başka bir ecel yoktur. Eğer kendi ecelinden gayrı bir şey ile ölseydi Allah'ın maktulu kendi eceline ulaştırmaktan aciz kalması veya o adamın ecelinden Allah'ın bilgisiz kalması lazım gelirdi. Halbuki Allah'a cehil ve acz isnadı küfürdür. Mu'tezile'nin dediği katledilen kendi eceli gelmeden ölmüştür, görüşü hatadır. Katil öldürme fiilinden dolayı cezaya layıktır. Öldürme öldürene aittir. Öldürme işinin ölenle ilgisi yoktur. Zira öldürülenin durumu katl olmayıp, ölümdür. Katile ve onun işlediği fiile göre o maktuldür, öldürülmüştür. Hayatının sonu demek olan eceline göre o meyyittir, ölmüştür.⁶⁰⁵

Mâturidi, Kâ'bi'nin *“katledilenler, ecelleri gelmeden ölmektedirler. Normal ölüm eceli gelmeden önce öldürülmüş olmaktadırlar”*⁶⁰⁶ iddiasına karşı

⁶⁰⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 451.

⁶⁰⁵ Sabuni, Mâturidiyye Akaidi, s.133.

⁶⁰⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 452.

“Ecelleri geldiği zaman artık ne bir saat geri kalırlar ne de ileri giderler”⁶⁰⁷ âyetini delil göstermekte ve her ölenin kendine biçilen eceliyle öldüğünün altını çizmektedir. O Allah’ın ‘öldürülmeyecek’ diye bildiği bir adamı düşmanlarının öldürmek isteyebileceklerini, onu hedef edinip bütün güçleriyle peşinde gayret sarfedeceklerini, fakat durumun Allah’ın bildiği gibi olacağını söylemektedir. Eğer burada katilin fiilini gerçekleştireceğini kabul edersek ilahi ilmin gerçeğe aykırı düşmesi durumu ortaya çıkacaktır. Bu ise imkansızdır. Mâturidi, her işe Allah’ın hakim olduğunu, dolayısıyla ecel işinde de son söz Allah’a ait olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁰⁸

Mâturidi, “Kitabut-Tevhid” adlı eserinde ecel konusunu işlerken Kâ’bi’nin “müşriklerin serbest bırakılması”⁶⁰⁹ âyetini delil göstererek kendi tezini kanıtlamak istediğini nakletmektedir. Ancak Mâturidi bu âyetin üç şekilde anlaşılacağını şu şekilde izah etmektedir: a) : güçlüğün ve yasağın kaldırılması, b) bunun emredilmesi, c) mubah kılınması.⁶¹⁰

Mâturidi’ye göre bu tür seçeneklerin hepsi hayır fiillerinde mutlak ise de şer fiillerinde böyle olmayıp kayda bağlıdır. Yani “Kul cebir ve zorlanmaya tabi tutulmamıştır”. Ayrıca bu tür meseleler çerçevesinde insanların “Allah’ım! Sana itaat etmek konusunda bizi güçlendir!” tarzındaki sözü övgüye lâyık görülmesine karşın “Allah’ım! Sana itaat etme konusunda bizi serbest bırak!” şeklindeki bir ifade övülmeye değer bulunmaz. Neticede kul kendi kudretinin

⁶⁰⁷ Yunus, 10/49.

⁶⁰⁸ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 453.

⁶⁰⁹ Âyet şöyledir: “Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir” (Tevbe, 9/5).

⁶¹⁰ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 453.

sona ermesi ve artık kudretsiz kalması halinde bile fiilin vuku bulabileceğini kabul eder.⁶¹¹

Mâturidi'nin ecel konusuna yaklaşımı, kaderin değişmezliği ile insan hürriyetinin bağdaştırılmasını uzlaştırmaktır. Bu konu biraz karmaşık durmaktadır. Aslında Mâturidilerin bu yaklaşımlarında ön planda tutulan nokta, insanın fiillerindeki özgürlüğü değil, Allah'ın fiiller üzerindeki takdiridir. Yani insan ve hürriyeti ikinci plana atılmıştır. Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarını güçlendirmek için, insan mecbûrî bir tercih içine sokulmuştur. Yapılan bu tartışmalar içinde insanın iradesine ve bu iradesinin sonucu olan sorumluluğuna, sadece katilin maktulü öldürmesinden dolayı cezaya müstahak olduğu noktasında değinilmiştir. Mutezile ise genel olarak insan özgürlüğü ve sorumluluğu açısından meseleye bakmıştır.

6. Büyük Günah Meselesi

Günah, Farsça bir kelime olup, Arapça karşılığı zenb, ma'siyet, ism v.s dir. İslami literatürde günahlar büyük ve küçük olarak ikiye ayrılmıştır.

Arapça günah kelimesine karşılık ism, ma'siyet, hıyanet, isyan gibi kelimeler kullanılmaktadır. Kuran'da geçen günah terimlerinden “ism”; insanı hayır ve sevaptan alıkoymak,⁶¹² “zenb”; hata, kötü iş, itaatsizlik anlamlarında kullanılmıştır.⁶¹³ Bunların dışında, günahı anlatan; masiyet, hata, seyyie, fâhişe, kabiha, zelle, fisk, fücür, cürm, sağire, kebire⁶¹⁴ gibi kavramlar da vardır.

İstılâhi anlamda günah: dinen kötü fiiller, ahlakî hukukun bir ihlali ve netice olarak da gerek bu dünyada, gerekse gelecek alemde, ceza ile

⁶¹¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 454.

⁶¹² İsfehâni, Ragıp, el-Müfredat fî Garibi'l- Kur'an, Beyrut, ts., s.10.

⁶¹³ Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, Esasu'l-Belâğ, Beyrut, 1992, s. 303-304.

⁶¹⁴ Toprak-Gölcük, Kelâm, s.127.

cezalandırılmaya layık bir olaydan ibarettir.⁶¹⁵ Bunun pozitif hukukta karşılığı ise suçtur.

Günümüz ceza hukukunda suç; sorumlu bir şahıs tarafından, müspet veya menfi bir hareketle meydana getirilen, ceza tehdidini taşıyan kanundaki tanıma uygun ve hukuka aykırı olan bir fiildir.⁶¹⁶

Dini terim olarak “el-kebire” denilen büyük günah; şeriatin hakkında tehdit edici bir nass olan bir eylemde bulunmaktır. Kebire; âhirette azabı gerektiren, yükselmeye engel, fitrata aykırı olan şeylerdir. Haram olduğu nass ile sabit olan veya Allah’ın işleyeni azapla tehdit ettiği günahlardır.⁶¹⁷

Büyük günah meselesi, itikadi mezheplerin oluşmasında etkili olan faktörlerden birisidir. Halife Osman’ın öldürülmesi ile başlayan fitne olayları bu konuyu sıkça gündeme getirmiştir. Cemel savaşında iki Müslüman ordunun karşı karşıya gelmesi, Sıffin savaşında Muaviye’nin, halifeliğini meşru kabul etmediği Ali’ye karşı savaşması bazı siyasi sorunların belirginleşmesine neden oldu. Neticede bu siyasi yapılanmalar yeni fikirlerin doğmasına neden oldu. Tahkime razı olan Ali’nin kafir olduğunu iddia eden Hariciler, İslam düşüncesinde öncelikle “büyük günah” kavramını tartışma gündemine

⁶¹⁵ Izutsu, Toshihiko, Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1991, s. 317.

⁶¹⁶ Dönmezer, Sulhi – Erman, Sahir, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul, 1967, cilt-1, s. 316.

⁶¹⁷ Ehli Sünnetin üzerinde icma ettiği, hadislerde on iki olarak zikredilen büyük günahlar (kebireler) şunlardır: Allah’a şirk koşmak, Haksız yere adam öldürmek, İffetli, temiz bir kadına iftira etmek, Zina yapmak, Düşmana hücum esnasında savaştan kaçmak, Sihirbazlık yapmak, Yetim malını yemek, Müslüman anne babaya asi olmak, Emredilenleri yapmamak, yasakları yapmak suretiyle aileye karşı istikameti terk etmek, Faiz yemek, Hırsızlık yapmak, İçki içmek.

getirdiler. Daha sonra ise kafir, mümin, kebire ve kebire sahibi gibi kavramlar tanımlanmaya çalışıldı.⁶¹⁸

Neticede mümin insanın büyük günah işlemesi durumunda, kendisi hakkında dinsel yargının ne olması gerektiği konusunda değişik anlayışlar ortaya çıktı. Hariciler büyük günah işleyen insanın kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada sahibine zarar vermeyeceğini, hesabının kıyamete kaldığını ileri sürdü. Mutezile ise: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimsenin, ateş ehli olduğunu ve orada sonsuza dek kalacağını açıkladı. Mutezile'ye göre “mürtekibi kebire”, ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafıktır. O, mümin ile kafir arasında bir konumdadır. Dolayısıyla söz konusu kişi isim itibarıyla müminlerden sayılmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmıştır. Büyük günah işleyen, kafirlerin isimleriyle de anılmaz, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildir. Ayrıca o münafık da sayılmaz, çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Buna fâsık denir ve kendisine fasıklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insan iman bakımından iki menzil arasındadır.⁶¹⁹ Zaten Mutezile'nin ortaya çıkışı da büyük günah meselesi tartışmasıyla başlamıştır. Mutezile, bu görüşü ile büyük günah işleyeni kafir kabul eden Havariç ile onu kamil mümin sayan Mürcie arasında yer almıştır.⁶²⁰

Mâturidi günahı: “*Emredilen ve yasaklanan konularda Allah'a karşı gelmektir. Günah işleyen insan Allah'a karşı günah işlememe sözünü bozmuş*

⁶¹⁸ İbn Hazm, el-Fasl, Mısır, 1902, cilt -2, s. 115; Şehristani, el-Milel, cilt -1, s. 269.

⁶¹⁹ Ravi, Sevetu'l-Akl, s. 44-45; Emin, Fecru'l-İslam, s. 297.

⁶²⁰ İbn Murtaza, Tabakatu'l-Mutezile, s. 8; Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri, . s. 268.

olur”⁶²¹ diye tanımlar. İnsanı günaha sevkeden şeylerin ise aşağı arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik veya tövbe edip bağışlanacağı yolundaki umudun olduğunu belirtir.⁶²²

Mâturidi günahları ikiye ayırmıştır:

a) Küçük günahlar: Allah ve resulü tarafından dünyada cezası ve âhirette azabı olduğu bildirilmeyen günahlardır;

b) Büyük günahlar: dünyada cezası, âhirette de azabı olduğu bildirilmiş yasak fiillerdir.⁶²³

Mâturidi, küçük olsun büyük olsun günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmadığını savunur. Ancak ona göre günah işleyen kişinin dinden çıkmaması için haramı helal telakki etmemesi, dini emir ve yasakları hafife almaması gerekir⁶²⁴. Aksi takdirde mümin sayılmaz. Onun bu konuda dayandığı deliller şöyledir:

a) Allah peygamberine kendisi ve bütün müminler için tövbe etmesini emretmiş, fakat müşrikler ve münafıklar için istiğfarda bulunmasını yasaklamıştır.⁶²⁵ Bu husus, günah işleyenlerin mümin olduğuna işaret eder;⁶²⁶

b) Allah günah işleyen müminleri samimi bir şekilde tövbe etmeye çağırmış ve onlara mümin sıfatıyla hitap etmiştir.⁶²⁷ Bu da günah işleyenlerin imanlarının devam ettiğine ve günahın imanı yok etmediğine dair ayrı bir delil teşkil eder;⁶²⁸

⁶²¹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 519.

⁶²² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 527.

⁶²³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 521.

⁶²⁴ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 520.

⁶²⁵ Tevbe, 9 / 113; Münafikun, 63 / 6.

⁶²⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 521.

⁶²⁷ Nûr, 24 / 31; Tahrim, 66 / 8.

⁶²⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 534.

c) Hucûrât sûresinde bu husus daha açık bir şekilde belirtilmiştir.⁶²⁹ Şöyle ki, büyük günahlardan adam öldürme fiilini işleyenlere mümin vasfı verilmiş, kafir denmemiştir. Şâyet büyük günah işlemek, sahibini imandan çıkarsaydı Yüce Allah, bu tarz bir hitapta bulunmazdı.⁶³⁰

Mâturidi'ye göre kebire sahibi tövbe etmeden ölse bile mümindir ve cehennemde ebedi olarak kalmayacaktır. Çünkü Allah işlenen kötülöklere misli kadar ceza verileceğini açıklamaktadır.⁶³¹ Şüphe yok ki, Allah'ı inkar etmeyen ve ona şirk koşmayan kimsenin günahı, kafir ve müşriklerin günahından daha azdır. Cehennemde ebedi olarak kalış cezası inkar ve şirkin karşılığı olduğuna göre Allah'a iman eden kebire sahibine verilecek cezanın daha az olması gerekir. Aksi takdirde adaletsizlik olur. Dolayısıyla imanlı ama aynı zamanda büyük günah işleyen asi mümin ile kafir eşit cezaya çarptırılmayacaktır.⁶³²

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyenler cehennemde ebedi kalacaklardır. Çünkü Allah vâdine aykırı davranmaz.⁶³³ Ancak Mu'tezile büyük günah sahibini kafir saymamaktadır. Mutezilenin fasıklara dünyada fasık muamelesi yapmayıp, Müslüman muamelesi yapmaları onlara ikram ve övgü için değil, onları kafirlerden ayırmak içindir. Çünkü fasık, dünyada her an tövbe edebilir ve tövbe ettiğı takdirde zaten ahirette mümin muamelesi görecektir.⁶³⁴

⁶²⁹ Âyet şöyledir: “Müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şâyet biri ötekisine saldırırsa Allah'ın buyruğına dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın” (Hucurat, 49 / 9).

⁶³⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 533.

⁶³¹ En'am, 6 / 160.

⁶³² Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 526; Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt -5, s. 272-274.

⁶³³ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 529.

⁶³⁴ Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s. 137-138.

Mâturidi büyük günah konusunda da Kâ'bi'ye eleştirilerde bulunmuştur. Kâ'bi'nin “büyük günah işleyenin övgüye değer fiilleri olabilecektir, bununla birlikte bu günahkar insana mümin vasfı verilemez”⁶³⁵ sözlerine karşı “Kâ'bi övgüye değer fiilin mevcudiyetini iman olmaksızın da düşünebilmekte fakat fiil sahibini imanla nitelememektedir”⁶³⁶ tespitinde bulunmaktadır. Bu durum Kâ'bi'nin kebire sahibinin fiiline iman vasfını nisbet ettiğini, fakat failine mümin demeye rıza göstermediğini ortaya koymaktadır. Bundan da insanın gerçekleştirdiği fiilin dışındaki bir isimle adlandırmak gerektiği sonucu çıkartılacağını vurgulamaktadır.⁶³⁷

Kâ'bi'nin “günahkar fasık için ‘mümin değildir’ diyemeyiz, fakat onu ‘mümin’ diye de isimlendirmeyiz”⁶³⁸ anlamında fasıklık iddiasına karşı Mâturidi: “Fasık nihai hüküm olarak mümin midir, mümin değil midir, yahut da ne mümin ne de kafir midir?”⁶³⁹ diye sorgulamaktadır. O, eğer Kâ'bi, fasık insanın mümin olmadığını iddia ederse veya imanla küfrün ortasında bir yolda derse, Kâ'bi'yi bir kalbi mümin olduğu halde mümin olmaktan çıkarmaya çalışan birisi olmakla suçlamaktadır.⁶⁴⁰

Ka'bî, büyük günah işleyenin mümin ismi ile şereflendirilemeyeceğini, fakat onun kâfir olarak da nitelendirilmesinin doğru olmayacağını ifade etmiş ve büyük günah işleyenin fasık olarak isimlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca o, büyük günah işleyen kişiye fasık denmesi hususunda Mutezili âlimlerin birleştiğini de

⁶³⁵ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 552.

⁶³⁶ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 552.

⁶³⁷ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 553.

⁶³⁸ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 553.

⁶³⁹ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 553.

⁶⁴⁰ Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 553.

belirtmiştir.⁶⁴¹

Mâturidi, bir defa günah işleyene fasık damgası vurulmasına ve fiil devam etmediği halde bu vasfın kendisine devamlı şekilde nispet edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre sebebi ve konusu açıklanmadan birine facir demek caiz olmamakla birlikte, ona Kurandaki deliller sebebiyle mümin demek caizdir. Çünkü iman kişinin kalbinde mevcuttur.⁶⁴² Ayrıca Kuran’da “İman edip de hicrete katılmayanlara gelince, hicret gelinceye kadar onların namına size ait olan bir şey yoktur”⁶⁴³ âyetinde hicret vecibesi yerine getirilmediği halde imanın mevcudiyeti Kuran tarafından kabul edilmektedir. Bu durumda iman ve onun vasfının ortadan kalkması son derece yanlıştır.⁶⁴⁴

Mâturidi, Kâ’bi’nin namaz, kasten adam öldürme, haksız mal edinme, yetim malı yeme konularında yaptığı istidlalleri isabetsiz bulmaktadır. Ayrıca Kâ’bi’ye müminlerden bu tür günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalmayacağını, bunların imandan çıkmadığını anımsatmaktadır. O, büyük günah sahibinin hiçbir zaman kafirle günahkarlık bazında eş tutulmayacağını ispat etmeye çalışmaktadır.

Mâturidi, Kâ’bi’nin küçük günahları terk etmenin iman kapsamına girdiğini, çünkü büyüklerinden sakınılmadığı takdirde bunlardan ötürü azaba maruz bırakılacağını iddia ettiğini belirtmektedir. Halbuki büyüklerinden sakınılması durumunda küçüklerin iman statüsüne girmeyeceği bildirilmiştir.⁶⁴⁵

⁶⁴¹ Duveyhî, Ârâu’l-Mutezile el-Usuliyye, s. 123; el-Ka’bî, Makalât “ (Babü) Zikri’l-Mutezile ”, s. 64, 115.

⁶⁴² Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 557.

⁶⁴³ Enfal, 8 / 72.

⁶⁴⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 561; Mâturidi, Te’vilâtu’l-Kuran, cilt-3, s. 424.

⁶⁴⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 557.

Kâ'bi “Allah’ın iman vasfını verdiği konuma bazı dini hükümler de bağlamıştır. Fakat bu hükümler büyük günah sahibine verilmemiştir. Bu hükümlerin bir kısmı mümine gösterilmesi gereken saygı, onun tezkiye edilmesi, dost statüsünde tutulması ve şahitliğinin kabul edilmesidir”⁶⁴⁶ diyerek büyük günah sahibine mümin denilemeyeceğine işaret etmektedir. Mâturidi ise, günahkar insana had ve ceza uygulanması da günahların kefareti olarak sayıldığını, bu da cezaları gerektiren günahları işleyen kimsede imanın hala devam ettiğini, cezasıyla da günahını örtüleceğini vurgulayarak, büyük günah sahibi birisinin mümin niteliği taşıdığını söylemektedir.⁶⁴⁷ Buna delil olarak “Sizi yaratan O’dur. Kiminiz kafir kiminiz mümindir”⁶⁴⁸ âyetini göstermektedir.

Mâturidi, “Münafıklar bunların arasında bocalayıp durmaktadır. Ne onlara bağlanırlar ne bunlara”⁶⁴⁹ âyetine dayanarak,⁶⁵⁰ müminle kafir arasındaki zümrenin ancak münafık olabileceğini söylemektedir.

Kâ'bi ise görüşüne delil olarak “Allah’ın, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı gün”⁶⁵¹ âyetini göstermiş ve şayet büyük günah sahibi mümin sayılsaydı azaba maruz bırakılmayacağını ve tehdit edilmeye layık görülmeceğini söylemiştir.⁶⁵² Mâturidi Kâ'bi’nin bu âyeti delil göstererek kendi kendine çelişkiye düştüğünü, çünkü ayetin başlangıcı “Ey

⁶⁴⁶ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s.564.

⁶⁴⁷ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 565.

⁶⁴⁸ Tegabun, 64 / 2.

⁶⁴⁹ Nisa, 4 / 143.

⁶⁵⁰ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 566.

⁶⁵¹ Âyetin tamamı şöyledir: “Ey İman Edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönün. Umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter. Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde, Allah sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere koyar” (Tahrir, 66/8).

⁶⁵² Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 570.

İman Edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönüş yapın!”⁶⁵³ denildiğini hatırlatmaktadır. Ona göre bu ilahi beyan büyük günah işleyenlere tövbeyi emretmiş ve bunu bağışlanmalarının şartı kılmış, bunun yanında onların iman niteliğini koruduklarını belirtmiştir.⁶⁵⁴

Mâturidi büyük günah sahipleri hakkında şöyle bir kanaate varmaktadır: *“İnsanların yaptıkları iyilikler kadar sevgi ve saygı, işledikleri kötülükler kadar da azap görmeleri gerekir. Büyük günah işleyenlere gösterilecek sevgi ve saygı da bu esasa göre olmalıdır. Bu durum karşısında büyük günah sahibinin yaptığı iyilikleri, bunları ortadan kaldırmayan bazı kötülükleri yüzünden yok saymaya kalkışan kimse, haksızlık etmektedir.”*⁶⁵⁵.

Kâ’bi, fasıkın namaz kılıp oruç tuttuğu hakkında yöneltilen soruya *“Bu fıskının artmaması içindir, nitekim bu iki görevi terketmenin doğuracağı azap kendisinden kalkar”*⁶⁵⁶ diye cevap vermiştir. Mâturidi buna karşı çıkmakta ve *“Namazla oruç iman sayesinde caiz olabilmektedir. Eğer büyük günah sahibi mümin olmasaydı namazla oruç kendisi için gerekli sayılmaz ve bunları terketmekten dolayı sorumlu olmazdı. Bununla birlikte mümin sayılmasaydı namaz ve oruçla meşgul olması imkan dahiline girmezdi”*⁶⁵⁷ diyerek büyük günah işleyenlerin mümin olduğuna kanaat getirmekte ve bu konuda oldukça müsamahalı davranmaktadır.

Neticede Mâturidi’ye göre küçük ve büyük günah işleyenlerin günahlarından kurtulmanın yolları beştir: a) tevbe etmeleri; b) taat ve ibadette bulunmaları; c) büyük günahlardan her zaman uzak durmaları; d) dünyada ceza

⁶⁵³ Tahrim, 66 / 8.

⁶⁵⁴ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 570.

⁶⁵⁵ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 569.

⁶⁵⁶ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 578.

⁶⁵⁷ Mâturidi, Kitâbu’t-Tevhid, s. 579.

çekmeleri, e) şefaata görececek olmalarıdır. Ona göre işlenen günaha karşılık, cezadan kurtulmanın yollarından biri de şefaate nail olmaktır. Bu da, Allah'ın kendilerine izin verip şefaata etmelerine müsaade ettiği kimselerin, günahkar bir kimsenin cezasının affedilmesi için ona yardım etmesinden ibarettir.⁶⁵⁸ Görülüyor ki esas mesele, büyük günah işleyen mümin olup olmamasıdır.

⁶⁵⁸ Şefaata demek, günahı olan müminlerin günahlarının affedilmesi ve günahı olmayanların daha yüksek derecelere erişmeleri için Allah yanında dereceleri yüksek olanların Allah'a yalvarmaları, dua etmeleri, bağışlanmalarını istemeleri demektir. Mâturidi, müminlerden büyük günah sahibi olanlar için de şefaati benimserken, Mu'tezile şefaati hiç kabul etmemektedir. Kuran'da zikredilen "Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse şefaata değildir..."(Yunus, 10/3), "O'nun izni olmadıkça nezdinde şefaata edecek kimmiş?"(Bakara 2/255), "Bunlar O'nun rızasına ermiş olandan başka kimseye şefaata etmezler" (Enbiya, 21/28), "Onlara şefaataçilerin şefaati fayda vermez" (Müddesir,74/48) âyetlerle istidlal eden Mâturidi, şefaatin küfür dışındaki günahların affına vesile olduğunu kabul etmiştir. Mâturidi, günahı olmayan bir kimse için şefaata söz konusu olmadığı görüşündedir. Böylesinin bağışlanmasını dilemek Allah'tan zulmetmemesini istemek gibi abes bir şey olur. Meleklerin müminler için bağışlanma talep etmesi ise, bazı günahları bulunan kimseler içindir. Melekler tevbe eden o günahkarlar için tevbelerinin kabul edilmesi manasında af niyazında bulunurlar. Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere şefaatin, sadece günahı olmayan veya tevbe etmiş bulunan kimselerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi tarzında telakki edilmesi, Kuran ve hadiste şefaata ilgili beyanlara ters düştüğü gibi, şefaatin tamamıyla asılsız, batıl bir vehimden ibaret olması neticesini doğurur. Ayrıca Mâturidi'ye göre kişi şefaate, işlediği günah ile değil, yapmış olduğu taat ve iman ile layık olur. Netice olarak Mâturidi: Allah, küfürden kaçınan ve şefaata edilmelerine razı olduğu kimselere, izin verdiği kimselerin şefaata edeceklerini haber vermiştir. Rıza ve ümitlendirici habere konu teşkil eden şefaata, ancak günahın cezası affolunduğu takdirde bir mana ifade eder. (Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s. 587-590; Mâturidi, Te'vilâtü'l-Kuran, cilt- 2, s. 154-155; cilt -9, s. 272-273).

SONUÇ

İlk Mutezili fikirlerin oluştuğu devir önemli bir dönemdir. Mutezile mezhebi itikadî konularda, özellikle ilâhiyat bahislerinde naklin yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile çelişir gördüğü nassı aklın ışığında tevîl etmiştir, İslam dinini akli yöntemlerle savunmaya çalışmıştır. Sistematik olarak ilk defa Mutezile tarafından kullanılan bu metot, daha sonra Kelam metodu olarak isimlendirilmiştir.

Zamanında ehli-bid'at olarak ilan edilen Mutezile, aslında akli ve Kuran'ı referans almış, temel ilkelerini bu iki esasa dayandırmış, tevhid ve adalet gibi Kur'an merkezli ilkeler konusunda hassas davranmıştır. Bu yüzden Mutezile'nin düşünce ve inanç sistemini bidat olarak görmek mezhepsel tutuculuktan başka bir şey değildir.

Mutezile'nin düşünce sistemini oluşturan beş temel prensibi vardır. Bunlar: Tevhid, Adl, Va'd ve'l-Vaîd, el-Menziletü beyne'l-Menziyeteyn, Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münkerdir. İslam düşüncesi çerçevesinde tartışılan tüm konular, Mutezile'nin bu beş ilkesinden birisinin kapsamına girmektedir.

Mutezilenin elinde doğan ve gelişen kelam metodu h. III. asır ortalarından itibaren, Sünni âlimler tarafından da benimsenmeye başlanmıştır. Bu kelam sistemlerinden biri, Basra ve Bağdat merkezli Eş'arilik, diğeri ise Mâverâünnehir merkezli Mâturidilik. Mutezili temsilciler tarafından geliştirilen ve kullanılan kelam yöntemi, bu yeni düşünce ve inanç sistemleri tarafından farklı ölçülerde kullanılmaya başlanmıştır. Bu yeni Kelam sistemleri, Mutezile'nin akla duyduğu güvenini, yani akılcılığını aşırı bulmuş olmaları ki bunu dengelemeyi kendilerine özel görev edinmişlerdir.

Mâturidi kelim sisteminde nesne ve olayların gerçekliğinin farkında olmak için, duyular, haber ve istidlal olmak üzere üç bilgi vasıtası vardır. Bu sistemde akıl, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerin çözülmesi ve değerlendirilmesi için de vazgeçilmez bir araçtır.

Mutezile, Kuran ve akıl birbirleriyle çelişirse akklı esas alır. Mâturidilikte ise dinin kaynağı olarak nakle ve akla aynı oranda gvenilmektedir. Mâturidi kelim sistemi aklın kullanılmasında Mutezile ile Selefıye arasında yer almaktadır. Ancak Eşariliğe göre Mutezileye daha yakın durmaktadır.

Mâturidiler, Tanrının akılla bilinebileceği konusunda Mutezile ile aynı fikirdedirler. İyilik ve kötülüğün akılla bilinebileceği konusunda Mutezileye yakındırlar. Bu anlamda onlar, akla güvenme ve akklı dinde kullanma yönünden, daha çok Mutezile'ye yakındır.

Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi de, Mâveraünnehir'li olup Mâturidi'nin hem vatandaşı hem çağdaşıdır.

Mâturidi, Kâ'bi'yi ve Mutezile fırkasını önemsemiştir. Mutezile'yi zaman zaman başka fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir. Mâturidi'nin pek çok konuda, Mutezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezilî bilginlerin ve Kâ'bi'nin görüşlerinin bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mâveraünnehir'de Mecusilik, Hristiyanlık ve Zerdüştilik veya bunların etkisinde kalan pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin bütün emeğini Mutezile'ye yöneltmesi de, bölgedeki Mutezile etkisinin ileri seviyelerde olduğuna işaret olsa gerektir.

Mâturidi, Allah'ın varlığını anlamak için bilinen ve görünenden

bilinmeyen ve görünmeyene gitmek gibi rasyonel ve bilimsel metodu esas almıştır. O, bir yapımcı olmadan bir işin yapılmasının, bir hareket ettirici veya durdurucu bulunmadan bir cismin hareket etmesi veya durmasının düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre tüm varlıklar hadistir ve vacibu'l-vucud olan bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır.

Mutezile İslam fırkaları içinde Allah'ın varlığı ve birliği konusuna çok önem verir. Bu nedenle Mutezile mensuplarının ikinci adı da “Tevhid Ehli”dir. Mâturidi ile onlar arasında Allah'ın birliği konusunda bir farklılık da yoktur.

Mâturidi, Allah'ın var olduğunun bilinmesini sağlayan delillerin, aynı zamanda O'nun bir olduğunu da gösteren deliller olduğu kanaatini taşımaktadır. İşte bu yüzden, Allah'ın birliğinin varlığından ayrılamayacağını düşünmekte ve Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesinden birlikte söz etmektedir.

Mâturidi, Allah'ın birliği konusunda kelamcıların gözde delillerinden biri olan burhanu-temanü deliline başvurur. Fakat o Kâ'bi'nin “Allah'ın mekana muhtaç olması caiz değildir” sözünün yerinde kullanılmadığı kanaatini taşımaktadır. O, Kâ'bi'nin Allah'ı ezeli olarak değil de, sonradan hâlık, rahman ve mütekellim olduğunu kabul etmesini eleştirmiştir. Çünkü ona göre Kâ'bi, bu görüşleri ile Allah'ta değişmeyi kabul etmektedir.

Mâturidi, Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, kelam, kudret, irade, tekvin, rahmet, rızık gibi gerek zati, gerekse fiili birçok sıfatı olduğunu, Allah'ın zatını nitelediği her sıfat, ister zati ister subuti ve isterse fiili olsun aralarında hiçbir farkın bulunmadığını açıklamaya çalışmıştır. Mâturidi, Allah'ın sıfatlarını ispat etmesine rağmen, bu sıfatların zattan ayrı şeyler olmadığı konusunda Mutezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Mâturidi, Allah'ın sıfatlarını tevhid esasına zarar vereceği endişesiyle reddeden Kâbi'nin değerlendirmelerine karşı çıkararak, Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin Allah ile başka varlıklar arasında bir benzeşme yaratmayacağını, zira isim ya da sıfatlarda benzerliğin mahiyette benzerliğe yol açmayacağını ileri sürmüştür.

Kelamullah konusunda da Mâturidi, Mutezile ve Kâ'biyi eleştirmiştir. Mutezile'ye göre kelamullah'ın ezeli olduğu varsayılacak olursa, bu Allah'ın ezelde var olmayan yaratıklarıyla konuşması anlamına gelir ki, söz konusu durum Allah için düşünülemez. Kelam, fiili bir sıfattır. Dolayısıyla bütün fiili sıfatlar gibi sonradan var olmuştur.

Kelamullah'ın ezeli olup olmadığı konusunda Kâ'bi, mensubu bulunduğu Mu'tezili düşüncenin genel yaklaşımına uygun görüşler dile getirmektedir. Ka'bî, Allah'ın insanların anladığı şekilde bir iradesinin de var olduğunu kabul etmemiştir. Ona göre, Allah'ın iradesi demek, Allah'ın bilmesi ve emretmesi anlamına gelir, Allah'ın istemesi diye bir şey yoktur.

Mutezile, Allah'a isnad edilen tecsim ve teşbihi reddetmiştir. Çünkü Allah'a yön nisbet etmek mekan ve cisim olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, mekandan münezzeh bulunduğunu kabul etmişlerdir.

Mâturidi'nin sıfatlar konusu tartışılırken Mutezile ve Kâ'bi'ye karşı geliştirdiği eleştirilerinden birisi rüyetullah konusundadır. Mutezile, Allah'ın âhirette gözle görülmesi olayını akla ve mantığa aykırı bulur.

Kâ'bi de Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu, çünkü rüyetin aslında idrakten ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Mâturidi'ye göre Kâ'bi bu konuda fikir yürütürken kendi beşeri yapısını ölçü almıştır. Halbuki bir

konumda görülebilen melekler, cinler ve diğerleri gibi cevherler de vardır ki Kâ'bi beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması mümkün değildir. İnsanlar onları görmediği halde onlar insanları görmektedirler. Durum böyle olunca Kâ'bi'nin sözünü ettiği beşeri yapıyı ölçü almasının çarpıklığı kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak Mâturidi, Kâ'bi'nin rüyetullahın bu dünyada vuku bulmayacağını söylemesini haklı bulmaktadır.

Görüldüğü gibi Allah'ın varlığı konusunda Mâturidi, Mutezile ve Kâ'bi'ye hiçbir şekilde muhalefet etmemiştir. Ancak Allah'ın sıfatları, konuşması, görülmesi ve zat-sıfat ilişkileri konularında belli boyutlarda fikir anlaşmazlığı bulunmaktadır. Kanaatimizce bu anlaşmazlık sadece fikirle sınırlı kalmayıp, o zamanın ideolojik düşüncelerinin bir yansıması olarak kabul edilebilir.

Mutezile insanın, fiillerinde özgür olduğunu ve insanda fiillerini yapacak kudretinin bulunduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalalet insana aittir.

İnsanlara ait her fiilin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Mute'zile ve Kâ'bi ise, fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı ve eylemin parçalara ayrılmasını gündeme getireceğinden bunu tutarlı bulmamaktadırlar.

Mâturidi ile Mutezile arasındaki fikir ayrılığı yaratma kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Mâturidi yaratmayı sadece Allah'a özgü kılarken Mu'tezile insanın kendi fiilini yaratabilme potansiyeline sahip olduğunu ileri sürmektedir. Mutezile'nin fiili insanın kendisine has kılmasının

temelinde, sorumluluk kaygısı yatmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın sorumlu olabilmesi için fiilin tamamen insana ait olması gerektiğini düşünmektedir. Mâturidi ise insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın da bunu kesbettiğini savunmaktadır.

Mutezile'ye göre Ehli Sünnetin ve Cebriyye'nin sistemleştirdiği anlamda bir kaderin olması, insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu temelsiz kılar. Çünkü insan fiillerinde teklifin caiz olması, ancak fiillerin herhangi bir ilahi belirleme olmaksızın kişi tarafından yapılmasına bağlıdır. İnsan fiillerinin övgü, yergi, sevap ve günah gibi hükümleri vardır. Bu hükümler insana aitse, söz konusu fiiller de insana ait olmalıdır. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayrım yapmayan Mutezile, Ehli Sünnet'in kesb teorisinde ileri sürdüğü, fiiller yaratma bakımından Allah'a, irade etme bakımından insana aittir türündeki yaklaşımını reddetmiştir.

Mutezile, Allah-İnsan ilişkisini de 'teklif' kavramı etrafında kurmaya çalışmıştır. İnsan sorumluluğunu koruyan bir yaklaşımla bu ilişkinin anlamını güçlendirmiştir. Kainatta yaratılan her varlığın, kendine has bir kaderi vardır. İnsanın da kaderi, iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed, **Tevhid Risalesi**, Ankara, 1986
- Ahmed, Mahmud Hasan, **el-İslam fi Asya'l-Vusta**, Kahire, 1972
- Ahmet Lutfi Kazancı, **İslam Akaidi**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995
- Akbulut, Ahmet, “**Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri**”, İstanbul, 2000
- _____, **Nübuvvet Meseleleri Üzerine**, Ankara, 1992
- _____, **Sahabe Dönemindeki Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri**, İstanbul, 1992
- Amidi, Seyfettin, **Gayetu'l-Meram**, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971
- Atay, Hüseyin, “**Allah’ın Halifesi İnsan**”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1972, 18 (1)
- _____, **Ebu Mansur el-Mâturidi ve Bilgi Kuramı**, İmam Mâturidi ve Maturidilik kitabı içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2003
- Aydınlı, Osman, **İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci**, Ankara, 2001
- _____, **Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci**, Ankara 2003
- Bağdadî, Ebu Mansur, **el- Fark beyne'l-Fırak**, İstanbul, 1979
- Bağdadi, İsmail Paşa, **Hediyyetü'l-Ârifin**, Matbaatu Vakalatı'l-Maarif, (1920) thk. Kilisli Rıfat Bilge, 3. Baskı, , İstanbul, 1951
- Bammat, Haydar, **İslamiyetin Mânevi ve Kültürel Değerleri**, çev. B. Dülge, Ankara, 1963
- Bebek, Adil, **Mâturidi’de Günah Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998
- Beyazi, **İşaratü'l-Meram min İbaratü'l-İmam**, Kahire, 1949
- Beyzavi, **Envaru'l-Tenzil**, cilt-2, İstanbul, 1306
- Cevziyye, İbn Kayyim, **Hâdiu'l-Ervah**, Kahire, tsz.
- _____, **Savaiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, Mısır, tsz.
- Cuveyni, **eş-Şamil**, Kahire, 1989
- Cürcani, Seyyid Şerif, **et-Ta’rifat**, Beyrut, 1988
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara ,

1985.

- Çelebi, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002
- Çelebi, Katip, **Keşf ez-Zunun**, thk. Kilisli Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971
- Çelebî, Mustafa b. Abdullah, **Keşfü’z-Zünûn an Esâm’il-Kütüb ve’l-Fünun**, Beyrut, 1835
- Çelikoğlu, Sahver, **Sevadı A’zam Tercemesi (Hakim es-Semerikandi)**, Saha Neşriyat, Gündoğdu Matbaası, İstanbul, 1999
- Dayf, Şevki, **Tarih’ul-Edebi’l-Arabi**, Kahire, trz
- Dönmezer, Sulhi – Erman, Sahir, **Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku**, İstanbul, 1967
- Ecer, Ahmet Vehbi, **Türk Din Bilgini Mâturidi**, Ankara, 1978
- Emin, Ahmed, **Zuhrül-İslam**, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, Kahire, 1966
- _____, **Duha’l-İslam**, Kahire, 1946
- _____, **Fecru’l-İslam**, Kahire, 1950
- Eş’ari, Ebu Hasan, **Makâlâtü’l-İslâmiyyin**, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963
- _____, **El-Lum’a**, Beyrut, 1955
- _____, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005
- _____, **el-İbane an Usuli’d-Diyane**, Kahire, 1385
- Firuzabadi, **Kamusu’l-Muhit**, Beyrut, 1986
- Fuad, Seyyid, **Fadlu’l-İ’tizal va Tabakatu Mu’tezile**, Tunus, 1974
- Gölcük, Şerafettin, **Kelam Tarihi**, Esra Yayınları, Konya, 1992
- Güler, İlhami, **Allah’ın Ahlakîliği Sorunu**, Ankara, 1998
- Hanbel, b. Ahmet, **ar-Red ala Zanadika ve’l-Cehmiyye**, İskenderiye, 1971
- Hansu, Hüseyin, **Mutezile ve Hadis**, Ankara, 2004
- Harputi, Abdullatif, **Tenkihü’l-Kelam fi Akaidi Ehli’l-İslam**, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330
- Hayyat, Ebu’l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, **Kitâbu’l-İntisâr ve’r-Red alâ’ İbn Ravendî**, Beyrut 1957
- Hitti, Philip, **History of The Arabs**, 10 edition, Macmillan education, London, 1970

- _____, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980
- Huleyf, Fethullah, **Mâturidi ve Eş'âri Mezhepleri Hakkında Bir Tetkik**, çev. Mustafa Öz, Diyanet Dergisi, cilt.14, sayı 2, 1975-Nisan
- Işık, Kemal, **Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980
- _____, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara, 1967
- İzutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar** (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 1991
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, **Lisânü'l-Mîzân**, Beyrut 1986
- İbn İmad, İmam Şihabettin el-Hanbelî el-Dimaşkî, **Şezeratü'z-Zeheb fi' Ahbar men Zeheb**, Beyrut 1989
- İbn Kudame, **Lum'atü'l-İ'tikad**, İzmir, 1401
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut trz
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Ebu Yakub İshak, **el-Fihrist**, thk. Yusuf Ali Tavil, Beyrut, 1996
- İbn Rüşd, **Menahic**, Beyrut, 1998
- İbn Teymiyye, **İsim ve Sıfat Tevhidi**, hzr. Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, **Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, 1997
- İmam Nevevi, **Riyazü's-Salihin**, nşr. Mustafa el-Babi el-Halebi, trc. İhsan Özküz, Mısır, 1938
- İsfehani, Ragıp, **el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an**, Beyrut, tsz.
- İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlmi Kelam**, hzr. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara, 1981
- Kâ'bi, “ (Babü) Zikri'l-Mutezile” , thk. Seyyid Fuat, (Fadlu'l-İtizal ve Tabakatü Mu'tezile içinde), Tunus, 1974
- Kadı Abdulcabbar, **Müteşâbihü'l- Kur'an**, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire 1969
- _____, **Muhtasaru Uşulu'd-Din**, Kahire, 1971
- _____, **Şerhü'l-Uşulu'l-Hamse**, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965

- Kasım, Turhan, **Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kâsimi Cemaleddin, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, Beyrut, 1981
- Kehhale, Ömer Rıza, **Mûcemu'l-Müellifin**, Beyrut, 1993
- Keskin, Halife, **İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza**, İstanbul, 1997
- Kılavuz, Ahmet Saim, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat,
- Kitapçı, Zekeriya, **Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleri ile İslami Fetihler Sırasında Aşağı Türkistan**, Diyanet Dergisi, Cilt XVII, sayı-5, Eylül-Ekim 1978
- Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, **el-Cevahirü'l-fi Tabakati'l-Hanefiyye**, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978
- Kutlu, Sönmez, **Türk Kavminin Tarih Boyunca Benimsediği İslam Mezhepleri ve Kırgızistan'daki Dini Durum**, OŞ, 1998
- _____, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000
- Louis, Gadret, **“İslam Din İlimleri İçinde İlm-i Kelam'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler”**, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, Ankara, 1981, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt : XXIV (ayrı basım).
- Macid, Abdulmun'im, **et-Tarihus-Siyasi li'd-devleti'l-Arabiyye**, Mektebetü'l-Encla'l-Mısriyye, cilt-2., Kahire, 1982
- Makdisi, Şemseddin , **Ahsenü't-Tekâsim**, nşr. Institut Für Geschichte der ar, Frankfurt, 1992
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, **Kitâbu't-Tevhid**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003
- _____, **Te'vîlâtü'l-Kuran**, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005
- Metz, Andree, **el-Hadaratu'l-İslamiyye**, trc. Muhammed Ebu Ruyde, Beyrut, 1967
- Nadir, Albert Nasri, **Felsefetü'l-Mutezile**, yrz., 1951
- Nesefi, Ebu Hafs Ömer, **İslam İnancının Temelleri Akaid**, hzr. Seyyid Ahsen, 4. Baskı, Otağ Yayınları ve Matbaası, İstanbul, 1975

- Nesefî, Ebu'l-Muin, **et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid**, thk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tıbaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986
- _____, **Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din**, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993
- Nisaburi, Ebu Reşid, **Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin**, Beyrut, 1979
- Nuru'l-Arabi, Muhammed, **Nesefî Akaidi Şerhi**, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, hzr. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul, 1993
- O'leary, **Arabic Thought and It's Place in History**, London, 1922
- Oşi, **Kasidetu'l-Emâli**, thk. Mehmet Recai, Matbaai Takvimhaneî Amire, İstanbul 1266
- Özcan, Hanifi, “**Mâturidi'ye göre dünyanın yaratılış amacı**”, Diyanet İlmi Dergi, 29 (1993)
- _____, **Mâturidi'de Dini Çoğulculuk**, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999
- Özdeş, Talip, **Mâturidi'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı-2, Sivas, 1988
- Özler, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, **Ehli Sünnet Akaidi**, trc. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980
- Philip K. Hitti, **History of The Arabs**, 10 edition, Macmillan education, London, 1970
- Ravî, Abdussettar İzzeddin, **Sevretü'l-Akl**, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986
- Razî, Fahreddin, **el-Muhassal**, Çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002
- _____, **İtikadatü Firaku'l-Muslimin ve'l-Müşrikin**, Beyrut, 1982
- Sabuni, Nureddin , **el-Bidaye fi Usulu'd-Din**, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979
- _____, **Mâturidiyye Akadi**, trc.Bekir Topaloğlu, Ankara 2000
- Sem'âni, **Kitabu'l-Ensab**, Leydin Matbaası, Londra, 1912
- Semerikandi, Ebu Seleme, **Cumelü Usulu'd-Din (Akaid Risalesi)**, hzr. Ahmed Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul, 1989

- Semerikandi, Şemseddin, **el-Eşkalu't-Te'sis**, şrh. İ. Rumi Kadızade, ed-Daru't-Tunusiyye, thk. Muhammed Süveysi, Tunus, 1984
- _____, **es-Sahaifü'l-İlahiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetu'l-Felah, Kuveyt, 1985
- Serafeddin Gölcük, **Bakıllâni ve İnsanın Fiilleri**, Ankara, 1997
- Şehristani, Ebu'l Feth, **el-Milel ve'n -Nihal**, Kahire, 1961
- _____, **Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam**, Alfred Guillaume neşri, Londra, 1994
- Taftazani, Ebu'l-Vefa, **Ana Konularıyla Kelam**, hzr. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000
- _____, **Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri**, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980
- _____, **Şerhu'l-Makasid**, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, cilt-4, 1989
- _____, **Şerhu'l-Akaid**, İstanbul, 1304
- Topaloğlu, Bekir, **Kelam İlmine Giriş**, Damla Yayınları, İstanbul, 1981
- _____, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, Ankara, 2003
- Toparlı, Recep, **Kitabu Mukaddime-i Ebu'l-Leysi's-Semerikandi**, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1987
- Tritton, A.S., **İslam Kelamı**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983
- Tunç, Cihat; **Bişr b. Mu'temir**, Diyanet Ansiklopedisi, cilt VI
- Turhan, Kasım, **Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996
- Türkler (ansiklopedisi), **Türk Kültür Tarihinde Ebu Mansur Mâturidi'nin Yeri ve Etkisi**, hzr. Ahmet Vehbi Ecer, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002
- Watt, W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E. R. Fiğlalı, İstanbul, 2001
- Yazıcı, İshak, **Ebu'l-Leys es-Semerikandi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu**, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, (Doktora tezi), Erzurum, 1982
- Yazıcıoğlu, M. Said, **Mâturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Ankara, 1988

- _____, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: **Mâturidi Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Mâturidi ve Neseî**, XXVII. Cilt, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985
- _____, **Kelam Ders Notları**, Ankara, 1998
- Yeprem, Saim, **İmam Mâturidi ve İrade Hürriyeti**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997
- _____, **Mâturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000
- Yörükân, Yusuf Ziya, **İslam Akaidine Dair Eski Metinler (Maturudi'nin Akaid ve Tevhid Risaleleri)**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953
- Yurdagür, Metin, **Allah'ın Sıfatları "Esma-i Hüsnâ"**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984
- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, **Esasu'l-Belâğ**, Beyrut, 1992
- Zirikli, Hayreddin, **el-A'lam: Kamusu Teracimu li Eşherir-Ricâl ve'n-Nisa**, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melâin, , Beyrut, 1995
- Ziyadov, Şovosil Yunusoviç, **"Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar"** (çev: Sönmez Kutlu-Yıldus Musahanov (2003), İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, haz: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay. İçinde)
- Zühdi, Cârullah, **el-Mu'tezile**, Beyrut, 1990
- Акидамиз Мотуридийна**, Тошкент Ислон Университети, Тошкент, 2002
- Махмуд Кашгарий, **Дивани Лугатит-Турк**, перевод К. Бекетаев-Е. Ибатов, Алма-Ата, 1993
- Рахматуллох Хожи Домла, **Диёримиз Алломалари: Сирожиддин Али Ибн Усмон ал-Ўши**, Мадрасатул-Имон Жаридаси, Ўш Босмахонаси, 1. сон, 14 февраль, Ўш, 1992
- Самарканд Тарихи**, 1-том, Тошкент, 1971
- Ширинов Т., Бердумуродов А., **Абу Мансур Мотуридий**, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997