



T.C.

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

Recep EKİZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Mehmet BAKTİR

Sivas
Temmuz 2010

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

Recep EKİZ

Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı Kelam Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır

Sivas
Temmuz 2010

KABUL VE ONAY

Recep EKİZ'in hazırlamış olduğu “İmam Mâturîdî'ye Göre Hüsün Ve Kubuh” başlıklı bu çalışma, 04.06.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından, “Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı”nda Yüksek Lisans olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ (Başkan)

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Doç. Dr. Mehmet BAKTİR (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım. ../.../

Prof. Dr. Mehmet ARSLAN

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İyi ve kötü meselesinin ortaya çıkması tarihte çok eski zamanlara dayanmakta ve değişik türden düşünce sistemlerinde önemli yer tutmaktadır. Nitekim iyilik, özellikle de kötülük sorununun, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun en temel ve en çetrefilli problemlerinden biri olarak varlığını sürdürmekte olduğu görülmektedir. İslam felsefesinde ve kelimasında da önemli bir yer tutan hüsün ve kubuh meselesi daha ziyade hem mahiyeti hem de aklın iyiliği ve kötülüğü ayırt etmedeki yetkisi ve kapasitesi, iyilik- kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağının ne olduğu, Allah'ın kötülüğü yarıtıp yaratmadığı bakımından ele alınmıştır. Bu konu, Allah'ın sıfatları ve fiilleri, insanın fiilleri, kader, irade ve kudret, şer problemi, hikmet, adalet, kaza ve kader gibi konularla direk veya dolaylı uzanımlar içerisindedir. Konuyla alakalı kelimacılar arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Ancak, kelam, ahlak, fıkıh usulü ve hukuk felsefesinde hüsün ve kubuh konusu içerisinde tartışılan temel üç mesele vardır:

1. İhtiyarî fiiller gerçekte iyilik ve kötülük niteliği taşırlar mı? Yani hüsün ve kubuh insan merkezli ve aklî midir yoksa ilahî ve şer'î midir?

2. Şayet aklî ve insan merkezli bir mesele ise insana dinin gönderilmesinin anlamı nedir? Din gelmeden önce insanların yükümlü olmalarını gerektirir mi?

3. Hüsün ve Kubuh anlayışı, itaat edeni cezalandırmak ve güç yetmeyen şeyle insanı yükümlü tutmak gibi hususların caiz olmasını gerektirir mi gerektirmez mi?

Eş'ariler, Mutezile ile bu üç meselede de birbirinden farklı düşüncededirler. Maturidiler, birinci ve üçüncü meselede Mutezile ile, ikinci meselede de kısmen Eş'arilerle aynı fikirdedirler. Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şafii, Maliki, Hanbeli ve bazı Hanefi usulcülerine göre hüsün ve kubuh şer'îdir. Allah'ın emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler ise kötüdür. İnsan aklının iyiyi ve kötüyü tayin etmede direkt etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Oysa başta Cehmiyye, Mutezile, Maturidiyye ve İslam filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklî bir meseledir. Bir şeyin iyi ya da kötü olup olmadığı akıl yoluyla tayin edilebilmektedir. Nitekim, aklın baskınlığına inanan bu gruplar hiçbir zaman aklın tek başına yeterli olduğunu ve vahye gerek duyulmadığını savunmamışlardır. Çünkü aklın erişemeyeceği yerler de vardır ve bunların tayininde vahiy çok önemlidir.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte konunun kapsamını ortaya koyabilmek ve insanlık düşünce tarihindeki yansımalarını görebilmek maksadıyla özellikle kötülük problemi üzerinde duracağız. Birinci bölümde İmam Mâtûrîdî'nin düşünce sisteminden bahsedeceğiz. Bu manada, Mâtûrîdî'nin hayatı ve eserleri, metodolojisi, bilgi teorisini ve varlık anlayışını genel olarak izah edeceğiz. İkinci bölümde ise, hüsün ve kubuh meselesini semantik bir bağlamda ele aldıktan sonra İmam Mâtûrîdî'ye göre hüsün ve kubuh meselesini yaratma, hikmet, adalet, fayda-zarar, Allah'ın fiilleri, insanın fiilleri, aslah ve aklın rolü çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Konunun oldukça kapsamlı ve ilişkili alanlarının zenginliği nedeniyle tezin sınırlarını ve konu başlıklarını belirleyebilmek önemliydi. Bu nedenle hüsün- kubuh konusunu, mümkün olduğunca İmam Mâtûrîdî'nin görüşleri çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz. Ancak Mâtûrîdî'nin konuyla ilgili görüşlerini tüm boyutlarıyla araştırabilmenin kaçınılmaz yollarından biri, sınırlı da olsa eleştirdiği diğer görüşleri de dikkate almak gerekmektedir. Bundan dolayı, özellikle Mutezile ve Eş'ari ekollerinin konuyla ilgili görüşlerine yeri geldiğinde genel ve özet mahiyetinde işaret edeceğiz.

Çalışmamızın temel kaynağını Mâtûrîdî'nin “Kitâbü't-Tevhid” ve “Te'vilatü'l-Kur'an” adlı iki eseri oluşturacaktır. Bunlarla beraber Mâtûrîdî'ye atfedilen diğer bir kaç esere de müracaat etmeyi ihmal etmeyeceğiz. Aynı zamanda Mâtûrîdî ve Mâtûrîdî'nin düşünce sistemi ile ilgili çağdaş çalışmalar da başvurduğumuz kaynaklardan olacaktır.

Gerek ders döneminde ve gerekse tez konusu seçiminde yardımlarını benden esirgemeyen Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'a, tezimizin şekillenmesi ve düzenlenmesinde büyük desteklerini gördüğüm Prof. Dr. Metin Özdemir'e ve tez danışmanlığımı yapan kıymetli hocam Doç Dr. Mehmet Baktır'a teşekkürü bir borç bilirim.

Muvaffakiyet Allah'tandır.

Recep Ekiz

Sivas, 2010

ÖZET

EKİZ, Recep, İmam Mâtûrîdî'ye göre Hüsün ve Kubuh, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010.

İyilik ve kötülük problemi insanlık düşünce tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Özellikle kötü, zararlı ve çirkin nesne ve fiillerin Yaratıcı ile ilişkisi ve evrendeki kötülüğün kaynağı konusu, üzerinde düşünülen en temel konular olmuştur. İlk dönemlerden bu yana, Tanrı'nın mutlak anlamda iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu savunanlara, kötülüklerin bu sıfatlarla uyuşmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Nitekim, iyi ve kötü meselesi, kapsamlı ve çetrefilli bir özelliğe sahiptir.

İslam düşüncesinde de bu konuda genellikle savunmacı ve haklılaştırıcı iyimser bir teistik tutum ortaya konmuştur. Kimileri kötülüğün reel varlığını görmemezlikten gelirken, kimileri âlemde asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispette kötülüğün estetik yapıyı ve alemdeki genel düzeni tamamlamak için bulunduğunu ileri sürmüştür.

Orta bir yol takip eden Mâtûrîdî'ye göre, insanlar için iyi veya kötü olarak değerlendirilen her nesne ve fiiller yaratma yönünden Allah'a nispet edilir. İnsan filleri de yaratma yönünden Allah'a, kazanma ve uygulama yönünden insana aittir. Bu nedenle, insan sorumludur. Allah, evreni zıtlarla iç içe yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında abes yoktur, her şeye bir hikmet vardır. Evrendeki kötü, zararlı ve çirkin olarak görünen şeylerde de insanın eğitimi, imtihanı, Yaratıcının varlığının delili olması, kozmik düzenin sağlanması gibi bir çok hikmet vardır. Mâtûrîdî'ye göre, Kendi özü itibarıyla iyi veya kötü olanlar olduğu gibi, bir sebep veya sonuca bağlı, dış nedenlerden dolayı iyi veya kötü değeri taşıyan şeyler de vardır. Bizatihî değer taşıyan şeyleri akıl dinin bildirmesine ihtiyaç duymadan bilebilir. Ancak, başka nedenlere bağlı şeylerin iyi veya kötü değerini tayin ve tespit etmek için akıl vahye ihtiyaç duyabilir. Mâtûrîdî'nin düşünce sisteminde akıl ve vahiy birbirini tamamlayan bir bütünlük içerisinde.

Anahtar Kelimeler: İyilik, Kötülük, Tanrı'nın fiili, Hikmet, Adalet, Kader, İrade, Mâtûrîdî

ABSTRACT

EKİZ, Recep, Good and Evil According to İmam Mâtürîdî, Master Thesis, Sivas, 2010.

The problem of good and evil holds an important place in the history of humaity. Particularly the issues of evil, the relation between evil, ugly objects and actions and the Creator and the source of evil in the universe. Since the ancient times those defending that God is omnipotent and omniscient have been objected to because of the fact that evil contradicts God's features. However, the problem of good and evil has a comprehensive and complex nature.

In Islamic thought there is generally a defending and justifying optimist theism about this issue. While some ignore the existence of evil, some defend that goodness is essential in the universe and evil exists in order to complete the general order and aesthetical structure in the universe.

According to Mâtürîdî, who led an orthodox philosophy, every object and action evaluated as good and bad for humans is referred to Allah in terms of creation. Human actions belong to God in terms of creation but belong to human in terms of acquisition and application. Therefore human being is responsible. God has created the universe with opposites. There is divine knowledge in everything and no strangeness. In things that seem to be harmful or ugly, there is much divine wisdom such as the education of human being, evidence for the existence of the Creator and the continuation of divine order. Just as there are good and bad things according to their essences, there are good and bad things due to external reasons. Mind can appreciate things that have their essential qualities without the acknowledgement of religion. However, in order to understand things that are either good or bad due to external reasons mind can need revelation. In Mâtürîdî's thought, mind and revelation are in a complementary unity.

Keywords: Godones, Evil, God's action, Divine Wisdom, Justice, Fate, Will, Mâtürîdî.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE KISA BİR BAKIŞ	1
---	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ

A. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	9
B. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN METODOLOJİSİ.....	14
C. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ.....	19
C.1. Bilginin Kaynakları.....	23
a. Duyular ('İyan).....	24
b. Haber.....	25
c. Akıl.....	27
D. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI.....	31
D.1. Âlemdeki Zıtların Varlığı ve Birliği.....	35
D.2. Âlemin Yaratılış Gayesi.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

A. HÜSÜN VE KUBUH'UN ANLAM ALANI (Terminolojik Tahlil).....	42
B. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN ASLAH TEORİSİ ELEŞTİRİSİ.....	46
C. HÜSÜN VE KUBUH'UN YARATILMIŞLIĞI	57

D.	ALLAH'I HÜSÜN VE KUBUH İLE NİTELEMENİN İMKANI.....	64
D.1.	İrade ve Kudret Açısından.....	70
a.	Allah'ın Fiilleri –İlahî İrade ve Kudret.....	71
b.	İnsanın Fiilleri - İnsanî İrade ve Kudret	78
D.2.	Hikmet ve Adalet Açısından.....	91
D.3.	Fayda ve Zarar Açısından.....	107
E.	HÜSÜN VE KUBUH KONUSUNDA AKLIN ROLÜ (Hüsün ve Kubh'un Tayin ve Tespiti).....	114
SONUÇ.....		126
KAYNAKÇA.....		131

KISALTMALAR

a.g.e	Adı geçen eser
a.g.m	Adı geçen makale
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	Bin, İbn (oğul)
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ÇİFD	Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
çvr.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	Karşılaştırınız
m.	Miladi
md.	Madde
nşr.	Neşreden
no.	Numarası
r.a	Radiyallahü anh
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
yay.	Yayınları- Yayınevi

GİRİŞ

KÖTÜLÜK PROBLEMİNE KISA BİR BAKIŞ

İyi(lik) ve kötü(lük) meselesi, insanlık düşünce tarihinde daha çok “kötülük problemi” başlığı altında ele alınmıştır. Bu çerçevede, tabiattaki kötü, zararlı, çirkin, elem ve acı veren nesne ve fiillerin varlık nedenleri sorgulanmıştır.

İyi ve kötü olarak tecrübe edilen tabiat, zıtları kendinde birleştirmiş olması, alternatif seçenekler sunması, iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin gibi zıt varlıklardan oluşması, sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olması yönüyle düşünceleri ve tartışmaları her zaman artırmıştır. Özellikle insanı en çok düşünmeye ve sorgulamaya sevk eden mesele, tabiattaki kötülüklerin varlıkları olmuştur. Alemdeki kötülüklerin varlık nedenleri ve kaynağı nedir? Canlılara acı ve zarar veren nesne ve olaylar neden vardır? Bu kötülüklerin Tanrı ile ilişkisi nedir? Şayet alemdeki tüm kötülükleri Tanrı var etti ve murat etti ise bu nasıl bir Tanrıdır?

İlk dönemlerden günümüze kadar hala tartışılan ve üzerinde durulan temel konulardan biri kötülük problemi olmuştur. Nitekim, bu problem ateizmin de en temel dayanak noktasını oluşturmuştur. Kötülük, çeşitli şekillerde yaşayan her canlının hayatına girdiğinden, sadece filozof ve teologlar değil, sıradan insanları bile yakından ilgilendirmektedir.¹

Din felsefesinde kötülük, genellikle doğal-metafizikî ve ahlakî olmak üzere iki kategori içerisinde değerlendirilmektedir.² Doğal kötülük; ilahi takdir ya da doğal nedenler sonucunda ortaya çıkan yıkıcı olayları kapsar. metafiziksel ve tabii kötülükler, hastalık yapan canlılar, yırtıcı ve tehlikeli hayvanlar, zararlı böcekler sürüsü, mikrop ve virüsler; diğer taraftan yangınlar, seller, depremler, volkanlar, hastalıklar, kuraklık ve kıtlık, çöller ve buzullarla kaplı bölgeler gibi yeryüzünde ve hayvanlar âleminde içkin olarak bulunan kötülüklerdir.³ Ahlakî kötülük ise, bizzat insanın kendi eylemlerine bağlanmaktadır. Ahlâkî kötülük, en genel tanımı içinde,

¹ İmamoğlu, Tuncay, “Seneca ve Kötülük”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9 Sayı:24, Yaz 2005, s. 84.

² Aydın ,Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2007, s.151; Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.25-26.

³ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001, s. 19; bkz. Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yay., İstanbul, 2000, s. 205-206.

insan iradesini kullanması ve karar vermesi sonucu ortaya çıkan hata ya da günah olarak anlaşılmaktadır. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulüm, işkence, öldürmek gibi hatalardan her biri ayrı bir ahlâkî kötülüktür. Ahlâkî kötülük, daha çok din felsefesi literatüründe yer almakla birlikte, çağdaş din felsefecileri söz konusu kavramı, din literatüründe yer alan günah kavramı ile eş anlamda kullanmışlardır.⁴

Kötülükten kastedilenleri dört şekilde de tasnif etmek mümkündür. Bunlar: a-Ahlâkî kötülük: Günah gibi çoğunlukla nedeni insan olan kötülükler. b-Fiziksel acılar ve günah ya da başka bir nedenle duyulan keder yani ıstırap ve üzüntü.(psikolojik kötülük) c-Fizikî kötülük: Hastalık, hortum, deprem vs. d-Metafiziksel kötülükler: Sonluluk, varlığının kendi elinde olmaması yani mümkün bir varlık olmak ve âlemde görülen mükemmelsizlikler. Kısacası bu dört maddede belirtilen hususlar, kötülük olarak algılanmakta ve Tanrı'nın yetkin sıfatlarıyla O'nun eseri olan bu âlemdeki kötülükleri te'lif etmek çözümlenmesi gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.⁵

Eski İran'da Zervaniler ile Maniheiztler arasındaki temel tartışma konusu iyi ve kötü konusu olmuştur. Zervaniler, hem iyilik tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de kötülük tanrısı kabul edilen Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine, dolayısıyla iyi ve kötüyü Zervan'ın yarattığına inanmışlardır. Maniheiztler ise insanın iyilik ve kötülük yapma gücüne sahip olduğunu kabul etmişlerdir. Hristiyan ilahiyatçılarından Saint Augustin ve Saint Thomas insandan bağımsız bir kötülüğün mevcut olmadığını iddia etmiştir.⁶

Antik Yunan filozoflarının ontolojik açıdan iyilik ve kötülük üzerinde durdukları görülmektedir. Sokrat (mö. 470-399), iyi ve kötü meselesi açısından eşyayı üç farklı kategoride değerlendirir, yani eşya üç hal üzeredir. Ona göre tüm eşya ya iyi ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür(nötr). İlim, hikmet, sağlık, servet vb. şeyler iyi, bunların zıtları ise kötüdür. Yürümek, oturmak, kalkmak gibi adetten olan davranışlar ise ne iyi ne de kötüdür.⁷ Sokrat, dindarlığın, sadece ilahi iradeye

⁴ Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 17-18.

⁵ Haklı, Şaban, "Kötülük Problemi Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 202-203.

⁶ Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", TDVİA, c. 19, İstanbul, 1999, s. 59-60

⁷ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993, s. 305.

uygunluğu açısından değil bizâtihi iyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından “rasyonel iyi düşüncesi” tarzında ifade edilmiştir. Konuya iyimser bir bakış açısı ile yaklaşan Plotin, ihtiyarlık ve savaşları dahi iyi olarak değerlendirmiş ve evrendeki kötülüğü maddeye bağlamıştır. Platon, problem üzerinde durmuş fakat bir çözüm getirmemiştir. O, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrıyı değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktadır. Daha sonraki birçok platoncuların aksine kötülüğün kaynağını maddede görmüyordu. Her türlü kötülüğün kaynağının madde olduğu fikri üzerinde ısrarla duran Plotinüs olmuştur.⁸ Epikuros ise, evrenin her türlü kötülükle dolu olduğunu belirterek şöyle bir dilemma ortaya koymuştur:

-”(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

O halde güçsüzdür.

- Gücü yetiyor da istemiyor mu?

O halde kötü niyetli bir Tanrı’dır.

- Hem gücü yetiyor hem de kötülüğü istemiyor mu?

O halde kötülük nereden geliyor?⁹

Epikuros, bu önermesiyle evrenin Tanrı tarafından yaratılmadığını savunmuş, ancak o, Tanrı’nın yokluğu fikrine de gitmemiştir. Ona göre, Tanrı’nın varlığı imkânsız değildir. O, insanların Tanrı’ya imanda birleşmelerini de anlamlı bulur.¹⁰

Epikuros’un dilemması modern tartışmaların ve ateist önermelerin de temelini oluşturur. Onsekizinci asırda David Hume (ö.1711-1776) ile birlikte kötülük problemi, bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı’nın yokluğunu ortaya koyan bir delil, yani “ateist bir delil” hüviyeti kazanmıştır.¹¹ Kötülük problemini, fiziksel, ahlâkî, psikolojik ve biyolojik yönlerden ele alan Hume, iki önerme üzerinde ısrarla durur. İlki, bu âlemin sanıldığı gibi düzenli olmadığıdır. Diğeri ise âlemde bir düzenin varlığı kabul edilse bile bu düzenden hareketle Tanrı düşüncesine

⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 151.

⁹ Hume, David, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler (Din Üstüne içerisinde)*, çevr. Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., 3. baskı, Ankara, 1995, s. 209; Aydın, *a.g.e.*, s. 147.

¹⁰ Haklı, *a.g.m.*, s. 197.

¹¹ Haklı, *a.g.m.*, s. 196.

gidilemeyeceğidir.¹² Hume, daha evrende bir düzenin ve yetkinliğin olmadığı fikrinden hareketle Tanrının da olamayacağını söyler.¹³ Ancak Hume, aynı eserinde hem düzenin varlığını kabul eder hem de düşünen insanları, bu düzen fikrinin Tanrı fikrine götüreceğini ileri sürer. “Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddî bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz”¹⁴. Görüldüğü üzere Hume’un bu konuda birbirleri ile çelişen teist ve anti teist iki farklı görüşü bulunmaktadır.¹⁵

Descartes, Tanrı’nın en iyi ve en mükemmel olanı dilediğini söylerken, Malebranche bunun ancak kâinatın bütünlüğü içinde aranması gerektiğini vurgulamış, Leibnitz de âlemde kötülük diye nitelenen olayların ezeli gerçekleri bilmemekten kaynaklandığını ve iyi şeylerin Tanrı tarafından iyi olduklarından dolayı emredildiğini savunmuştur. David Hume evrende Tanrının sıfatlarıyla bağdaşmayan kötülüğün bulunduğunu söylerken, Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar da kötülüğün reel varlığı üzerinde durmuştur.¹⁶

Görülüyor ki, İlk Çağ’dan bu yana, Tanrı’nın mutlak anlamda iyi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu savunanlara, kötülüklerin bu sıfatlarla uyummadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir.¹⁷ Bu itirazları yapanlar, dünya tarihinin depremler, kasırgalar, sel felaketleri, yıldırımlar, yangınlar, volkanik patlamalar, kuraklık, açlık ve hastalık gibi doğal felaketlerin yanında; savaşlar, ekolojik felaketler gibi insan eylemleri sonucunda ortaya çıkan korkunç acılarla dolu olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre, doğadaki kötülükler, her şey olgusal neden ve sonuç zincirinde bağlı olarak doğanın bir parçası olabilir, ancak ilahi adalet ve ilahî irade ile açıklanmasında bazı problemler ortaya çıkmaktadır.¹⁸

İslam düşüncesinde, bu soruna üretilen cevaplarda ya inkârcı bir tavır sergilenerek kötülüğün reel varlığı kabul edilmemiş, ya kısmen kabul edilip kötülüğün iyilik için var olduğu, ya da evrendeki zıtların birliği düzeni ve iyiyi

¹² Haklı, *a.g.m.*, s. 198; Hume, *a.g.e.*, s. 176-179.

¹³ Hume, *a.g.e.*, s. 202-213.

¹⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁵ Haklı, *a.g.m.*, s. 200.

¹⁶ Çelebi, *a.g.m.*, s. 59-60.

¹⁷ İmamoğlu, *a.g.m.*, s. 84.

¹⁸ İmamoğlu, *a.g.m.*, s. 84-85.

zıttından hareketle bilme gereği kötülüğün zorunlu olarak var olduğu söylenmiştir. Kimileri de âlemde asıl olanın hayır ve iyilik olduğunu, var olan belli nispette kötülüğün estetik yapıyı tamamlamak için bulunduğunu ileri sürmüştür. Diğer yaygın bir görüş de, şeylerin zıtları ile bilinebileceğini, kötülüğün iyiliğin zorunlu tamamlayıcısı olduğunu, onun için evrende iyinin var olması için kötünün de bulunması ve epistemolojik olarak âlemde iyiliğin bilinip takdir edilebilemesi için belli miktarda kötülüğün de var olması gerektiği görüşüdür.¹⁹

İslam düşüncesinde konu hemen hemen bütün yönleriyle ele alınmıştır. Farabi'ye göre, Âlemin adeta tek bir şeymiş gibi (ke-şey'in vâhidetin) bir gaye istikametinde düzenini devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir, tarafından ortaya konan nizamda, ilahi adalet kozmik düzeyde tecelli eder. Dolayısıyla alemde adaletsizlik bulunmaz. Kötülük maddenin ilahî nizamı tam olarak kabul edip yansıtacak bir kuvvete sahip olmamasından kaynaklanıyor. Farabi'ye göre, aslolan hayır ve nizamdır; kötülüğün şeylere duhulü sadece arizîdir. Fakat Farabi'nin burada kastettiği kötülük tabii kötülüktür. Ahlaki kötülüğün tabii kötülük içerisinde değerlendirildiğiyle ilgili filozoflardan bir görüş yoktur. Ancak, filozofların “ kötülük, maddede kemaletin ve yetkinliğin noksanlığındandır” fikrinden yola çıkarsak insanın da maddesel(beden yönü ile) bir varlık olduğundan nihai noktada aklakî kötülük de bu fikre tabi olabilir.²⁰

İslam filozofları iyilik ve kötülük probleminde genellikle iyimser bir yaklaşım göstermişlerdir. Farabi ve İbn Sina'ya göre ontolojik anlamda iyi(lik), yokluğun zıddı olarak kullanılmaktadır. Buna göre iyi yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Yani eşyanın kemalinin var olmasıdır. Dolayısı ile Farabi ve İbn Sina'ya göre varlık zatı itibariyle salt iyidir. O halde Farabi ve İbn Sina'ya göre kötülük salt yokluktan veya eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir. Kötülük salt yokluktur, yokluk salt kötülüktür. Filozoflar, kötülüğün izâfî olduğunu, varlıkların özünde bir kötülüğün bulunmadığını, sadece bir başka varlığa nisbetle daha az iyiden söz edilebileceğini söylemişlerdir. Buna göre, kötülüğün nedeni Tanrı değil, maddenin bizzat kendisidir.²¹ İhvân-ı Safâ da bu görüşleri benimsemiştir. Filozofların bu tanımı

¹⁹ bkz. Necip, *a.g.e.*, s. 205-206.

²⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 152.

²¹ Aydın, *a.g.e.*, s.152-153.

ontolojik, metafiziksel, varlıktaki yetkinliğin iyi kavramıyla karşılanamayacağı ve iyi ve kötülüğün varlığın asli değil arızî nitelikleri olması yönüyle birçok açılardan eleştiriye tabi tutulmuştur. İbn Rüşd'e göre ise hüsün ile kubuh zâtî olup bunları belirleyen akıldır. Aksi bir görüş akıl ve din ilkeleriyle bağdaşmaz. Zira din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu açıklamıştır. Eğer adaletin iyiliği ve zulmün kötülüğü zâtî olmasaydı zulmün iyi, adaletin de kötü olduğu söylenebilirdi. Bu ise dine aykırı bir yaklaşımdır.²²

Kelamda müstakil bir başlık altında kötülük problemine yer verilmeyip, çeşitli konular içinde serpiştirilmiş bir şekilde dağınık olarak ele alınıp işlenir. Kelam içerisinde “hüsün ve kubuh” meselesi olarak ele alınan bu konu, ilâhî sıfatlar ve fiiller, adalet ve zulüm, hikmet ve sefeh, salâh ve aslah, kaza ve kader, insanın fiilleri, iman-amel ilişkisi, hidâyet ve dalâlet bağlamlarında değerlendirilmiştir. Kelamcılar arasında, kötülüğün kaynağı konusunda bazen kimilerine göre ilahî adalet ve insanın özgürlüğü doktrinleri ağır basarken, kimilerine göre de ilahî kudret, irade ve tenzih anlayışları ön plana çıkmaktadır. Buna göre de, Allah'ın kendi mülkündeki tasarrufundan dolayı sorgulanamayacağı, onun mülkünde dilediği gibi hareket etmesinin adalet ve hak olduğu görüşleri sergilenmiştir.²³ Bu konuda. Mâturîdî'nin ise, mutlak kudret doktrinini ile ilahî adalet ve hikmet anlayışını bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye aldığı görülmektedir.

“İslâm kelâmında hakim dinsel inanış evrende kötülük fenomenini, birlik, ahenklilik düzenlilik, tasarım, güzellik ve amaçsallık çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutar; dış doğal dünyada yerleşik umumî güzellik, ahenk ve uyumun önemli bir parçası ve enstrümanı olarak görür.”²⁴

Kelamcılar, kötülük soruna genellikle Tanrı merkezli bir metafizik yapı içinde dinsel önermelere dayalı çözüm üretme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla kelamcıların kötülük sorununa yaklaşımları, âlemdeki genel düzenlilik, ahenklilik, amaçlılık ve yasallıkla irtibatlandırılarak alemde kötülüğün nesnel gerçekliğini kabul etmekle beraber savunmacı, meşrulaştırıcı ve haklılaştırıcı iyimser bir teolojik

²² Çelebi, *a.g.m.*, s. 62.

²³ Özdemir, *a.g.e.*, s. 54.

²⁴ Kazanç, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12 Sayı: 35, Bahar 2008, s.30.

tutum olmuştur.²⁵ Yani İslâm kelamcıları, dış doğal dünyada Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin nesnel gerçekliğini bir arada düşünmenin ve bağdaştırmanın imkânsız olmadığı tezini savunmaktadırlar. Dolayısıyla çözüm önerileri ya da şekilleri de, bu iki alanla ilgili gerçeklik gözetilerek geliştirilmiştir.²⁶ Bu nedenledir ki, kötülüklerin metafizik âlemle ilişkilendirilmesi çabası daha ağır basmış ve fizikî âlemde kötülüklerin azaltılması ve önlenmesi yönünde ciddî adımlar atılmamıştır.²⁷

Bu konuyu Mâturîdî'nin orijinal, reel ve rasyonel bir bakış açısı ile noktalayalım. Mâturîdî'ye göre, nesnelerin yaratılmasında yararlı ve zararlı şeylerin bir arada bulunması Allahın birliğini ve varlığını ifade eder. Tartışmanın esası şudur. eğer birden fazla Tanrı olasıydı bir rekabet olurdu. Aslında bu fikir özellikle Maturidi'ye ait değildir. Maturidiye has olan şey zararlı ve kötünün direkt olarak Allahın varlığına delil olması fikridir. Zararlı ve faydalı şeylerin birleşmesi ve zararlının ve kötünün epitemoojik kullanımı Allahın birliği bilgisine ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır. Mâturîdî'ye göre, insan aklı Allah'ın bilgisinin doğasını anlamada yetersiz olsa da insan yararlı ve zararlı şeyleri sorgulayarak bunu anlayabilir. Tomas Aquinas bu yaklaşımın bir benzerini hristiyan teolojisine de taşımıştır. “kötülük varsa tanrı yoktur” görüşüne karşı T. Aquinas “ kötülük varsa tanrı vardır” görüşünü ileri sürmüştür. Çünkü eğer iyilik düzeni ortadan kalkarsa kötülük de ortadan kalkar ve kötülüğün ne olduğu bilinemez. Eğer tanrı olmasaydı iyi-kötü düzeni de olmazdı. Aynı zamanda, Mâturîdî'nin yaklaşımında mükafaat, ceza ve dünya imtihanı için iyi ve kötü araç olarak kullanılmaktadır.²⁸

Kısaca, kötülük problemi ile ilgili dört temel yaklaşım söz konusudur. Bunlar;

a. Tanrı'yla varlık arasındaki ilişkiyi kesmek.

Epikuros bu yaklaşımı göstermiştir.

b. Kötülük sorununu, Tanrı'nın yokluğu lehinde kullanmak.

David Hume, John Mackie gibi filozoflar bu tutumu sergilemiştir.

²⁵ Kazanç, *a.g.m.*, s. 13

²⁶ Kazanç, Fethi Kerim, “Kelamî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları*, 6 : 1, 2008, s.102.

²⁷ Kazanç, , *Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler*, s. 22-23.

²⁸ Pessagno, *a.g.m.*, s. 75- 76.

c. Alemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmek.

Bu görüşü savunanlar ise, iki gruba ayrılmaktadır.

ca- Kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmeyenler

Bunlar, kötülüğün, ilineksel olarak varolduğunu kabul edip bunu Tanrısal düzenle ilişkilendirmeyenlerdir. Antik Yunan düşüncesinde Platon ile Orta Çağ İslam ve Hıristiyan düşünürlerinin çoğunun benimsediği görüş budur. Tanrı'nın ve fiilinin her açıdan yetkin olduğu bunların en temel önermeleridir.²⁹

cb- İnsanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötülüğün varolduğunu söyleyenler

Bunlar ise, insanın özgürlüğü ve yetkinleşmesi açısından ontolojik anlamda kötülüğün varolduğunu söyleyenlerdir. Kötülüğün ontolojik gerçekliğine rağmen bunu Tanrı'nın yetkin sıfatlarıyla uyum içerisinde açıklayanların başında milattan sonra ikinci asırda yaşamış olan kilise papazı Irenaeus (ö.120-202) gelmektedir. Onun fikirleri, ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde Augustine'ninki kadar etkili olamamıştır. Yirminci asırda John Hick, Irenaeus'ın fikirlerini geliştirerek yeni bir theodise ortaya atmıştır.³⁰

Bu her iki grubun da üzerinde birleştikleri nokta, kötülüğün ilineksel veya ontolojik varlığının, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliğine zarar vermediğidir.

d. Tanrı'ya atfedilen söz konusu yetkinlik sıfatlarında dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapmak.

Süreç felsefesi çerçevesinde konuyu ele alan düşünürler de bu yaklaşımı göstermiştir.³¹

Kötülük probleminin düşünce tarihinde önemli bir yer oluşturduğunu görmekteyiz. İyilik ve kötülük meselesi ile ilgili bu genel bilgilerden sonra İmam Mâtûrîdî'nin düşünce sistemi ve iyi-kötü meselesindeki görüşleri üzerinde durabiliriz.

²⁹ Haklı, *a.g.m.*, s. 203.

³⁰ Haklı, *a.g.m.*, s. 207.

³¹ Haklı, *a.g.m.*, s. 196-197.

BİRİNCİ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ VE DÜŞÜNCE SİSTEMİ

A. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Mâturîdî'nin tam adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî olup, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.³² Ancak Özbekistan'ın Semerkand şehrinin "Maturid" mahallesinde(bölge) tahmini olarak 238/852 yılında dünyaya geldiği söylenmektedir. Doğduğu yere nispetle ona " el-Mâturîdî" denilmiştir.³³ Mâturîdî'nin hayatından bahseden eserlerde onun doğum tarihi açık bir şekilde belirtilmemiştir. Fakat hocalarından biri olan Muhammed b. Mukatil er-Razi'nin ölüm tarihi olan 248/862 tarihinden daha önce olduğu ve tahminen 238/853 yılında doğduğu söylenmektedir. Bu tarihe göre de Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in döneminde doğmuş olacağı kanaati hâkimdir.³⁴ Aslında İmam Mâturîdî hakkında kaynaklarda yeterli bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Birçok tabakat, mezhepler tarihi ve kelam kitabında ne ismi ne de düşünceleri yer alır,³⁵ kendisinden bahseden eserlerin verdikleri bilgiler de yeterli değildir.³⁶

Mâturîdî, 'İmâmü'l-Hüdâ' , 'Reîsü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa', 'el-İmâmü'l-Mühdi', 'İmâmü'l-Mütekellimîn', 'Âlemü'l-Hudâ' gibi lakaplarla da nitelenmiştir.³⁷ Maverâünnehir'de Ehli Sünnet'e nispet edilen Mâturîdîyye Kelâm ekolünün kurucusu ve mümessilidir. Ehli Sünnet kelâmının Irak'taki mümessili ise Ebul Hasen el-Eş'arî'dir (v. 324/936).

³² Taşköprülüzade, Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Mevzuatü'l-Ulûm*, çvr. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul, 1313h, I, 596; Huleyf, Fethullah, *Kitabu't-Tevhid Mukaddimesi*, Beyrut, 1979, s.1; Aydın, Mehmet, *Türk Kelamcılarında İmam Mâturîdî*, İslam Medeniye, yıl 3, sayı 34, Ağustos, 1973, s. 28; İmâmoğlu, M.Râğıp, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'andaki Metodu*, Ankara, 1991, s.16-17.

³³ Aydın, Ömer, *Türk Kelam Bilginleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s. 21.

³⁴ Aydın, Ömer, *a.g.e.*, s. 21; Eyub Ali, "Mâturîdîlik", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editör: M.M. Şerif, İnsan Yay. İstanbul, 1990, I, s.296.

³⁵ Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İFAV, İstanbul, 1997, s. 252.

³⁶ Aydın, Ömer, *a.g.e.*, s. 21; Eyub Ali, *a.g.e.*, s.296; Baktır, Mehmet, *Mâturîdî Kelamcıları*, Y. Lisan Tezi, 1992.

³⁷ Topaloğlu, Bekir, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara, 2003, s. XVII ; Aydın, Ömer, *a.g.e.*, s. 22; Eyub Ali, *a.g.e.*, I, s.296.

Mâturîdî'nin doğmuş olduğu yer olarak tahmin edilen Semerkand civarı, İslam öncesi ve İslam sonrası dönemde çeşitli din ve kültürlerin kavşak noktası olmuştur. Bu şehir bölgede İslam'ın yayılmasından birkaç asır gibi kısa süre sonra, İslam düşüncesinin başta kelam/itikad, fıkıh ve tefsir olmak üzere çeşitli alanlarında önemli eğitim merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Onun doğduğu yıllarda, Maverâünnehir, önceleri Abbasî devletine bağlı yarı otonom, sonraları ise ondan ayrılıp müstakil bir devlet olan Samanilerin yönetimi altındaydı. Abbasî iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Haricilik, Mürcie, Mutezile, Zeydilik, İsmâîlîlik gibi pek çok siyasî ve itikadî mezhep, görüşlerini merkezi otoritenin zayıfladığı bu bölgede yaymaya çalışmıştır.³⁸ Fakat bu mezheplerden hiçbirisi, ilk dönemlerde bölgede en güçlü biçimde temsil edilen fıkıhta Hanefilik, itikatta Mürcie kadar taraftar edinmemişti. Özellikle Türklerin hâkimiyeti altında olan yerlerde, Hanefilik millî bir mezhep haline gelmişti. Dolayısıyla Mâturîdî'nin içinde doğup büyüdüğü kültürel çevrede en etkili olan ekoller, Mürcie³⁹ ve Hanefilik idi.”⁴⁰

Mâturîdî'nin yaşadığı çağda, ilim ve edebiyata hizmet etmiş olan Samanoğulları devleti (844-999) hüküm sürmekteydi. Bize kadar gelen *Te'vilâtul-Kur'an* ve *Kitâbü't-Tevhîd* gibi eserlerinden anlıyoruz ki, Mâturîdî, Kelâm, Tefsir, Mezhebler Tarihi, Fıkıh ve Fıkıh usulünde derin bilgi sahibiydi.

Halife Memun (ö.218/833) döneminde başlayan Mutezile görüşlerinin resmi devlet görüşü olarak halka zorla kabul ettirme politikası halk ve ulema arasında tepkilere yol açmıştı. Nitekim Mütevekkil (ö.247/861) döneminde tekrar Ehl-i Sünnet itikadına dönüldü. Dolayısıyla Mâturîdî'nin yaşadığı devirde Abbasi Devletin gücü azalmış ve birçok İslam devleti ortaya çıkmıştır.⁴¹

Mâturîdî'nin yaşadığı Maverâünnehir'de Samaniler; İran, Horasan, Sistan ve Kirman bölgelerinde Safârililer; Cürcan ve Taberistan'da Alevî Zeydiler Devleti hâkimdi. Sâmaniler Devleti dini ilimlere büyük hizmet etmiş ve bilginlere gerekli değer ve önem verilirdi. Bilginler devlet tarafından himaye görür ve çeşitli ilim

³⁸ Bölgedeki dinî durum ve mezhepler hakkında geniş bilgi için bkz.: Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2002, s. 156-158.

³⁹ Kutlu, *a.g.e.*, s. 168-287.

⁴⁰ Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara, 2003, s. 17-18

⁴¹ Yeprem, *a.g.e.*, s. 257-258; Koçar, Musa, *Mâturîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul, 2004, s. 16.

dallarında münazaralar yapıldı. Bu ortamda kelam ve fıkıh konularında da açık bir şekilde cedeller ortaya konmuş, mezhepler daha belirgin hale gelerek sistematize edilmiştir.⁴²

Semer kand'da "Dârü'l-Cüzcâniye" adındaki eğitim merkezinde Ebu Hanife'nin itikâdi ve fikhî görüşlerinin felsefî ve teolojik temelleri tartışılmaktaydı. Mâturîdî, burada eğitim görmüş olması hasebiyle Ebu Hanife'nin görüşlerinden etkilenmiş olması tabidir. Hocası Ebu Nasr el-İyazî'den sonra bu eğitim yerinin başına geçmiştir.⁴³

Kendisi, Ebû Nasr el-I'yâdî'nin önde gelen talebelerinden biri idi. İyâdî, öldüğünde geride Mâturîdî ve onun seviyesinde kırk bilgin talebe bırakmıştı. Aslında hocalarının tamamı, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (v.150/767)'nin talebeleridir.⁴⁴ Ebû Bekr el-Cüzcânî'den ayrıca hadis rivayetinde de bulunmuştur. Bilinen hocaları, Ebu Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyazî, Ebu Bekir Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcânî, Nusayr b. Yahya el-Belhî(ö. 268/881) ve Kâdîlkudat Muhammed b. Mukatil er-Razî' dir(ö. 248/862). Hocası Ebu Bekir el-Cüzcânî ise, Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisi olmuş, Cüzcani de Ebu Hanife'nin iki öğrencisi olan Kadı Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'den (ö. 189/805) ders almıştır. Dolayısıyla Mâturîdî'nin düşünce alt yapısı ve ilmi silsilesi Ebu Hanife'ye ulaşmaktadır.⁴⁵

Mâturîdî, Ebu Hanife'nin eserlerinin içerdiği inanç esaslarını soyut akide esası olmaktan çıkarıp aklî ve naklî delillerle kuvvetlendirmiş ve daha kapsamlı geliştirip sistemleştirmiştir.⁴⁶ Ebu Hanife'nin akaidi görüşlerini daha ilerletmiş, yaymış ve müdafaa usulünü sistemleştirmiştir.⁴⁷

Talebeleri arasında Ali Rüstüğfenî (v.345/956), lakabı el-Hakim es-Semer kandî olan Ebu'l Kasım İshâk b. Muhammed b. İsmail(ö. 340/951), Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (ö.390/999), Ebu'l Leys el-Buharî ve Ebu'l Hasan Ali b. Said er-Rüstüğfenî gibi bilginler bulunmaktadır. Bu bilginler

⁴² Yeprem, *a.g.e.*, s. 12-13; Koçar, *a.g.e.*, s. 17.

⁴³ Kutlu, *a.g.e.*, s. 18-19.

⁴⁴ Aydın, Ömer, *a.g.e.*, s. 21.

⁴⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. XXII.

⁴⁶ Yeprem, *a.g.e.*, s. 256.

⁴⁷ Nesefî, Ömer, *İslam İnancının Temelleri "Akâid"*, haz. M. Seyyid Ahsen, Otağ Yay., İstanbul, 1971, s. 18-19.

Maveraünnehir bölgesinde, Türkistan, Kazan, Buhara, Afganistan, Pencap ve Kaşgar yörelerinde Mâtürîdî'nin görüşlerinin yayılmasında ve Mâtürîdî ekolünün buralarda yaşayan Müslümanlar arasında kabul görmesinde büyük rol oynamışlardır. Mâtürîdî ekolünün sistematize edilmesinde Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Neseffî önemli derecede etki etmiştir.⁴⁸ Talebelerinden Ebü'l-A'lâ el-Cûzcânî, kendisinden 'fıkıh' ve 'kelam' okumuştur.

Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğu konusunda önemli kanıt ve isabetli görüşler vardır. Çünkü Arap olmadığını gösterir pek çok kanıt bulunmaktadır. Eserlerinde kullandığı Arapça'nın yer yer Türkçe cümle yapısına uygun olması, özellikle *Kitabu't-Tevhid* isimli eserinde görülen anlatım bozukluklarının ve gramer hatalarının Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğunu gösterir önemli işaretlerdir.⁴⁹ Eserlerinde ifadelerin zaman zaman Türkçe cümle yapısına uygun biçimde kurulması, eserlerin Türk asıllı bir âlime ait olduğunun en önemli kanıtıdır. Mensupları tarafından Eş'arî'nin Arap asıllı olmasıyla övünülürken, aynı şeyin Mâtürîdî için yapılmaması da onun Arap olmadığını bir başka delili olarak değerlendirilebilir.⁵⁰

Mâtürîdî, kelam, mezhepler tarihi, usul-i fıkıh, tefsir ve Kur'an ilimleri alanlarında olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Ancak bunlardan *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* eserlerinden başka günümüze kadar gelen olmamıştır.⁵¹ Eserlerinin en değerlisinin '*Tevilâtü'l-Kuran* olduğunu söyleyenler olmuştur.⁵² Bu eserinde Mâtürîdî -kendisi amelde Hanefî olduğundan dolayı- Hanefî mezhebinin görüşlerine sıkça temas eder.⁵³

Eserleri hakkında daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde durmamız çalışmamızın içeriği ve kapsamı açısından yerinde olmayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle kendisine ait olduğu rivayet edilen eserlerinin alan taksimine göre ismini vermekle yetineceğiz.

⁴⁸ Yeprem, *a.g.e.*, s. 257.

⁴⁹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. XVIII-XIX; Kutlu, *a.g.e.*, s. 18

⁵⁰ Kutlu, *a.g.e.*, s. 18

⁵¹ Koçar, *a.g.e.*, s. 19.

⁵² Aydın, Mehmet, *a.g.e.*, s. 29.

⁵³ bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, haz. Avadayn-İbrahim es- Seyyid, Kahire, 1994, I, s. 282-283.

1. Kelam ve Mezhepler Tarihi

- a. *Kitâbü't-Tevhîd*
- b. *Kitâbü'l-Makâlât*
- c. *Kitabu'l-Usul (Usûlü'd-Din)*
- d. *er-Red Ale'l- Karâmita*
- e. *Kitâbü Reddi'l-Usûli'l-Hamse li Ebi Muhammed el-Bâhilî*
- f. *Kitâbü Reddi Evâili'l-Edille (li'l-Ka'bî)*
- g. *Kitâbü Reddi Tehzîbi'l-Cedel (li'l-Ka'bî)*
- h. *Reddü Vaîdi'l-Fussk li'l Kâ'bî*
- i. *Reddü Kitâbi'l-Îmâme li Ba'zı'r-Revâfız*
- j. *Beyânü Vehmi'l-Mu'tezile*

2. Usûl-i Fıkıh

- a. *Kitâbü'l-Cedel*
- b. *Me'âhizü's-Şerâ'i'*

3. Tefsir ve Kur'an İlimleri

- a. *Te'vilâtü'l-Kur'an*
- b. *Risâle fî mâ lâ Yecûzü'l-Vakfu Aleyhi fî'l-Kur'an*

4. Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserler

- a. *Kitâbü't-Tevhid (Risale fî't-Tevhid)*
- b. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*
- c. *Kitâbu'l-Akide (Risale fî'l-Akide)*
- d. *Risâle fî'l-Îmân*
- e. *Şerhu Kitâbi'l-İbâne li'l Eş'ari*
- f. *Vesâyâ ve Münâcât*
- g. *Fevâid*⁵⁴

⁵⁴ Hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz; Katip Çelebi, *Keşfüzzunun*, Bağdad, ts., I/262,335,518,751; II/1406,1782; Taşköprülüzade, *a.g.e.*, I, 596; Tancı, M. b.Tâvit, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî", A.Ü.İ.F.Dergisi, c.IV, s.1-2, Ankara, 1951; Yaltkaya, M. Şerafettin; "Türk Kelamcıları", Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası, sayı: 23, İstanbul,1932; Ahmet Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, Ankara,1990, s.31; Fethullah Huleyf'in *Kitâbü't-Tevhîd* neşrine yazdığı mukaddime, Beyrut, 1979; İ.Avdâyn-Seyyid, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne'nin* ilk cildinin neşrine yazdığı mukaddime, Kahire,1994; Bekir Topaloğlu, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Ankara, 2003, s. XXIV-XXXIV; Kutlu, Sönmez, "Ebu Mansur el- Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 394-398; Aydın, Ömer, *a.g.e.*, s. 22.

B. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN METODOLOJİSİ

Mâturîdî'nin özellikle ilmi kimliğini daha yakından tanımak ve tüm görüşlerini daha isabetli değerlendirebilmek amacıyla onun kullandığı yöntemin irdelenmesi gerekmektedir. Ehl-i Sünnet'in Kelâm metodunu daha ziyade doğru ve ilmi bir şekilde başlatan, akla ve nakle de lâîyk oldukları değeri vererek bu iki asla bağlı kalan ve bu şekilde İslâm akaidini açıklamaya çalışan, İmam Mâturîdî olmuştur.⁵⁵

Mâturîdî'nin içinde bulunduğu ortama baktığımızda Mâturîdî, teville, akla, rey ve istidlale önem veren Ebu Hanife'nin yolunu takip etmiştir. Ebu Hanife'den açık bir şekilde etkilendiği görülmektedir. Ebu Hanife'nin fikirlerini ve rey metodunu benimsemiş ve sistematik hale getirmiştir.⁵⁶ Onun için Semarkand'da ortaya çıkan görüşlere karşı Mâturîdî'nin liderliğini yaptığı topluluk Hanefiliğin özünde var olan rey-istidlal anlayışını aynen sürdürmüştür. Bu nedenle Semerkand ekolü içerisinde Mâturîdî'nin öncülük ettiği bu grup rey taraftarları olarak da isimlendirilebilir.⁵⁷

Mâturîdî'den önce parça parça da olsa bilgi üzerinde duran kelimcilerden bahsedilse de, sistemli bir şekilde bilgi teorisini geliştiren, Kitâbü't-Tevhid adlı eserine bilgi bölümüyle başlayan ilk mütekellim olduğu belirtilmektedir. Nitekim ondan önce kelimcilerden hiçbirinin bilgi meselesini bağımsız bir başlık olarak işlediği görülmemektedir.⁵⁸ Buna rağmen, bir teori olarak bilgi meselesi üzerinde ilk defa Mutezile kelimcilerinin durduğunu söylemek isabetli olacaktır. Nitekim Mâturîdî, düşünce sistemini, metodolojisini ve görüşlerini geliştirirken Mutezilenin doktrinlerinden ve sisteminden etkilendiği görülmektedir.⁵⁹

İmam Mâturîdî, düşünce sistemini ve metodolojisini geliştirirken oldukça fazla argüman ve delil kullanmaktadır. Mâturîdî'nin kullandığı deliller arasında ayet ve hadislerle beraber örf, adet ve gelenek de bulunmaktadır.⁶⁰ Mâturîdî sosyolojik, psikolojik, tarihi, mantık ve akıl çıkarımlarıyla da deliller ortaya koymuştur. O,

⁵⁵ Bkz. *Kitabü't- Tevhid Tercümesi*, s. 3-17.

⁵⁶ Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, 2008, s. 50.

⁵⁷ Ak, a.g.e., s. 122.

⁵⁸ Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 23.

⁵⁹ Özcan, a.g.e., s. 25.

⁶⁰ Ak, a.g.e., s. 51.

kendisinden önce yaşamış olan müfessir ve Arap edebiyatı uzmanlarının fikirlerini ve ileri sürdükleri delilleri birçok bilginin yaptığı gibi kendi görüşlerini ortaya koymak ve güçlendirmek için kullanmaktadır.⁶¹

Mâturîdî istidlallerini nakil-akıl çizgisi ve bütünlüğü içerisinde yürütmüş ve nakli esas alıp, onu dil ve akıl aletlerinin yardımıyla anlamaya çalışmıştır. Bununla beraber insanın psikolojik gerçekliğinden, toplumun genel telakkilerinden, duyulur âlemde şahit olunan kurulu düzenden de istifade etmiş ve tüm bu unsurların tesirine işaret etmiştir. Meseleleri incelerken sık sık ikilemler ortaya koymuş, bazen de karşı görüş sahiplerini kendi görüş ve prensipleri ile ilzam etme yolunu seçmiştir.⁶²

Mâturîdî, delil ortaya korken kullandığı tüm yollar ve çıkarımlar ile sonuçta akli delili ve istidlali gerçekleştirmeye çalışmıştır. Nihayetinde kendi görüşünü ispatlamak ve muhalif fikirleri çürütmek için istidlale yarayacak birçok yola başvurmuştur. Dolayısıyla akli delil, semantik, lügat ilmi, toplumsal vakalar, örf, adet ve gelenekler gibi argümanlar vasıtası ile elde edilen verilerden bir hüküm çıkarmaktır.⁶³ Aynı zamanda akli delil, beş duyu vasıtası ile ulaşılan bilgiler üzerinde düşünüp akıl yürütmekle elde edilir.⁶⁴

İmam Mâturîdî konuları ele alırken genellikle önce karşı görüşleri zikreder, daha sonra o görüşleri tenkit ederek çelişkileri, tutarsızlıkları ve İslam inancına uymayan yönleri ortaya koyar. Bu yaklaşımdan sonra “ bu konuda asıl olan”, “ bize göre” ifadeleri ile kendi görüşlerini ve ehl-i sünnet görüşünü savunmuştur.⁶⁵

Mâturîdî, karşı fikirleri çürütebilmek ve kendi görüşlerini ispatlamak için dini, aklî ve reel tüm delilleri öne sürmekle beraber karşı fikrin delillerini de kendi lehinde kullanmaya çalışmaktadır. Bu nedenle, genellikle ikna metodunu kullanmakta ve ikna edebilmek için birçok açıdan ve birçok delille konuları tahlil etmektedir. Onun, nakli delilleri kullanırken diğer taraftan akıl ve nazar/istidlal yoluyla semantik, sosyoloji ve tarihî delilleri de kullanıldığını görüyoruz.⁶⁶

⁶¹ Ak, *a.g.e.*, s. 52.

⁶² Bebek, Adil, *Matürîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998., s. 40.

⁶³ Ak, *a.g.e.*, s. 53.

⁶⁴ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, nşr.Fethullah Huleyf, Beyrut, 1979, s. 614.

⁶⁵ Bebek, *a.g.e.*, s. 40.

⁶⁶ Ak, *a.g.e.*, s. 48-49.

Aslında, Mâtürîdî'nin sisteminde, birbirine sıkı sıkıya bağlı bir *ilkeler bütünü*nü oluşturan başlıca unsurlar “akıl”, “vahiy”, “sünnet”, “örf ve âdetler”dir. Bir başka deyişle, onlar, bir bakıma, bu sistemin temel öğeleri ve onun zorunlu bileşenleridir. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde bu bileşenler arasındaki uyum ve âhenk “te’vîl” yoluyla sağlanmaktadır. Öyle ki, *te’vîl*, sistemin temel dokusunu oluşturmakta ve ona ana rengini vermektedir. Çünkü *te’vîl* *akıl*ın bir eseri ve bir başarısıdır. Burada, yani *te’vîl*’de, akıl, muhtemel anlamlardan birini, daha doğrusu, *sünnet*’e ve geleneğe, dolayısıyla insanın yararına, en uygun olanı tercih eder. Bu tercihte, *örf ve âdetler* akla ışık tutar ve onu en uygun anlayış ve kavrayışa yönlendirir. Bunu gerçekleştirmede uygulanacak yöntem, konunun ilgili olduğu alana ve duruma göre değişir. İstidlâl, kıyas, içtihat vb. burada başvuru yöntemleri arasında yer alır. Bu sistemde *akıl*, *vahiy* ve *sünnet* âdeti birbirinden ayrılmaz bir “üçlü” oluşturur. Ancak, sistemin idaresinden ve kontrolünden *akıl* sorumludur. Yani *vahiy* ve *sünnet* ancak *akıl* zemininde bir anlam ifade eder. Bir başka deyişle, anlamının *aklen* açık ve berrak olduğu yerlerde vahiy doğrudan esas alınır; kapalı olduğu durumlarda ise *te’vîl* edilir. Aslında, Mâtürîdî’ye göre, sahabe döneminden sonraki bütün tefsirler bir *te’vîl*’dir ve “*te’vîl*”, ameli konularda, yani uygulamada ve hayatın her alanında vahye işlerlik kazandırır.⁶⁷

Mâtürîdî, *Tevîlât-ül Kuran* adlı eserinde *te’vilin* yanı sıra içtihadın da caiz oluşu hakkında deliller getirerek onu ispat etmeye çalışmıştır. O, *te’vili* ve içtihadı gerekli görüp savunmuş ve bunları kabul edenleri ehl-i *te’vil* ve ehl-i hak olarak isimlendirmiştir.¹⁸

Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde *akıl*ın oldukça işlevsel olduğunu görüyoruz. O düşünce sistemini neredeyse bu işlevsel *akıl* üzerinde kurmuştur. Onu düşünce sisteminde *akıl*, temel ve üst bir konumdadır. Tüm yollardan elde ettiği verileri sentezleyen, analiz eden ve değerlendiren *akıldır*. Onun için, Mâtürîdî, nakle bağlı kalmakla birlikte, Kur’an’ı doğru anlayabilmek için de *akıl*ın gerekli olduğunu savunmuştur. Herhangi bir konuda doğru karara varabilmenin yolunun tefekkür ve *akıl* yürütmeye mümkün olacağını belirtmiştir. Ona göre renklerin karışması durumunda sağlam bir göze, seslerin karışması durumunda sağlam bir kulağa

⁶⁷ Özcan, Hanifi, “Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminin Önemi”, *Hikmet Yurdu*, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4, Temmuz-Aralık 2009, ss. 13 – 14.

başvurulduğu gibi birbirine karışan görüşlerin doğrusunu bulmak için de düşünceye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır.⁶⁸

Akıl ve vahiy ilişkisi konusunda Mâturîdî, nakil ve akli dinin öğrenilmesinde başvurulması gereken temel iki kaynak olarak kabul etmektedir.⁶⁹ O, ne vahyi ne de akli birbirini yok sayar nitelikte bir konumda değerlendirir. Ona göre akıl ve vahyin kendine özgü alanları olmakla beraber birbirine ihtiyaç duyduğu ve birbirini tamamlar nitelikte bir konumları da vardır. Yani onun sisteminde akıl ve nakil bütünlüğü görülmektedir. Akıl ile nakil arasında sağlam bir denge vardır.⁷⁰ Ancak, akıl vahiyden önce gelir ve vahiy akla bağlıdır. İlahi hitap akladır. Akli olmayan sorumlu değildir.⁷¹ Mâturîdî bu konuda her insanın kendine özgü bir durumunun olduğundan bahsederek orijinal bir fikir ileri sürer. Mâturîdî, akla ve vahye başvurma açısından insanları üç gruba ayırır: Bazıları naklin yardımına ihtiyaç duymadan sadece akıl ile eşyayı apaçık olarak kavrayabilir. Bunlar filozof ve âlimlerdir. Bir kısmı ise ancak naklin yardımıyla anlayabilir ki bunlar çocuklara benzerler. Ancak uyarı ve tenbih ile kavrayabilirler. Bir kısmı da ne akıl ile ne de nakil ile anlayabilir.⁷²

Mâturîdî'nin sisteminde, amelî konularda vahiy ve sünnet ağırlıklı iken, îtikâdî ve ahlâkî konularda akıl ağırlıklıdır. Mesela, amelî alanda vahye destek olarak görülen sünnet'e, îtikâdî konularda temkinli yaklaşılr. Örneğin Mi'râc'ın vahiyde yer almayan ayrıntıları âhad haberle bilindiği için, bizim o konuda herhangi bir şey söyleyemeyeceğimiz ifade edilir.⁷³

Mâturîdî, akli ve nakli delilleri birlikte kullanmıştır.⁷⁴ O, akıl ve vahiy bütünlüğünü sağlayan bir metodoloji sergilemiştir. Ancak, vahyin muhatabı olan, vahyi anlama mükellefiyeti olan akıldır. Bununla beraber aklın da sınırlarını aşan konular da vardır. Akıl üstü şeyler diyebileceğimiz gaybî-metafizikî meselelerde

⁶⁸ *Kitâbu't-Tevhid*, s.17.

⁶⁹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 4.

⁷⁰ Özcan, *a.g.e.*, s. 136.

⁷¹ El-Mâturîdî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Medine Bölümü, No: 180, vr. 718a.

⁷² *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 205b; bkz. Özcan, *a.g.e.*, s. 137.

⁷³ Özcan, *a.g.m.*, s. 14.

⁷⁴ Ak, *a.g.e.*, s.115-116.

akıl, vahye ihtiyaç duymaktadır.⁷⁵ İnsan zihni bu gibi konuları idrak edecek düzeyde olmadığı için bu gibi konuların bilinmesi ancak vahiy yoluyla olur.⁷⁶ Aklın çeşitli sebeplerden dolayı yanılabilmesi ya da zaaflarının olması insanın görevlerini noksansız olarak yerine getirmesini zorlaştırır.⁷⁷ Onun için O, nasları yorumlarken onların sadece lafzına değil, aynı zamanda naslarla ne kastedildiğine de büyük önem vermiştir. Mâtürîdî'nin eserine bilgi felsefesiyle başlama metodu ve nass-akıl dengesi ve bütünlüğü üzerine kurulan metodu daha sonra gelen düşünürler tarafından da benimsenip devam ettirilmiştir.⁷⁸

Mâtürîdî'ye göre vahiy, sadece dini meselelere hasredilemez; bilakis birçok dünyevî meselelerde de onun kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. Çeşitli besin maddelerinin ve ilâçların keşfi, sanat ve mesleklerin icadı, hep bu hidayet sonuçlarıdır. İnsan akli, bu tür meselelerin birçoğunda hiçbir bilgi vermez ve insan, bütün bu şeyler hakkında bilgi için sadece şahsi tecrübelerine güvenmek zorunda kalsaydı, medeniyet bu kadar hızlı bir gelişme kaydedemezdi. Ona göre, dinî inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır ve aklın görevi de, onları doğru bir şekilde anlatmaktır. Vahiy doğru anlaşılır ve akılla vahyin gerçek konumları iyi belirlenirse, akılla vahiy arasında ihtilâf olmadığı görülür.⁷⁹

Kısaca, Mâtürîdî dini bilginin üretilmesinde ve öğrenilmesinde aklın yanı sıra nakle de başvurulması gereken, birbiriyle çatışan değil uyum içerisinde çalışan iki ayrı kaynak olarak görmüştür. İslam düşüncesi içerisinde değerlendirdiğimiz de Mâtürîdî, gerek akıl ve vahiy bütünlüğünü sağlaması ve gerekse hem tenzih hem de insanın sorumlu özgürlüğünden bahsetmesi yönü ile önemli bir metod ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Mutezilenin aşırı akılcı ve Eşariyye'nin akli küçümseyen görüşlerine karşı orta yolu takip eden Mâtürîdî üçüncü bir görüş sunmaktadır.⁸⁰

⁷⁵ *Kitâbu't-Tevhid*, s. 441.

⁷⁶ *Kitâbu't-Tevhid*, s. 115.

⁷⁷ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17, 441.

⁷⁸ Ak, *a.g.e.*, s. 49-50; Bkz. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3-21

⁷⁹ Eyub Ali, *a.g.e.*, 1, 300.

⁸⁰ Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kübuh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1987, s. 69.

C. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ

En önemli kelam eseri olan *Kitabu't-Tevhid*'e bilgi konusu ile başlayarak kelam alanının temel ve ilk sorunları arasına epistemoloji konusunu (bilgi teorisini-bilgi felsefesini) dâhil eden ilk kelimci Mâturîdî olmuştur.⁸¹ Elde edilen verilere göre Mâturîdî'nin, İslam düşünce tarihinde bilgi konusunda en sistemli ve kapsamlı çalışma yapan ilk kelimci ve din bilgini olduğu anlaşılmaktadır. O, sisteminde sadece dinî bilgiye değil, genel bilgiye ve ahlakî bilgiye de yer vermiş, bu bilgi çeşitlerini birbirine mezcetmiş⁸² ve bilgi teorisini bu bilgi çeşitleri üzerinde geliştirmiştir.

Bilginin tanımı konusunda Mâturîdî'nin eserlerinde müstakil, açık ve seçik bir tanım yaptığına rastlanmamaktadır. Fakat Mâturîdî'ye atfedilerek bilginin, “kendisinde bulunduğu kimseye, söylenilebilen ve düşünülebilen her şeyin (mezkûr'un) açık hale gelmesini sağlayan bir sıfat” olduğu nakledilmiştir. Neseffî'ye göre de bu tanım, isabetli ve doğrudur. Efradını cami, ağyarını manidir. Yani fertlerini içinde toplar, tersi alınınca da bozulmaz, başkaları dışarıda kalır. Mutezilenin bilgi ile inancı aynı görmeleri, bilgiyi bir inanç olarak düşünmeleri ve aralarında bir fark görmemeleri, Mâturîdî tarafından kabul görmemiştir.⁸³ Ona göre, bilginin bir inançtan ibaret olduğunu söyleyen kişi bu görüşünde ısrar edeceği için ona dayak atarak veya bir yerini keserek karşılık vermek ve “ben de senin gibi acının bir hakikatinin bulunmadığına inanıyorum” diyerek eziyete devam etmektir. Neticede o, buna dayanamayıp inkârından vazgeçecektir.⁸⁴

Mâturîdî, İslam düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir. Üstelik bu bilgi kuramını esas alarak başta Kelam olmak üzere Fıkıh ve Tefsir alanında önemli eserler ortaya koymuştur. Mâturîdî'nin bu kuramının kaynakları, duyular, haber ve akıldan oluşmaktadır. Gerekli şartları taşıdıkları sürece, bu üç yoldan birisiyle veya üçü birlikte elde edilen bilgi kesin bilgi olup inkârı imkânsızdır. Bu bilgi vasıtalarının, her birinin kendine ait ayrı bir nesne

⁸¹ Bkz. *Kitâbu't-Tevhid*, s. 1-5, 135-137, 153-156.

⁸² Özcan, *a.g.e.*, s. 9, 164.

⁸³ Bilginin tanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Özcan, *a.g.e.*, s. 31-42.

⁸⁴ *Kitabu't-Tevhid*, s. 153.

grubu vardır. Bununla birlikte, bazen aynı nesne grubu, iki farklı bilgi kaynağının konusu olabilmektedir.⁸⁵

Mâturîdî bilgi kuramını Kur’ân’dan hareketle oluşturduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Kur’an, bilgi objeleri olarak tabiat, insan (nefsi, varlığı) ve tarih üzerinde ısrarla durur.⁸⁶ Aynı zaman da Kur’an’da insanın epistemik yetenekleri olarak sadece akıl ve duyu verileri (dedüktif ve indüktif akıl yürütme) değil, bunlarla beraber sadr, kalp, fuad ve lubb de anılmaktadır. Bu suretle farklı alanların farklı düzeylerde algılanmasının ve anlaşılmasının önü açılmaktadır. Kur’anın dikkat çektiği bu kendine has ve zengin bir algılama, kavrama ve bilme ile insana Tanrı’yı farklı tezahürleriyle görmenin ve bu görmenin yarattığı zihinle(ihsan) de farklı bir dünya yaratmanın yolu açılacaktır.⁸⁷ Nitekim Kur’an, insanın aklî, zihinsel, tecrübî, vicdanî, hayal gücü, duyu ve duygusal tüm yönlerine hitap ederek tüm haliyle insanı muhatap almaktadır. Maturîdî’nin metodolojisinde ve bilgi teorisinde bilgi kaynaklarının bütünsel ve birbiriyle işlevsel olduğuyla ilgili bir yaklaşım görsek de Kur’an’ın ortaya koyduğu kapsamlı sistemi görememekteyiz. Ancak Mâturîdî, “Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”⁸⁸ ayetinde geçen “ göz” kelimesini, şekil ve renkleri birbirinden ayıran; “kulak” kelimesini sesleri işitip ve ne olduğunu belirleyen; “kalpler”i ise, gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin lehine ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye yarayan bir şey olarak açıklamaktadır.⁸⁹ Verilen bu bilgilerden ve *Kitâbu’t-Tevhîd*’deki açıklamalardan, nesnelerin (şeylerin) bilgisini elde etmeye yarayan görme, duyulara; işitme, habere; kalp de, akla karşılık kullanıldığı ve haberle ilgili bilginin doğruluğu ise beş duyudan birisi olan işitme duyusuna dayandırıldığı anlaşılmaktadır.”⁹⁰

Bilgi teorisinin temelini, suje-obje ilişkisi teşkil etmektedir. Bilgi felsefesi terminolojisinde suje “ bilen”i, obje ise “bilinen”i ifade etmektedir. Mâturîdî’nin

⁸⁵ Özcan, *a.g.e.*, s. 47.

⁸⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 46; Teolojinin, Kelam’ın ve Kur’an’ın dini anlayış ve bilgi edinme yolları için önerdiği paradigmlar için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Teolojide Yöntem ve Teolojinin Meta-Pradigmatik Temelleri), Ankara, 2005.

⁸⁷ Düzgün, *a.g.e.*, s. 209-210.

⁸⁸ 16. Nahl, 78.

⁸⁹ *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, vr. 344a-b.

⁹⁰ Kutlu, *a.g.e.*, s. 30-31.

bilgi teorisinde suje ve obje arasında mutlak ve zaruri bir ilişki olduğu söylenemez. Varlık karakterleri bakımından suje ve obje ayrı birer varlık olup birisi diğerinin eseri olmadığı gibi, birinden kalkılarak diğerine de gidilemez. Çünkü her ikisi de yaratılmış birer varlıktır. Dolayısıyla bilginin objesi sujenin dışındadır.⁹¹ Mâtûrîdî'nin bilgi anlayışında realist bir yol izlediği, yani suje-obje ilişkisine realist bir açıdan baktığı söylenebilir. “Mâtûrîdî'nin realizmi, daha ziyade süje ve objenin birbirinden bağımsız olarak var oldukları, yani objenin varlığının süje tarafından bilinmeyene bağlı olmadığı aradaki ilişkinin duyular ve akıl yoluyla sağlandığı esasına dayanır. ‘Zihin algılamadığı sürece dış dünya yoktur’ şeklinde ifade edilen klasik idealizm anlayışını da Mâtûrîdî’de bulmak mümkün değildir. Mâtûrîdî’nin sisteminde objeyi suje belirlemez. Bu nedenle suje ile obje arasındaki ilişki, ontolojik bir ilişki olmayıp bilgi ilişkisidir. Yani birbirleriyle bilgi ilişkisi içine girmeden önce de “varlık” olarak vardırırlar.”⁹²

Buna göre şunu söyleyebiliriz: akıl iyi ve kötüyü bilebilir fakat var etmez ve nesne ve olaylara iyi ve kötü olarak değerini yüklemeyi ve bu değerleri belirlemez. Onun için Mâtûrîdî, vahye zorunlu bir ihtiyaç duymadan insan akli, hüsün ve kubhu (iyi ve kötüyü) bilebildiğini söylese de bunları aklın belirlediğini, yarattığını ve bu değerleri kendisinin koyduğunu ifade etmemiştir.

Mâtûrîdî'nin ilgili açıklamaları bütün olarak dikkate alındığında ona göre birçok bilgi çeşidi söz konusudur. Öncelikle bilgi kadim(ezelî) bilgi ve hadis bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Kadim(ezelî) bilgiden Allah'ın zatıyla beraber bulunan bilgisi⁹³, hâdis bilgiden yaratıkların bilgisi kastedilir.⁹⁴ Bu da “zorunlu”⁹⁵ ve “mükteseb”⁹⁶(kesbî-kazanılmış) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Hadis bilgi, hayvan bilgisi ve insan bilgisi olarak ikiye ayrılır. Hayvan bilgisi de zarurî ve fitrî (içgüdüsel) şeklinde ikiye ayırmakta ve duyulara dayanan bilgiye zarûrî, içgüdüye dayanan bilgiye de fitrî bilgi demektedir. İnsan bilgisi de önce zarûrî ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Zarurî bilgi, arada bir vasıta olmaksızın, çaba ve çalışma göstermeden,

⁹¹ Özcan, *a.g.e.*, s. 51.

⁹² Özcan, *a.g.e.*, s. 51-54, 123.

⁹³ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 552a.

⁹⁴ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 78a.

⁹⁵ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 85a.

⁹⁶ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 552a.

gayri ihtiyari olarak meydana gelen bilgidir; kesbi bilgi ise, bir irade ve çabaya bağlı olan, irade ve sebebe dayanan bilgi türüdür. Kesbî bilgi de tarihî ve istidlâlî bilgi şeklinde iki kısımdan oluşur. Haber yolu ile elde edilen bilgiye tarihî, akla dayanan bilgiye de istidlâlî bilgi denilmektedir.⁹⁷

Mâtûrîdî'ye göre her hayvan kendisini yaşatacak veya yok edecek lezzet veya elem verecek şeyi bilir.⁹⁸ Hayvanların da duyularının bulunduğunu onların da duyularıyla helak edici zarar verici, fayda verici şeyleri bilip anlara rağbet ettiğini belirtir. Hayvanlar duyularından faydalanmasaydı yararlı ve zararlı şeyleri bilemezlerdi.⁹⁹ Aynı şekilde insanın iç dünyasında meydana gelen ve ister istemez farkında olduğu açlık, susuzluk, elem, keder vb. şeylerle ilgili bilgi de zaruri bilgi diye adlandırılmaktadır.¹⁰⁰ Hayvanların bir tehlikeyi sezip ondan uzaklaşmasını doğuştan gelen bir bilginin neticesi olarak görmektedir. Mâtûrîdî'nin hayvanların içgüdüsel olarak tepkilerini bilgi kategorisinde değerlendirmesi tartışılabilir. Bu içgüdüsel davranışa bilgi adını vermesi pek uygun görünmemektedir. Bilgi yerine sezme ve sezış demek belki daha doğru olabilir.¹⁰¹ Ancak, “ insanın iç dünyasında meydana gelen ve ister istemez farkında olduğu açlık, susuzluk, elem, keder vb. şeylerle ilgili bilgi zaruri bilgi diye adlandırılmaktadır.”¹⁰² Nitekim, insan doğduğu zaman hiçbir şey bilemez. O eşyayı daha sonra tanır. İnsan yok edici veya iyileştirici şeyleri ancak öğrenme ile bilir. Bundan dolayı da Allah'a ve nimetlerine şükretmelidir.¹⁰³

Mâtûrîdî, Sufizmde kullanılış şekliyle bilgi kaynakları arasında ilham, kalbe doğma (keşif) ve sezgiye mutlak bilgi kaynağı olarak yer vermemekte, bunları bilgi kaynağı kabul edenleri şiddetle eleştirmektedir.¹⁰⁴ O, ilham ve sezgiye dayalı bilgi elde ettiğini iddia edenlerin birbirinden farklı sonuçlara ulaşmasına bakarak, böyle bir iddiayı çelişkili bulur. İlham ve keşif, herkesin kabul edebileceği bir bilgi

⁹⁷ Özcan, a.g.e., s. 78-79 ; bkz. *Kitabu't-Tevhid*, s. 7, 287, 288.

⁹⁸ *Kitabu't-Tevhid*, s. 7.

⁹⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 226a.

¹⁰⁰ Özcan, a.g.e., s.86.

¹⁰¹ Özcan, a.g.e., s.85.

¹⁰² Özcan, a.g.e., s. 86.

¹⁰³ *Te'vilâtü'l-Kuran*, 344a.

¹⁰⁴ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6.

veremez ve gerçeğe ulaştırmaz.¹⁰⁵ Bu görüşlerine istinaden Mâtûrîdî'nin sufi anlayışını eleştirmiş ve sufi çizgide olmamıştır. Çünkü onun eserlerinde akla yapılan vurgu ve kullanılan istidlaller sufi kültür çevrelerinde pek kabul görmeyen ve istidlali metoda pek baş vurulmayan türden tamamen akılcı-hadarî bir din söylemi özelliği taşımaktadır.¹⁰⁶ Aslında Mâtûrîdîlik ekolünün ilham ile ilgili görüşünü Ömer Neseî, “İslam’a göre ilham, bir şeyin sıhhatini bilme sebeplerinden değildir.”¹⁰⁷ sözü ile isabetli bir şekilde ifade etmiştir. Kısaca, sufizmin gerçek ilme ve hakikate ulaşma kaynakları olarak kabul ettiği rüya, sezgi ve ilhamı Mâtûrîdî, bilginin kaynakları olarak kabul etmemiştir. Aslında Mâtûrîdî'nin bilgi kuramındaki bütünsellik, ilham, sezgi ve kalbî idrâkin dikkate alınmamasından dolayı tam sağlanabilmiş değildir. Nitekim kendisi bir vahyi bilgiyi temsil eden Kur'an, yer yer akla, tarihe, duyulara ve kalbe hitap etmektedir. Ancak Mâtûrîdî, sezgi ve kalb ile idrakı akıl içerisinde değerlendirmiştir.

Mâtûrîdî'yi, indirgemeci ve kalıpcı bir yaklaşımla saf bir rasyonalist saymak veya saf bir empirist saymak da mümkün değildir. Çünkü o bilginin meydana gelmesinde hem aklın hem haberin hem de duyuların birbirini tamamlayan görevleri bulunduğu görüşündedir. Aşağıda da göreceğimiz gibi akıl, eşyanın hakikatini tek başına kavrayamaz. O ancak duyular yoluyla eşya ile irtibat kurup onun hakikatinin ya bizzat duyu verileriyle ya da duyu verileri üzerinde düşünmek suretiyle idrak eder.¹⁰⁸ Maturidi duyulara da akla da önem vermekte ve hem rasyonalist, hem de empirist bir yol izlemektedir.¹⁰⁹

C.1. Bilginin Kaynakları

Mâtûrîdî'ye göre, bilgiyi edinmenin ve eşyanın hakikatinin bilinmesinin yolu üç tanedir: (1) Duyu organları (el-a'yan); (2) Haber(el-a'hbar); (3) İstidlal-Akıl (el-nazar).¹¹⁰ Bilginin bu üç kaynağını alt başlık halinde değerlendirmek daha sistemli olacaktır.

¹⁰⁵ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6; Mâtûrîdî'nin ilham ve sezgiyle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Özcan, *a.g.e.*, s. 128-131.

¹⁰⁶ Kutlu, *a.g.e.*, s. 25-27.

¹⁰⁷ Neseî, Ömer, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁰⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 382.

¹⁰⁹ Özcan, *a.g.e.*, s. 107.

¹¹⁰ *Kitâbü't- Tevhîd Tercümesi*, s. 9.

a. Duyular ('İyân)

Mâturîdî, duyular anlamında, 'ıyân ve havâss" kavramlarını kullanmıştır. Ancak, anlam bakımından *havâss* daha dar, 'ıyân ise, daha kapsamlıdır. *Havâss* yalnızca beş duyuyu ifade ederken, 'ıyân, hem beş duyu, hem de iç duyu ve içgözlemi ifade eder. İyan kavramı ayrıca hayvanların duyu ve içgüdülerini de ifade etmektedir.¹¹¹

Bilgi elde etmenin birincil ve tabii yolu duyular yolu ile idraktır. Bu, aksi iddia edilemeyecek kadar net bir bilgi edinme yoludur. Bilginin olasılığını tamamen reddeden ya da bundan şüphe duyan; ya da bilgiye duyu organlarıyla ulaşmanın imkânsız olduğunu savunanlara karşı Mâturîdî hayvanların bile kendilerini neyin koruyacağını ya da kendilerine neyin zarar vereceğini, ya da kendilerine neyin faydalı neyin zararlı olacağını duyu organları yoluyla bilebileceği tezini öne sürmüştür. Bu yüzden de eşyanın objektif gerçekliğini inkâr etme eğiliminde olanların teorik argümanları yersizdir. Hatta Mâturîdî bu gruplara alaycı bir şekilde şu sorunun sorulabileceğini ifade eder: "İnkâr ettiğinizi biliyor musunuz?" Eğer ki "Hayır" cevabını verirlerse inkârları hakkında bir problem yoktur; ama eğer ki "Evet" cevabını verirlerse inkârlarının gerçekliğini kabul etmiş olacaklar ve kendi karşı çıkışlarına karşı çıkmış olacaklardır. Bundan daha etkili bir yolsa onları fiziksel işkenceye maruz bırakıp, duysal bilginin anlamsız olmadığını kabul ettirmektir.¹¹²

Mâturîdî aklın üzerinde düşüneceği ve işleyeceği malzemeyi duyuların sağladığı görüşündedir. Akıl duyular yolu ile dış dünya ile irtibat kurar ve duyu verileri üzerinde düşünerek onların gerisindeki hikmetleri kavramaya çalışır. Duyu bilgisi insanın ilk bilgisini ve hareket noktasını oluşturmaktadır. İnsan bundan hareketle diğer bilgilere ulaşmaktadır.¹¹³ Mâturîdî, duyuların kendine has bilgi alanları arasında dünya ve içindeki varlıkları, gök cisimleri; gözle görülen yaratılmış diğer fiziksel varlıkları; lezzet, zevk ve şehvet; acı ve hayret; açlık ve

¹¹¹ Özcan, *a.g.e.*, s. 59. 'İyân kelimesinin, bu anlamda kullanımları için bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7-8, 28.

¹¹² *Kitâbü't- Tevhid Tercümesi*, s. 10.

¹¹³ Özcan, *a.g.e.*, s. 52-53.

susuzluk, sesler ve renkler; cisimlerin hareketi, sükûnu, birleşmesi, dağılması, şekli ve görüntüsü gibi şeyleri saymaktadır.¹¹⁴

Duyular yoluyla oluşan bilginin temel vasıtasını duyuların idraki teşkil eder. Dünya ve onu oluşturan varlıklar, yani yer, gök, dağlar, yıldızlar, ay ve güneş, görünen bütün eşya ve bütün yaratıklar; ses ve renkler, hayret uyandırıcı şeyler; hayatın devamının sağlayacak veya yok edecek, zevk ve acı veren şeyler; lezzet ve ızdırıp, zevk ve şehvet, açlık ve susuzluk, çeşitli hastalıklar gibi konularda duyular yoluyla bilgi elde ederiz. Yine dünyadaki birleşme ve ayrılma, hareket ve sükun, cisimlerin büyüklüğü ve küçüklüğü, temizliği ve kirliliği, bir kısmının bir kısmı için mekân teşkil ettiği vb. konular da duyuların objesini oluşturmaktadır.¹¹⁵

İnsanın kendisiyle zorunlu bilgi edindiği iyân'ı, “üzerinde duyuların gerçekleştiği şey” olarak ifade etmiştir. İnsan hayatını devam ettirecek ve sona erdirecek şeyleri, haz ve elem veren, fayda ve zarar veren şeyleri İyân(duyular) yolu ile bilir.¹¹⁶ İnsan hem dış dünyanın nesnelerinin bilgisini hem de iç dünyasının ruhî gerçeklerinin bilgisini duyularla sağlamaktadır.¹¹⁷ İnsan duyuların mahiyet ve keyfiyetini bilebilecek güçte olmadığı gibi bazen duyularını dahi etkin ve sağlam olarak kullanamamaktadır.¹¹⁸

b. Haber

Haber, uzak ülkeler, geçmişteki olaylar, ilaçlar, faydalı ve zararlı şeyler ve silsile gibi şeyler hakkında bilgi edinme yoludur. Mâturîdî'nin bilgi sisteminde haber, kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır. Birisi kaynağı bizzat Allah olup peygamber ve ondan işiten diğer kişiler aracılığıyla bize ulaşan haberdur. Bu habere Allah'tan peygambere gelirken vahiy, peygamberden bize intikal ederken de “Haber-i Resul” adı verilmektedir. Diğer haber ise insanlardan kaynaklanan ve bize çeşitli şekillerde gelen haberlerdir.¹¹⁹ Yani, haberin tarihsel haber (Haberü'l-Mütavâtir) ve peygamberlerden gelen haber (Haberü'r-Resul) olmak üzere iki

¹¹⁴ Bkz. *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7, 10, 12, 32, 146, 154, 156, 211, 288.

¹¹⁵ Özcan a.g.e., s. 47-48.

¹¹⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.

¹¹⁷ Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara, 2005, s.116.

¹¹⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 175.

¹¹⁹ *Kitâbü't-Tevhîd*, s.7-8; *Te'vilatul-Kuran*, 783a.

kaynağı vardır. Her iki haber türünün de bilgi kaynağı olduğu ispatlanmış olsa da, peygamberlerden gelen haberler kabul edilirken dikkatli olunmalıdır çünkü bu haberler, aktarırken bazen hata da yapabilecek olan aktarıcılar tarafından günümüze ulaşmıştır. Mâturîdî'ye göre haberi bilgi kaynağı olarak reddedenler duysal bilgiyi reddedenler gibidir. Bunları da inandırmak için fiziksel eziyete başvurulmalı ve eğer acı çektiklerini ifade ederlerse onlara şöyle denilmelidir: “Sizin dedikleriniz haberden başka bir şey olmadığı için bize gerçek bilgiyi veremez”.¹²⁰

Ayrıca haber, bize ulaşma şekline göre de mütevatir haber ve haber-i vahid olarak iki kısma ayrılmaktadır.¹²¹ Çünkü bu haber, yalan ve yanlış konuşması mümkün olan insanlar tarafından bize ulaştırılmaktadır.¹²² Mütevatir haber, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan raviler topluluğundan bize ulaşan haber ve bilgilerdir.¹²³ Bu haber yoluyla edinilen bilgi şüphesiz doğru ve kesin bir bilgidir. Doğruluk bakımından en açık ve kesin bilgiyi bize Allah tarafından peygamber aracılığıyla gönderilmiş haberlerdir.¹²⁴ Aslında burada İmam Mâturîdî birinci derece de Kur'an-ı Kerim'i kastetmektedir.

Haberin ikincisi ise, bahsedilen yolla gelmeyen, yalan ve yanlış üzere bir araya gelmesi düşünülen insanlar tarafından ulaşan haberdur. Bu haber yolu ile edinilen bilginin doğruluğu ve o bilgiye uyulması ancak istidlal ve araştırma mümkün olacaktır.¹²⁵ İkinci tür haberden de insan kaynaklı ulaşan haberler kastetildiğini söyleyebiliriz. Nitekim ona göre mütevatir olmayan haberler ile insan, soyu, adı ve eşyanın isimleri hakkında bilgi elde edebilir.¹²⁶

Haber-i Vahid olarak değerlendirilen rivayetlerle amel etmek ya da terk etmek konusunda inceleme ve araştırma sonucu hangi taraf ağır basıyorsa onunla amel edilebilir. Fakat her halükarda yanılma ve isabet ettirememe ihtimali vardır. Şıklardan hangisine ağırlık verirse versin haberin temel amacından uzaklaşmış olabilir. Bundan dolayı ravilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin

¹²⁰ *Kitabü't- Tevhid Tercümesi*, s. 10-11.

¹²¹ Özcan, a.g.e., s. 64.

¹²² *Kitabu't-Tevhid*, s. 8.

¹²³ *Kitabu't-Tevhid*, s. 9.

¹²⁴ *Kitabu't-Tevhid*, s. 8.

¹²⁵ *Kitabu't-Tevhid*, s. 9.

¹²⁶ *Kitabu't-Tevhid*, s. 7.

delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir. İmam Mâtûrîdî haberi vahidi güçlü bir bilgi kaynağı olarak görmez.¹²⁷

Mâtûrîdî, habere mutlaka ihtiyacımızın bulunduğunu söyler. Ona göre haber aynı zamanda dış dünya ile ilgili çeşitli bilgilere ulaşmamıza da yardımcı olmaktadır.¹²⁸ Aklın kavrayamadığı iyilik, kötülük¹²⁹, yaratılış gibi konuların¹³⁰ bilinmesinde de haber çok önemli bir bilgi kaynağıdır. İnsanın soyu, sopu, ismi, cins ve türleri; yaşamamızı ve beslenmemizi sağlayan şeyler, helak edici veya iyileştirici şeyler; çeşitli hile ve tedbirler, dil çeşitleri, tıp, sanat, harp gibi konularla ilgili bilgiler; uzak ülkeler, ortaya çıkan yeni şeyler, denizde bulunan varlıklar ve deniz ötesindeki memleketler; geçmiş peygamberler nebilerle ilgili bilgiler; akılla kavranılamayan iyilik ve kötülükler; duyuyla idrak olunan şeylerde delili bulunmayan emir, nehiy, va'd ve vaîd, mübah, haram vb. çeşitli şeyler Kur'an'daki ihtilafı (müteşabih) ayetler vb. konularla, çeşitli tarihi olaylar hakkında başvurulacak yegâne bilgi kaynağı haberdur.¹³¹

c. Akıl

Mâtûrîdî'ye göre aklın diğer bilgi kaynaklarından daha önemli bir yerinin olduğuna değinmiştik. Nitekim akıl olmaksızın duyu ve haber gerçek bilgiyi elde etmemizi sağlayamaz. Metafizik gerçeklikler ve ahlaki prensipler de bu kaynak yoluyla idrak edilebilir. Hatta insanı hayvanlardan ayıran en büyük özellik de budur. İşte bu sebepten Kur'an da insanoğlunu sürekli düşünmeye ve doğruyu bulmak için muhakeme etmeye sevk eder. Aklın doğru bilgiyi elde etmede yetersiz ya da anlamsız olduğunu doktrinine sahip olanları reddeden Mâtûrîdî bu doktrinin bile akıl olmadan ispatlanamayacağını savunur.¹³²

Akla etkin ve kapsamlı bir fonksiyon veren Mâtûrîdî, aklın da tam anlamıyla kavrayamadığı ve tanımlayamadığı alanların farkındadır. Örneğin cansız varlıkların Allah'a tespih etmesi, mizan, sırat, iman edenlerin cehennemden çıkacağı ve miraç

¹²⁷ Kitabü't-Tevhid Tercümesi, s. 9-15.

¹²⁸ Kitabü't-Tevhid, s. 7; Te'vilatul-Kuran, 566a, 656a.

¹²⁹ Kitabü't-Tevhid, s. 8.

¹³⁰ Te'vilatul-Kuran, 400b.

¹³¹ Özcan, a.g.e., s. 48-49.

¹³² Kitabü't-Tevhid Tercümesi, s. 13-15.

gibi konular hak olmasına rağmen akıl bunların mahiyetini idrakten acizdir. Nitekim Hz. Peygamber, “ Allah’ın yarattıkları üzerinde düşünün, yaratıcı üzerinde düşünmeyin” sözü ile aklın zayıflığını göstermiştir.¹³³

İstidlal, akıl yürütme yoluyla bilgi elde etmektir. Gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale zaruri ihtiyaç duyulur. Birçok ayet¹³⁴, insanı istidlale teşvik etmiş, duyulur âlem aracılığı ile duyulmayı anlamayı gerekli kılmış, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi emretmiş ve bu yöntemin kişileri gerçeğe vakıf kıldığını, onlara isabetli yolu gösterdiğini haber vermiştir.¹³⁵ Nitekim, İmam Mâtürîdî’ye göre akıl Allah’ın varlığının ve birliğinin bir delilidir.¹³⁶

İmam Mâtürîdî, aklın, tefekkürün ve istidlalin önemini ve zorunluluğu üzerinde uzun bir şekilde durmuş, akli ve istidlali önemsemeyenlere geniş bir şekilde cevap vermiştir. “İstidlali reddeden kimse bu reddini yine istidlale dayanarak yapmaktadır.” diyerek istidlalin insan için kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Nitekim ona göre nesnelerin, olay ve olguların, duyu ve haber verilerinin algılanması ve tanınmasının; evrendeki hikmet ve delilleri, iyiliği ve kötülüğü, doğru ve yanlışları kavramanın; insanların fiillerinin iyi ve kötü olarak değer derecesinin tespitinin yegane yolu akıl ve istidlaldır.¹³⁷ Dolayısıyla akıl yürütmek(istidlal), kendiliğinden gereklilik arz etmektedir. İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlüklerle göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin ve bunları yerine getirmenin yolu ise akli kullanmaktan ibarettir. Bu da akıl yürütmenin zarureti, gerekliliğini ve önemini ortaya koymaktadır. Renklerin karışması durumunda göze, seslerin karışması halinde kulağa başvurulduğu gibi benzer bir şekilde karışan her şeyin ayırt edilesi ve algılanmasını sağlayan duyulara başvurulur. Bunun gibi istidlal de gerçeklere kılavuzluk eder ve onun sayesinde hakikatlere ulaşılır. Nesne ve olaylar, iyi fiillerle kötü fiiller hakkında duyuların

¹³³ Mâtürîdî, Ebu Mansur, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, çevr/nşr. Yusuf Ziya Yörükân, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953. s. 26.

¹³⁴ Bkz. Fussilet 41/53-54; Bakara 2/164; Gâşîye 88/17-20; Zariyat 51/20-21.

¹³⁵ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 13-14.

¹³⁶ *Kitabü't-Tevhid*, s. 37.

¹³⁷ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, 16-17.

algılayışı ve haberlerin verilerinden sonra gerçek ve isabetli fikir ancak akıl, tefekkür ve istidlal sayesinde olur. İnsan emeği ile ortaya çıkan zararlı ve yararlı şeylerin bilinmesinde de akıl ve istidlal son derece önemlidir.¹³⁸

Maturîdî'nin bilgi elde etme vasıtaları ve kaynakları içerisinde aklın özel, geniş ve üst bir konumu vardır. Çünkü gerek duyu idraki yoluyla, gerekse haberler yoluyla elde edilen bilgilerin algılanması, kavranması, analiz ve sentez edip değerlendirilmesi akıl yoluyla gerçekleşmektedir. Aklın bu fonksiyonları olmadan insanın etik ve hikmet içerikli bilgi elde edebilmesi mümkün görünmemektedir. Onun için Maturîdî sisteminde aklın kapsayıcı, üst ve birincil bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.

Maturîdî salt ve donuk akıldan ziyade işlevsel aklı esas almıştır. Bu yüzden de akıl yürütme anlamına gelen nazar kavramını çok kullanmıştır. Maturîdî'nin nazarı, tefekkür, tedebbür ve teemmül gibi kavramlarla aynı manaya gelecek şekilde kullandığı görülmektedir. Çünkü nazar, akla dayanan, aklın kullanılmasını ve işlevselliğini ifade eden bir konum sunmaktadır.¹³⁹

Ona göre insanın diğer yaratıkları idare etmek, onlar için zorluklara katlanmak, hem kendisi hem de diğer yaratıklar için en uygun ve faydalı olanı istemek, iyi olanı seçip kötü olandan sakınmak gibi özellikleri vardır. Bütün bunların gerçekleşmesi ise insanın eşya üzerinde akıl yürütmesi ile mümkün olabilmektedir.¹⁴⁰ Maturîdî'nin bilgi teorisinde en önemli ve etkin rol aklın olduğu anlaşılmakta ve duyular ve haberlerden elde edilen verileri kavrama, analiz etme, sentez yapma ve değerlendirme kapasitesiyle aklın işlevselliği görülmektedir. Kısaca duyu ve haber ile elde edilen verilerin bilgi değeri kazanması için bu veriler üzerinde akıl yürütmek zorunludur.¹⁴¹

Maturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eserinde de kaynağı yönünden bilgiyi üçe ayırmıştır. Bunlar: ilmu'l-müşahede veya ilmu'l-his, ilmu's-sem' ve ilmu'l-istidlal. Ilmu'l-Müşahede veya Ilmu'l-his, duyularla nesneler hakkında edinilmiş bilgidir. Ilmu's-sem', haber ile edinilen bilgidir. Ilmu'l-istidlal ise, akıl yürütme yolu ile

¹³⁸ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 14.

¹³⁹ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 7-10.

¹⁴⁰ *Kitabu't-Tevhid*, s. 10.

¹⁴¹ *Kitabu't-Tevhid*, s. 9, 382.

edinilen bilgi türüdür.¹⁴² İstidlâli bilgi, dumanından ateşin, ışığından güneşin, fiilinden failin varlığına ulaştıran,¹⁴³ yani görünenden görünmeyene ulaştıran bir bilgi türüdür.¹⁴⁴

Sofistlerin şüpheli yaklaşımını ve karşı çıkışlarına karşı Mâturîdî, duyular ile sağlam ve sağlıklı duyu organlarını, haber ile özellikle peygamberin sözlerini ve mütevatir haberi, akıl ile de olgun ve selim olan aklı kastettiğini belirtmiştir.¹⁴⁵

Mâturîdî için tanrının bilgisi, evrenin yapısını ve işleyişini yöneten ve belirleyen aktif bir prensiptir. Mâturîdî düşüncesindeki bilgi cehaletle zıttır. Bilgi aynı zamanda amaçsız eylemler kavramına da zıttır.

Evrenin işleyişini sağlayan şey Allah'ın bilgisidir. Allah hâkim olduğu için ve hennan olduğu için onun eyleminin bilgidен sapması düşünülemez.¹⁴⁶ Bu alıntıda öz yeterlik ve bilgi, bilgelikle paralel görünmüştür.¹⁴⁷ Mâturîdî'nin öz yeterlilik ya da bilgeliği bir araya getiren muhakemesini anlamak için onun öz yeterliliği nasıl tanımladığına bakmak gerekir. “o kendi kendine yeterdir. O'nun eyleminin bilgelikten saptığını söylemek yanlıştır.”¹⁴⁸ Ama bağlantı açıkça verilmemektedir. Allah her şeye sahip olduğu için cahilce davranamaz. Yaptıkları üzerinde tam bir kontrole sahip olduğu için sadece istediğini yapar.

Son olarak Mâturîdî, bilgi ile ilgili bir fikir daha ileri sürmektedir. “Bilginin düzgün açıklanması her şeyin yerli yerinde olmasıdır. Bu aynı zamanda adaletin de açıklamasıdır. Allah'ın eylemi bundan sapmaz.”¹⁴⁹ Adalet kavramı burada hem yapısal hem de ahlaki bir boyut taşımaktadır. Yapısal anlamı kozmolojik düzendeki dengeyi ifade etmektedir. Bu yüzden Mâturîdî Allahın eyleminin adaletten şaşmadığını söyleyebilmektedir. Dolayısıyla Mâturîdî Adaletin bilgi ile denk olduğunu söyler. Buradan yola çıkarak Mâturîdî İnsan adaleti çerçevesinde değil

¹⁴² *Te'vilatü'l-Kur'an*, vr. 185a.

¹⁴³ *Kitabu't-Tevhid*, s. 183.

¹⁴⁴ *Kitabu't-Tevhid*, s. 27.

¹⁴⁵ Mâturîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 11.

¹⁴⁶ Pessagno, *a.g.m.*, s. 96-97.

¹⁴⁷ Pessagno, *a.g.m.*, s. 67.

¹⁴⁸ Pessagno, *a.g.m.*, s. 97.

¹⁴⁹ Pessagno, *a.g.m.*, s. 97.

Tanrının bilgisi ve yaratışı çerçevesinde kötülüğün yerini incelemek için farklı bir metot bulur. Bütün bunlardan sonra kötülük problemi direkt olarak ele alınabilir.¹⁵⁰

Zaten, Mâturîdî bilgi teorisinde, adalet, hikmet ve genel kozmik düzen üzerinde durmuş ve bilgi anlayışını bunlarla ilişkilendirerek ortaya koymuştur. O, ilahi bilginin hikmet ve adaletten uzak olmadığını, bilakis ilahi bilginin hikmet ve adaleti gerçekleştirdiğini savunmuştur.

Maturîdî'nin, bilgi felsefesini kelamın ilk konuları içerisinde ele alması ve bilgi üzerinde detaylı ve kapsamlı bir şekilde durması metot ve sistemini bilgi felsefesine dayandığını göstermektedir. Bilgi üzerinde bu kadar durması, bilgiye dayalı bir düşünce, din ve ahlak sistemi öngörmektedir. Ona göre sağlam din, düşünce ve ahlak anlayışı, bilgi ve delile dayanmalıdır.

Ona göre, bilgi insanı imana sevk eden ve davranışlarına yön veren bilgi olmalıdır. Sorumluluk bilincine sahip ve iyi veya kötü tüm davranışlarının karşılıksız olmadığını bilen insan, kötümserlikten uzaklaşır ve umutlu ve mutlu olur.¹⁵¹ İnsan düşünür ve aklını kullanırsa, kendisinin ve alemin yaratılan (hâdis) olduğunu ve dolayısıyla bir Yaratıcının (muhtdis) bulunduğunu, Yaratanın da iyiliklere mükafat, kötülöklere ceza vereceğini bilir ve buna göre davranırsa insan mutlu olur. Onun için insan aklını kullanmayı, düşünmeyi ve bilgiyi terk etmemelidir.¹⁵²

D. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN VARLIK VE ÂLEM ANLAYIŞI

Mâturîdî'ye göre, kâinat birçok hikmet, incelik ve delillerle dolu olarak yaratılmış ve bunlar anlaması ve bilmesi için akıl ve düşünebilme özelliğine sahip olan insana sunulmuştur.¹⁵³ İnsan fizyolojik bir yapıya ve akla sahip olarak yaratılmıştır.¹⁵⁴ Şunu da unutmamak gerek ki, insan ve akı da bu kâinatın bir parçasıdır.¹⁵⁵ Allah insanı doğruya ve hakikate ulaşmasını sağlayacak kabiliyetlerle

¹⁵⁰ Pessagno, *a.g.m.*, s. 67-68.

¹⁵¹ Özcan, *a.g.e.*, s. 165.

¹⁵² *Kitâbü't-Tevhid*, s. 136.

¹⁵³ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 10; *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 496a, 342a, 26b, 27a.

¹⁵⁴ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.14-15.

¹⁵⁵ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 4.

teçhiz ederek yarattığı gibi tabiatı da onun doğruya ulaşmasına vesile olacak delillerle dolu olarak yaratmıştır.¹⁵⁶ İnsanın yapacağı tek şey zaten doğruyu ve hakikati bulmaya müsait şekilde yaratılmış olan duyularının ve aklını yaratılış amacı doğrultusunda kullanmak ve onlardan gereği gibi faydalanmaktır.¹⁵⁷

Mâtürîdî, her şeyden önce âlemin yapısı ve oluşumundan hareketle Allah'ın varlığını delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre, âlemin ebedî ve kadim olan bir yapıcısı vardır ve olmalıdır. Bu evren araştırılacak olursa âlemdeki “şey”lerin ayınlara ve arazlara ayrılmış olduğu görülür. Araz olanlar sonradan değildir. Çünkü araz, mevcut değilken sonradan olan şeye denir. Ayınlar ise, arazsız bulunamaz. Ayınlar ve arazlar birbirinden ayrı ve bağımsız bulunamazlar. Bu yüzden var olmada ikisi ortak olduğu için araz gibi ayınlar da sonradan olmadırlar(hadis). Araz ve ayanlardan oluşan evrenin de sonradan olma (hadis) olduğu belli olunca onun bir var edicinin (yaratan) var etmesiyle ortaya çıkması sabit olur. Bu evrenin bir yapıcısı sabit olunca da, bu varlığın ebedî ve ezeli olan bir varlık olması gerekir. Aksi halde o da sonradan olma (hadis) olacaktır. Hadis varlık ise bir var ediciye muhtaç olacak ve bu teselsül edecektir. Bu ise bâtıldır. O halde ezeli ve ebedî bir var eden vardır.¹⁵⁸

O, “*Kitabü't-Tevhid*” adlı eserinde yaklaşık otuz sayfada âlemin yaratılmışlığı üzerinde durmuş ve âlemin her şeyi ile birlikte Allah'ın varlığına ve birliğine delil olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹ Allah'tan başka varlıklar, sıfatları ile beraber sonradan olmadırlar. Bunları Allah kendi dileğiyle sonradan var etmiş, ilmine göre de her birinin miktarını oranlamıştır.¹⁶⁰

Dış dünya bir takım hikmet, incelik ve delillerle dolu olarak yaratılmıştır. Bunlar aklını kullanarak, düşünerek anlaması için insana sunulmuştur.¹⁶¹ Bunun için

¹⁵⁶ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 658b, 507a.

¹⁵⁷ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 226a, 269a, 658b, 85a, 217b, 233a, 345b.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 11-12.

¹⁵⁹ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 29, 100.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 3.

¹⁶¹ *Kitabü't-Tevhid*, s. 10.

de insana akıl ve duyular verilmiştir. Ancak şunu da unutmamak gerek ki, insan ve akli da yaratılmış olan bu kâinatın bir parçasıdır.¹⁶²

Allah Kur’anda âlemi yarattığını haber vermiştir. O halde âlem yaratıldıysa aynı zamanda hâdistir. Bilahare âlemde hiç kimse ve hiçbir şey kadim olduğunu iddia ettiği söz konusu olmamıştır. Âlemde müşahade olunan sürekli değişme, ihtiyaç, bilgisizlik ve birbirine zıt unsurların mevcudiyeti de âlemin sonradan var olduğunu göstermektedir.¹⁶³ Âlemdeki zaman, hal, sıfat, mekân, canlı ve cansız varlıklar, cevher ve araz, değişkenlik, hikmetin ve sanatın reel varlığı da âlemin yaratıcısı ve idare edicisinin olduğunu göstermektedir.¹⁶⁴

Vücut (varoluş) mefhumuyla ilgili aklın verebileceği hüküm, vücûb, imtina’ ve imkân olmak üzere üç şekilde olabilmektedir. Mâturîdî de bu üç esası kabul etmekte, âlemin bütün işleri söz konusu esaslar üzerinde yürümektedir. Aklî açıdan vâcip ve mümteni’, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdur. Mümkün ise, farklı konumların bulunduğu bir alan olup, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni’ olması akıl açısından söz konusu olamaz. Peygamberler de, her konuda mümkünin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirmişlerdir.¹⁶⁵

Mâturîdî, eşyanın mahiyetinin, cisimden ibaret olan ayn ile, arazdan ibaret olan sıfattan oluştuğu kanaatindedir.¹⁶⁶ Buna göre ayn ile cisim, araz ile sıfat aynı anlamda kullanılmaktadır. Mâturîdî düşünce sisteminde cisim, cevher ve araz, âlemin yaratılmışlığını ve dolayısıyla Allah’ın âlemi yoktan (lâ min şey’) yarattığını ve böylece Allah’ın varlığını ve birliğini gösteren deliller olmaktadır.¹⁶⁷

Mâturîdî, Allah’ın varlığı konusuna, aklın insan ve âlemin gerçekleri üzerinde işlemesiyle yaklaşmaktadır. Onun için Allah’ın varlığını bilmenin tek yolu istidlaldir. İstidlali ilim insanı Allah’a götüren en sağlam ve en yüksek değerdeki ilimdir. Allah’ı bilmek insanda fitri bir olaydır. İnsan kendini ve âlemi tanıdığı

¹⁶² *Kitabü’t-Tevhid*, s. 4.

¹⁶³ *Kitabu’t-Tevhid*, s. 11-17.

¹⁶⁴ *Kitabu’t-Tevhid*, s. 17, 19, 102, 103, 129, 137.

¹⁶⁵ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 229-230.

¹⁶⁶ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 42, 65, 87.

¹⁶⁷ Koçar, a.g.e., s. 36; *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 25-26.

oranda Allah'ı bilir ve tanır.¹⁶⁸ Allah'ın tevhidine sem'î deliller(nakl-nass) ve evrendeki nizam ve intizamla birlikte akıl da delalet etmektedir. Yani akıl da Allah'ın varlığının ve birliğinin bir delilidir.¹⁶⁹

Mâturîdî, Âlemin yaratılışı ve idare edilişi konusunda tabiatçıları, yıldız bilimcileri, filozofları ve Seneviyye'yi tenkit eder ve aslında onların görüşlerinin ehl-i tevhidin görüşlerini güçlendirdiği mahiyette olduğunu ileri sürer.¹⁷⁰ Âlemin varlığı hakkında heyula teorisini ortaya koyanlara Mâturîdî, “Onların âlemin aslı olarak ileriye sürdükleri kuvvete dönüşen heyula, bu işi zorunlu olarak yapmaktadır. Peki, niçin daha önce yapmamıştır da o anda yapmıştır? Eğer öyle değilse bu işi niçin Allah yapmış olmasın?”¹⁷¹ demiştir. Ona göre söz konusu gruplar, bu nevi görüşlerini duydukları bir habere bina ediyorlarsa bu hususta onlardan önde gelen Peygamberler vardır; onları kabul ederiz. Eğer duyulara isnat ediyorlarsa bu isnatları da aleyhlerindedir. Çünkü kendilerinin kadim olmadığını, yıldızların ve unsurların âlemi idare etmediğini kendileri de kabul eder. Kısaca duyu âlemi kendi kendini var etmediği ve idare etmediği açıktır. O halde onu var eden ve idare eden biri olmalıdır. O da Allah'tır. Şayet görüşlerini âlemle istidlal ederek ortaya koyduklarını söylüyorlarsa, bunda da yıldızların âlemi idare ettiğine ve unsurların kadim olduğuna dair hiçbir delil mevcut değildir.¹⁷²

İslam düşüncesinde ‘âlem içerisinde bir âlem’ olarak kabul edilen insanın evrendeki konumu, akıl, duyu, kalp, sezgi gibi tüm özelliklerini kullanarak doğruyu ve hakikati, iyi ve güzel olanı araştırmak, keşfetmek, yorumlamak ve iyiyi, güzeli ve doğruyu tercih etmektir. Kâinatın hikmetten uzak meydana gelmesi mümkün değildir. O halde kâinattaki bu hikmetlerin ve yaratıcıyı kanıtlayan delillerin bilinmesi gerekmektedir. Bunu da yapmakla görevli istidlal yapma yeteneğine sahip insandır. Çünkü bütün bunların olması, istidlalden başka bir yöntemle mümkün değildir. İnsan, yaratılmışları yönetme yeteneğine sahip olmak, kendisi için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanı tercih edip bunlara aykırı düşenlerden

¹⁶⁸ Bebek, a.g.e., s. 41-42.

¹⁶⁹ *Kitabü't Tevhid*, s. 37; *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 186b.

¹⁷⁰ *Kitabu't-Tevhid*, s. 141-146.

¹⁷¹ *Kitabu't-Tevhid*, s. 147-149, 151.

¹⁷² *Kitabu't-Tevhid*, s. 145.

uzak durmakla mümtaz kılınmıştır.¹⁷³ “Allah insanı doğruya ve hakikate ulaşmasını sağlayacak kabiliyetlerle teçhiz ederek yarattığı gibi tabiatı da onun doğruya ulaşmasına vesile olacak delillerle dolu olarak yaratmıştır.”¹⁷⁴ İnsanın yapacağı tek şey zaten doğruyu ve hakikati bulmaya müsait şekilde yaratılmış olan duyularının ve aklını yaratılış amacı doğrultusunda kullanmak ve onlardan gereği gibi faydalanmaktır.”¹⁷⁵

Mâtûrîdî kâinat tasavvurunda oldukça gerçekçi bir yaklaşım sergiler. Ona göre tabiatta kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeyler de vardır. Şayet dıştan gelen bir etki ve bir yönetim bulunmasaydı realitenin böyle olma ihtimali söz konusu değildi.¹⁷⁶

D.1. Âlemdeki Zıtların Varlığı ve Birliği

Mâtûrîdî, kâinatta bütün varlıkların belli bir nizam ve intizam içerisinde cereyan ettiğini, kâinattaki bütün varlıkların ve olayların düzenli bir sistem içerisinde meydana geldiğini ve ahenge devam ettiğini belirtmiştir. Nitekim kâinattaki bu düzen ve ahengi Allah’ın tevhidinin bir delili olarak kullanmıştır. “Rahman olan Allah’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin”¹⁷⁷ ayeti ile görüşünü destekleyen Mâtûrîdî, yerde ve gökte bulunan tüm varlıkların birbirlerinden uzak olmalarına rağmen menfaatleri gereği karşılıklı bir ilişki içerisinde yaratılıp düzenlendiklerini belirtmiş ve varlıklar arasındaki böyle bir düzenin olmasının Allah’ın birliğinin bir delili olduğunu savunmuştur.¹⁷⁸ Mâtûrîdî’ye göre âlem içerisindeki bütün varlıklar farklı yapılarda, özelliklerde ve zıt konumlarda yaratılmıştır.¹⁷⁹ Âlemdeki hiçbir şey sadece zararlı veya sadece faydalı olacak şekilde tek amaçla yaratılmamış; aynı şekilde zıt karakterde, zıtların birliği içerisinde yaratılmıştır. Buna rağmen her nesne zararlı ve yararlı özellikleriyle bir arada, bir cisimde toplanmıştır. Örneğin her türlü acı ve zehirli maddenin içerisinde insana faydası dokunacak bir madde ve özellikler de vardır. Hatta acı veya zehirli her nesne önemli bir hastalığın ilacıdır (olabilir). Ateş su gibi

¹⁷³ *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 14.

¹⁷⁴ *Te’vilatü’l-Kuran*, 507a, 658b.

¹⁷⁵ *Te’vilatü’l-Kuran*, vr. 226a, 269a, 658b, 85a, 217b, 233a, 345b.

¹⁷⁶ *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 27.

¹⁷⁷ *Mülk* 67/ 3.

¹⁷⁸ *Kitabü’t-Tevhid*, s. 38-41.

¹⁷⁹ *Kitabü’t-Tevhid*, s. 6.

diğer bütün varlıklar faydalı, iyi ve zararlı, kötü özellikleriyle bir arada yaratılmıştır. Örneğin ateşin yiyecekleri pişirme gibi alanlarda faydasının olduğu gibi yangınlara sebep olma özelliği de vardır.¹⁸⁰ Mâturîdî, rüzgârın esmesiyle hem faydalı şeylerin hem de zararlı şeylerin ortaya çıktığını söylemiştir.¹⁸¹

Nitekim tüm varlıklarda ve varlıklar arası ilişkilerde sadece salt bir iyi, faydalı ve olumlu niteliklerin ve sonuçların olmadığı; aynı şekilde sadece salt bir kötülüğün, zararın ve olumsuzluğun olmadığı söylenebilir. “Sizin hayır bildiğinizde şer, şer bildiğinizde hayır olabilir” ayeti de bu realiteye işaret etmektedir. Oran olarak iyinin fazla olduğu, kötünün az olduğu; kötünün fazla olduğu, iyinin az olduğu hal ve durumlar vardır.

Her cismin yapısında zıt karakterli özellikler bulunmaktadır. Cisimler bu zıt özellikleriyle baş başa bırakılsaydı, içerisinde bulunan zıtlık özelliğinden dolayı birbirini iterek cismin parçalanmasına sebep olur (iki zıt kutbun birbirini itmesi gibi), sonuçta da evrendeki düzen bozulurdu. Ancak kâinattaki tüm varlıklar tüm bu zıt özelliklere rağmen hem kendi içerisinde hem de tüm varlıklar arasında muhteşem bir uyum içerisinde bulunmaktadır. Buradan hareketle Mâturîdî, varlıklardaki bu zıtların bütünlüğü ve ahenkli birlikteliğini Allah’ın varlığının ve birliğinin açık bir delili olduğunu, bu birlikteliği ve ahengi sağlayanın Allah olduğunu belirtmiştir.¹⁸² Her nesnede fayda ve zarar gibi birbirine tamamen zıt olan bu özelliğin bir arada yaratılması ve onların ahenklerini korumaları Allah’ın tevhid ve azametinin en büyük akli delilidir.¹⁸³

Ona göre, tabiatı oluşturan cisimlerin yapısal özelliklerinin birbiriyle çelişkili ve zıt bir durum arz etmesine rağmen, bir uyum ve ahenk içinde bulunmaları, bu çelişki ve zıtların birbirini tamamlaması, desteklemesi ve birbirine yardım etmesi ancak hâkim ve âlim bir yaratıcı ve yöneticinin varlığıyla mümkün olur.¹⁸⁴ Nitekim, Allah eşyayı zıtlarıyla birlikte yaratmıştır ki, böylece canlı ölüden, iyi kötünden, güzel çirkinden, hazlar elemelerden ayrılabilsin ve fark edilebilsin.¹⁸⁵

¹⁸⁰ *Kitabü't Tevhid*, s. 38-42, 169-170.

¹⁸¹ *Te'vilatü'l-Kur'an*, vr. 26b.

¹⁸² *Kitabü't Tevhid*, s. 42.

¹⁸³ *Kitabü't Tevhid*, s.169-170.

¹⁸⁴ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 42.

¹⁸⁵ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, 1339-1341, II, s. 210-225.

Mâturîdî, orijinal bir yaklaşım ile evrendeki zıtların valığının Allah'ın varlığına bir delil teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim ona göre, “Evrenin asıl yapısı birbirinden farklı tabiatlar ve zıt konumlar üzerine kurulmuştur. Aynı şekilde “küçük âlem” olarak vasıflanan insanlar da farklı tabiatlara ve çeşitli arzulara sahiptir. İnsanın beşeri yapısına çok çeşitli baskın nefsanî istekler ve menfaatler yerleştirilmiştir. Şayet insanlar bu beşeri yaratılışlarıyla baş başa bırakılsalar, menfaatlerin paylaşılmasında, üstünlük, şeref, hükümlanlık ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbirleriyle çatışılar, nefret, düşmanlıklar ve kanlı mücadeleler ortaya çıkardı. Bu da toplumun yok olmasına, çökmesine neden olurdu. Şunu da belirtmeliyiz ki gerek insan türüne, gerekse diğer tüm canlılara, varlıklarını sürdüreceğ nesnelerin meydana getirilmesi onların yaratılmasıyla sadece fena bulmaları murat edilmediğini gösterir. Onun için, insanları uzlaştıracak, çöküş ve yok oluşa sebep olacak çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alı koyacak bir “asl”ın mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur. Evet, idraklerinin müsaade edebileceği nihai noktaya varan bir arama ile insanların birleşmelerini sağlayacak bir asıl (dîn) aramaları gerekmektedir. Söz konusu aslın ve dînin bilinmesinde öncelik kazanan mesele onların hallerini ve bekalarına vesile olan şeyleri bilen insanların yaratıcısı ve müdebbirinin (yöneticisi) mevcut olduğu şuurudur.”¹⁸⁶

İnsanların tabiatlarında bulunan bilgisizlik ve nefsanî baskılarıyla yalnız bırakmayan Allah insana dîn ve peygamber göndermiştir. Böylece insan gerek evrendeki iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış vb. gibi zıtların bütünlüğü içerisinde, gerekse kendi tabiatındaki nefsanî menfaatleri ve arzuları gereği iyi, güzel, doğru ve faydalı olanı seçip uygulayabilmesi için akıl, Allah şuur, dîn ve peygamber fenomenlerinin hepsine birlikte ihtiyaç duymaktadır.

D.2. Âlemin Yaratılış Gayesi

“Allah kâinatı niçin yaratmıştır?” ve “Kâinat niçin vardır”, soruları aynı zamanda kâinatta kötü, zararlı ve çirkin şeyler neden vardır, sorusuna da bir cevap içermektedir. İmam Mâturîdî birkaç açıdan bu sorulara cevap aramıştır. Bu sorulara cevap olarak farklı görüşler ileri sürüldüğünü nakleden İmam Mâturîdî bu görüşler

¹⁸⁶ *Kitabü't Tevhid Tercümesi*, s. 4-5.

içerisinde kendi görüşlerini de ifade eder ve söz konusu sorunun cevabı mahiyetinde ileri sürülen görüşleri şöyle sıralar:

a) Böyle bir soruyu yersiz ve sorulamaz bulanlar olmuştur. Çünkü Allah ezelden beri hakîm, âlim ve ganidir. Allah'ın fiillerinin hikmet olması düşünülemez. Zira bir fiilin hikmetten uzak olduğunun söylenmesi ya hikmetin ne olduğunun bilinmeyişiinden ya da hikmetli fiil yoluyla bir yararın elde edilemeyeceği endişesinden kaynaklanır. Hâlbuki Allah ezelf ilmi ile her şeyi bilmekte ve gani olmasıyla da hiçbir şeye gereksinim duymamaktadır. Bu bakımdan “Allah kâinatı niçin yarattı?” şeklindeki soru hikmetten yoksun olduğundan böyle bir soru sormak doğru değildir. Onun için Yüce Allah, “göğü de, yeri de ve ikisinin arasında bulunan şeyleri de eğlenmiş olmak için yaratmadık... O, yaptığından ötürü sorguya tabi tutulamaz. Fakat onlar sorumlu olurlar.”¹⁸⁷ ayetinde fiillerinde abes ve hikmetsizliğin olmadığını belirtmiş, kendisine ihtiyaç nispet eden ve fiillerinde hikmetsiz olduğunu ifade edenleri eleştirmiştir.¹⁸⁸

b) Mâturîdî, Mutezilenin aslah teorisi gereği kâinatın niçin yaratıldığını sorulamayacağını savunduğunu nakleder. Buna göre, “kul için en uygun olanı (aslah) yaratmak Allah için bir zorunluluktur.” Bu nedenle en uygun olan fiilin nedeninin, yani kâinatın yaratılma sebebinin sorulması uygun değildir. Mutezile'ye göre Allah bizatihi yaratıcıdır. Hâlık ismi övgü ve büyüklük ifade eden bir isim olduğundan Allah'ın bu isme başkası sayesinde hak kazanması muhaldir. Dolayısıyla “Allah niçin kudret sahibidir, niçin bilmiştir?” şeklinde bir soru sorulamayacağı gibi “Allah kâinatı niçin yaratmıştır?” şeklinde bir soru da sorulamaz. Mâturîdî, Mutezilenin aslah teorisini eleştirir ve isabetsiz olduğunu ispatlamaya çalışır.¹⁸⁹ Mâturîdî, Ebu Bekir Muhammed b. Şebib'in aslah teorisi hakkındaki görüşlerini eleştirirken şöyle demektedir: Allah'ın sadece aslah olanı yapması nedeniyle gerçekleştirdiği eylemlerin kendisini bağladığını ve fiillerini zamanından önce veya sonra yaptığı takdir de yergi nitelemesine maruz kalacağını ileri sürmeye hakkımız yoktur. Aksine Allah, hâkim oluşu nedeniyle onun fiilleri hikmetsiz olmaz. Allah üzerinde bir zorunluluğun ve herhangi bir hakkın

¹⁸⁷ Enbiya 21/16-23.

¹⁸⁸ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 123.

¹⁸⁹ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 123-124.

bulunduğundan söz etmek uygun değildir. Allah'tan başka bir varlık yokken, onun üzerinde başkasına ait haktan söz etmek veya yaratılışın bütününe yönelik soru sormak muhaldir. Bu bakımdan Allah'ın kâinatı, insanların yararı ve dirliği için yarattığını ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü Allah'ın insanlar için yaratmadığı şeylerde, insanlara yönelik bir zarar ve düzensizlik söz konusu değildir. Dolayısı ile kâinatın yaratılmasının yukarıda bahsedilen amaca bağlanması uygun olmaz.¹⁹⁰

c) Bazı bilgilere göre de, Allah sonsuz lütuf ve fazilet türlerinin tamamının sahibi olduğu için bu lütfu gereği, yani bolca lütfu bulunmak için kâinatı yaratmıştır.¹⁹¹

d) Bazılarına göre de, “Allah niçin bu âlemi yarattı da başka türlü bir âlem yaratmadı?” şeklindeki bir soru da anlamlı değildir. Çünkü bu âlem için sorulacak soruları muhtemel diğer âlemler için de sormak mümkün olacaktır.¹⁹²

e) Bir kısım bilginler de, Allah'ın kâinatı bazı sebeplere bağlı olarak yarattığını söylemişlerdir. Kâinatın büyük çoğunluğu, bazı varlıkların imtihan edilmesi için yaratılmıştır. Çünkü ilahi hikmet, kâinatın yaratılmasıyla ortaya çıkmakta, hikmet ve hikmetsizlik yine varlıklar sayesinde birbirinden ayırt edilmektedir. Onun için yaratılışın amacı, imtihana tabi tutulan varlıkların var edilmesiyle gerçekleşir. Bunun dışındaki varlıklar ise, onların yararına sunulmuş ve onların imtihanı için bir vesile kılınmıştır. İmtihana tabi tutulan varlıkların amacı ise Allah'a kulluk etmektir. Aslında Allah, yaratılış için ileri sürülen amaçlardan münezzehtir. Allah ihtiyaç duyduğu için kâinatı yaratmış değildir.¹⁹³

f) Kâinatın niçin yaratıldığı ile ilgili Mâturîdî, Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'ın (ö. 220/835) görüşlerini de nakleder ve onun bu görüşleri paylaştığı anlaşılmaktadır. En-Neccar'a göre, kâinatın yaratılmasının birçok nedeni vardır. Örneğin Allah'ın varlığına delil oluşturmaları, ibret ve öğüt alınması, nimet ve rahmet içermesi ve ihtiyaçları gidermeye vesile olması gibi. Diğer yandan kâinatta birisi için nimet, bir başkası için musibet olan şeyler de vardır. Eğer mahlûkat sadece maslahat ve yarar sağlamak için yaratılmış olsaydı, hiçbir şeyin yaratılışı, olduğundan ne öne alınabilir ne de sonraya bırakılabilirdi. Aynı şekilde imtihana

¹⁹⁰ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 156-157.

¹⁹¹ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 124.

¹⁹² *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 124-125.

¹⁹³ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 125.

tabi tutulan varlıklar yaratılmadan önce hiçbir şey vücuda getirilmez, hiçbir durum bir halden başka bir hale dönüşemez ve kâinattaki hiçbir fazlalık ve noksanlık meydana gelmezdi. Onun için Allah'ın, zihinlerin kavrayamayacağı ve gözlerin idrak edemeyeceği pek çok varlığı yaratması yarar sağlamak amacına dayanmamaktadır.¹⁹⁴

Mâturîdî'ye göre, “yaptığından başkası Allah için mümkün değildir.” iddiası da yanlıştır. Çünkü bu anlayışa göre Allah, yarattığı şeyleri irade ile gerçekleştirmiş olmaz. Allah yarattığından başkasını var edecek olsaydı bu, fesada yol açar, başkasını yararlı ve hayırlı kılmaktan aciz olurdu. Söz konusu iddianın doğru olması halinde Allah, yarattıklarıyla yarar sağlamış ve onlar sayesinde övgüye layık olabilmek için yaratılmışlara muhtaç duruma düşmüş olurdu. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir.¹⁹⁵

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın tabiatında cevher ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesneleri yaratması, onun fiilinin zorunlu olarak değil irade ile gerçekleştiğini göstermektedir. Yaratma Allah'ın fiili ile gerçekleşmektedir. Allah'ın fiilinde bir bozukluğun olmaması, her şeyin hikmet içermesi ve evrenin varlığının düzenli bir şekilde art arda devam etmesi, evrenin Allah'ın kudret ve iradesiyle var edildiğini ortaya koymaktadır.¹⁹⁶

Meselenin bir başka yönü de hikmet ve illet yönünden âlemin yaratışını sorgulamak olmuştur. Kainattın yaratılmasında illet ve hikmet gözetilmiş midir? Şayet Allah kainatı yaratırken illet ve hikmete tabi olmuş ise bu Allah'ın uluhiyetini ve rububiyetini kısıtlamış olmaz mı? Yani Allah yaratma fiilinde illet ve hikmeti gözetmek zorunda mıdır? Mâturîdî'nin bu meseleyle ilgili görüşlerini şu maddeler halinde özetleyebiliriz:

a) Mâturîdî'ye göre, Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin, bir sebebe bir hikmete bağlı olarak tecellî ettikleri hususunda şüphe edilemez.¹⁹⁷ O bu hususu şöyle açıklar: “...Allâh Teâlâ'yı hakkıyla bilen, Onun her şeyden müstağnî oluşunu, hükümlanlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de Ona ait oluşu

¹⁹⁴ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 126.

¹⁹⁵ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 126-127.

¹⁹⁶ *Kitabü't-Tevhid Tecümesi*, s. 58-59.

¹⁹⁷ Işık, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s. 89, 90.

çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse, (Onun) fiilinin hikmet dâiresi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder. O ki zâtı itibâriyle hakîm ğanî ve alîmdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği ve ihtiyacıdır. Bunları her ikisi de Allah’tan uzak şeylerdir. Şu halde Onun fiilinin hikmetten yoksun olmayacağı sabit olmuştur...”¹⁹⁸

b) Hükümler ve şeraîtlar, isimler (esâmî) ve lafızlar için değil, içerdikleri manalar için vazedilmişlerdir.¹⁹⁹ “...Allah Teâlâ, kâinatı öyle bazı sebeplere bağlı olarak yaratmıştır ki, kâinat bu sebeplerden ötürü, bunlar çerçevesinde ve bunlardan sonra vücut bulmuştur. Nitekim yerli yerinde iş gören bütün insanların (hukemâ), fiillerini ileriye matuf bazı gayelere bağlı olarak meydana getirdikleri anlaşılmaktadır. Zaten işlediği fiilin neticelerinden habersiz olan ve onu niçin yaptığını bilmeyen her fâil, ‘hakîm’ vasfından yoksundur...”²⁰⁰

c-) İnsanların işlediği fiiller, hikmetli olmaya da olmamaya da müsaittir. Allah Teâlâ’nın fiili ise, hikmetsizlikten münezzehtir. Her insan bazı emir ve nehiylere muhataptır, zira fert son tahlilde başkasına bağımlıdır. Allah Teala ise, böyle bir şeyden berîdir...”²⁰¹ Mâturîdî’ye göre nassla belirtilen hüküm illetle sabit olur.²⁰² Ona göre sadece dünyevî hayatla ilgili hususlarda değil, ibadet ve cezâî konularda da hükümlerin dayandığı belli bir takım sebep ve illetler bulunmaktadır. Mâturîdî, bazen, namaz, oruç, zekat, hacc, cihad gibi temel farzların hikmetlerinden bahseder.²⁰³ Mâturîdî, aklî açıdan hikmetleri belirlemenin de mümkün olduğunu söylemiştir.²⁰⁴ O, Bakara suresinin 129. âyetinde geçen el-Hakîm’i yorumlarken, ‘ fiilinde isabet eden, emir ve nehyinde hikmet sahibi, her şeyi kendi birliğine delil olmak üzere sapasağlam yapan’ şeklinde tarif etmiştir.²⁰⁵

¹⁹⁸ *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 275,276.

¹⁹⁹ *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I/167.

²⁰⁰ *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.125.

²⁰¹ *Kitâbü’t-Tevhîd*, s.281.

²⁰² Pekcan, Ali, “İmam Mâturîdî(v.333)nin “Usul-i Fıkıh”a Dair Görüşleri Ya Da “Meâhizü’ş-Şerâi”i Yeniden Kurmaya Çalışmak”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV,Sayı: 2, 2004, s.159-160.

²⁰³ bkz. *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I/291-299; I/252-255.

²⁰⁴ *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I/304,305.

²⁰⁵ *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I/303.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

A. HÜSÜN VE KUBUH'UN ANLAM ALANI (Terminolojik Tahlil)

Sözlük Anlamı

Hüsün, mastar olarak “güzel olmak” anlamında, isim olarak ise “ güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” anlamında kullanılır. Çoğulu mehâsin’dir. Hüsün’un karşıtı kubuh’tur. Kubuh, “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen, hoşlanılmayan şey” manasında mastar isimdir. Çoğulu mekâbih’dir.²⁰⁶

Hüsün “güzel olan, rağbet edilen şey”dir. Kuran’ı Kerimde hüsün kelimesi genellikle kalb gözünün (basiret) güzel olarak kabul ettiği şey için kullanılmaktadır. Ancak halk dilinde hüsün kelimesinin genellikle daha yüzeysel, göze hitap eden güzellik için kullanıldığı görülmektedir. Hasen’in zıddı olan *kabih* ise “ gözün beğenmediği maddî şeylerle genellikle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve haller” anlamına gelir. Kabîh ile benzer bir anlam ifade eden seyyie ise nesneleri nitelemekten çok insanlar arasındaki ilişkilerin ahlaki değerini belirtmek için kullanılır. Bir şeye akıl, duygu(heva) veya duyu(his) yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik(hüsün) veya çirkinlik (kabih) değeri verilebilir.²⁰⁷ Buna göre bir şeye hüsün veya kabih değeri yüklerken değer verici faktör önem arz etmektedir. Akıl, haber, duygu ve duyu-kalp ittifakıyla verilen değer daha üst bir isabet olsa gerektir. Yani bir şeyin hüsün veya kubuh olduğunu değerlendirmenin ölçütünü indirgemeci bir yaklaşımla sadece tek bir unsurla ifade etmek yerine akıl, din, menfaat, vicdan,(kalp), duyu ve icma gibi çok faktörlü bir ölçütlerin birliği ile değeri tayin ve tesbit etmek, bizi eşyanın hakikatine daha yakın bir sonuca ulaştıracaktır.

İbnü’l-Cevzî, Kur’an’da, güzelliğinde eksiklik bulunmayan şeylerin yanı sıra iyiliği kötülüğünden daha fazla olan şeylere hasene, bunların karşıtına da seyyie

²⁰⁶ İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed İbn Mukerrem, *Lisanu’l Arab*, “hsn”, “kbh”, Beyrut, 1990, IV, 400.

²⁰⁷ Râgıp el-İsfahânî, *el- Müfredât Fi Garibü’l-Kur’an*, “hsn”, “kbh”, “sv’e”, Daru’l-Marife, 2006.

denildiğini ve bu iki tabirin “tevhid-şirk, zafer-yenilgi, bolluk-kıtlık, afiyet-belâ, iyi söz-kötü söz, iyi iş-kötü iş” manalarında kullanıldığını kaydeder.²⁰⁸

Arapça lügatlerde kötülük, çirkinlik anlamında kubuh kelimesi kullanılsa da kötülük değerinin tam karşılığı olarak ‘su’ ve ‘şerr’ kavramları kullanılmaktadır.²⁰⁹ Şerr kavramı, su’, fesad ve zulüm kavramlarıyla karşılanmaktadır. Onun için şerr, su’, fesad ve zulüm kavramlarından daha kapsamlıdır.²¹⁰ Şerr, kötü kişilerin davranışları ve kötülük anlamına gelir, iyinin (hayr) zıddıdır.²¹¹ Arap dilinde kötülük kavramının tam karşıtı olarak ve daha geniş bağlamda *şerr* kullanılır.²¹²

İyi-kötü, hayır-şer, hak-bâtıl gibi fazilet, rezalet, güzellik ve çirkinlikleri ifade eden ne kadar kelime varsa, bunların hepsinin muhtevası, hüsün ve kubuh ıstılahlarının içerisinde bulunmaktadır. Geniş manada hüsün ve kubuh; insan, insan fiilleri, eşya ve her şeye şâmil olmak üzere güzellik ve çirkinliği, dar manada ise; insanın fiillerinde güzellik ve çirkinlik olan iyilik ve kötülüğü ifade eder.

Terim Anlamı

Hüsün ve kubuh, İslamî literatürde estetik anlamdan çok eylemlerin ahlaki dini değerini belirtir. Dolayısıyla Türkçe’de “güzel” ve “çirkin” genellikle estetik bir anlam ifade ettiği için hüsün ve kubuhu mana yönüyle tam karşılamamaktadır. Kelam, ahlak ve usûl-i fıkıh terimi olarak hüsün ve kubuh yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve ahiret hayatı açısından fayda-zarar” anlamalarını vermek daha isabetli olacaktır.²¹³

Cürcani, bir eylemin veya olgunun insanın tabiatı ve karakteriyle uyuşması, onun için bir mükemmellik değeri taşıması ve övgüyle anılması, ödül kazandırması bakımından hüsün değeri taşıyabileceğini belirtir; kubuh kelimesini de bunlara aykırı özelliklerle tanımlar.²¹⁴ Bu tanımda daha çok sübjektif ve bireysel bir insani

²⁰⁸ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yün*, nşr. M. Abdükerîm Kâzım er-Râzî, Beyrut, 1404/1984, s. 259-260.

²⁰⁹ Şemseddin Sami, *Kâmus-u Türkî*, İstanbul, 1317H, 1190.

²¹⁰ Murtaza ez-Zebidi, *Tâcu’l-Ârus*, thk. Ali Sinî, Beyrut, 1994, VII, 16; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim Samirâi, Beyrut, 1988, VI, 216.

²¹¹ Murtaza ez-Zebidi, *a.g.e.*, VII, 16.

²¹² Şemseddin Sami, *a.g.e.*, 1190.

²¹³ Çelebi, *a.g.m.*, s. 59.

²¹⁴ Cürcani, Seyyid Şerif, Ali b. Muhammed b. Ali, *Et-Ta’rifât*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Daru’l-Kütübü’l-Arabî, “hsn”, “kbh”, Beyrut, 1405.

zeminin dikkate alındığı görülmektedir. Cürcani, çok özet bir tanım yapar. Ona göre hüsn, dünyada övgüyle, ahirette sevapla ilgili olan şeydir.²¹⁵

Hüsün ve kubuh “fazilet-rezilet, güzel-çirkin, hak-batıl, doğru-yanlış” şeklindeki anlamlarıyla ahlâk, felsefe ve mantık disiplinlerini ilgilendirir; genellikle öznesini övülmeye veya yerilmeye layık kılan inanç, düşünce ve davranışlar için kullanıldığı konumlarda ise kelam ve usûl-i fıkıh alanına girer.²¹⁶

Sokrat (mö.470-399), iyi ve kötü meselesi açısından eşyayı üç farklı kategoride değerlendirir, yani eşya üç hal üzeredir. Ona göre tüm eşya ya iyi ya kötü ya da ne iyi ne de kötüdür(nötr). İlim, hikmet, sağlık, servet vb. şeyler iyi, bunların zıtları ise kötüdür. Yürümek, oturmak, kalkmak gibi adetten olan davranışlar ise ne iyi ne de kötüdür.²¹⁷

Felsefe disiplini içerisinde her ne kadar estetik felsefesi gibi bir alan olsa da ve iyi ve güzel olanın ne olduğu sorularına cevap aransa da kötülük problemi çok daha fazla yer işgal etmiştir. Felsefe terminolojinde kötülük, ya değersizleştirmenin, kınamanın, ayıplamanın konusu olan şeyler ya da ahlak değerlerine ve törelerine karşı olan her şey olarak ifade edilebilir.²¹⁸

Daha kapsamlı bir tanım yapmaya çalışırsak, iyilik ve güzellik anlamında kullanılan hüsn, kemal(yetkinlik, üstünlük) niteliği taşıyan, insan tabiatına, maksat ve menfaate uygun olan, insanlar arasında övülme ve takdir edilme meselesi sayılan ve Allah’ın rızasına ve sevabına ulaştıran şey (fiil, hal, durum, varlık) olarak tanımlanabilir. Kubuh’a da, bu özellikleri taşımayan, bu tanımın zıddı olan şey diyebiliriz.

Esas itibarıyla hüsün ve kubuh beş manada kullanılır:

a. Bir kemâl sıfatı olan ve insanın değerini yükselten vasf ve özellikler hüsün, böyle olmayanlar ise yani bir noksanlık sıfatı olan ve insan değerini alçaltan vasıf ve özellikler ise kubuhur. Mesela; bilgi (ilim) güzel, bilgisizlik (cehl) ise kötüdür. Çünkü bilgi insanı yücelten bir vasıftır. Cehalet ise bunun tam zıddıdır.

b. İnsanın maksat ve gayesine uygun olan şeyler güzel (hasen), aykırı ve uygun olmayanlar ise kubuhdur. Mesela; adalet güzel, zulüm ise kötüdür.

²¹⁵ Cürcani, *a.g.e.*, s. 77, 149.

²¹⁶ Çelebi, *a.g.m.*, s. 59.

²¹⁷ Gökberk, *a.g.e.*, s. 305.

²¹⁸ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1984, s. 120.

c. İnsan tabiatına uygun olan ve hoşuna giden şeyler hüsün, insanın tabiatına aykırı olan ve hoşuna gitmeyenler ise kubuhtur. Mesela; tatlı güzel, acı ise kötüdür. Herkes tatlıyı sever, zehir gibi-acıdan hoşlanmaz.

Bu üç mana itibariyle hüsün ve kubuh aklîdir. Yani bunların güzelliğini, çirkinliğini akıl anlayabilir. Başka bir ifadeyle, Sâri' tarafından bir bilgi gelmemiş olsa bile, yine de İnsanlar akıllarıyla bu konularda hangi şeyin iyi ve hangi şeyin kötü olduğu hükmüne varabilirler.

d. Dünyada medhe (övmeye ve takdir etmeye), ahirette sevaba vesile olan şeyler, hüsün dünyada zemme (kınamaya), ahirette ikâba (cezaya) sebebiyet veren şeyler ise kubuhtur. Diğer bir ifade ile Allah'ın rıza ve sevabına konu olan şey iyi, yerme ve cezasına konu olan şey kötüdür. İman, ibadet iyi, isyan ve küfür ise kötüdür. Bu mana itibariyle, Allah'a iman, adalet, ibadetlerden her biri güzeldir. Küfür, düşmanlık, günahlardan her biri ise kötüdür. Burada "hüsün-kubuh" tabirlerinden kastedilen mana, işte bu son dar manadır. Bu manaya göre "hüsün ve kubuh" lafızlarının güzellik ve çirkinlik olarak değil, "iyilik ve kötülük" şeklinde tercüme edilmesi daha uygun olur. Ancak biz yer yer hüsün için iyi-lik, güzel-lik, kubuh için kötü-lük, çirkin-lik tabirlerini kullanacağız.

e. İnsanlar arasında övülme ve takdir vesilesi olan iyi, yerilme ve küçümseme vesilesi olan kötüdür. Cömertlik ve cimrilik gibi.²¹⁹

Tüm bu anlamlar eleştiriye açıktır. Hiçbir tanımın iyi ve kötü kavramlarını tam olarak ve kapsayıcı bir şekilde ifade etmesi mümkün değildir. Her tanımın doğruluk payı olduğu gibi eksik ve yanlış yönleri de bulunacaktır. Örneğin din merkezci bir bakış açısı ile tanımladığımızda (5. tanım) dinin dışından yapılan tanımları kapsamaması mümkün değildir. İnsan merkezci bir tanımın (1-4. tanımlar) evrenselliği ve genel geçerliği tartışılacaktır. O halde objektif ve evrensel bir tanım yapmanın imkânı nedir? Hangi topluma, hangi inanç ve düşünceye mensubsa insan, iyiyi ve kötüyü tanımlarken de bu mensubiyetlerinin tesirinde kalması normaldir. Dolayısıyla salt ve nötr bir insandan bahsetmemizin imkanı olmadığı gibi, insanın

²¹⁹ Cürcani, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1998, VIII, s. 202; Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yay., İstanbul, 2006, s. 205; Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002, s. 272-273; Alper, Hülya, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 193-194.

bu aidiyetlerinden bağımsız objektif bir iyi- kötü tanımı yapması da zor olacaktır. Ancak, mutlak ve oldukça kapsamlı bir iyinin ve kötünün sınırını çizmek zor olsa da, tüm insanlar tarafın genel kabul görececek iyi(adalet, cömertlik, ahenk gibi) ve kötü (zulüm, cimrilik, afet gibi) kategorilerinin varlığı da söz konusudur.²²⁰

B. İMAM MÂTURÎDÎ'NİN ASLAH TEORİSİ ELEŞTİRİSİ

Allahu Teâlâ'nın, yarattığı insanlardan herbiri için en uygun ve en salih olan şeyleri yaratması, yüce zâtına vâcib (zorunlu) olur mu? Aslah'ın Allah'a vacip olmasının itikadî ve ahlakî problemleri var mıdır? Vâcib olur ise, bunlar dünya hayatı için mi, âhiret hayatı için mi, yoksa her ikisi için midir? Kul için aslâh (en iyi ve uygun) olan nedir? Bu sorulara kelim âlimleri cevap aramıştır.

Mutezile âlimlerinin çoğunluğuna göre “ kul için en elverişli olanı (aslah) yapmak ve onu kula vermek Allah üzerine vaciptir. Bunu yapmamazlık veya vermemezlik yapamaz.”²²¹ Aslah, Allah'ın kul için en iyi ve en faydalı olanı yaratması ve yapması manalarına gelmektedir. Mutezile, özellikle adalet prensibinin bir sonucu olarak böyle bir fikre varmışlardır. Buna göre İlâhi adalet, ilâhi fiillerin güzel olmasını ve kulların menfaatlerini gözetmesini gerektirir. Kulların menfaatleri(maslahatları) gereği ilâhi fiiller güzel ve iyi olmalıdır. Kulların zararına olan bir fiil Allah tarafından gerçekleştirilemez. Bunun aksini düşünmek mümkün değildir, Allah'ın kulları için aslahı gözetmediğini söylemek fiillerinin kullara zararlı olabileceğini savunmak, O'nu adil olmamakla, zulümle veya cimrilikle nitelemek ve O'nun boş şeylerle meşgul olduğunu, düzensiz iş yaptığını savunmak demektir. Onun hikmeti kulların iyiliğini gözetmeyi gerektirir. Allahın hâkim sıfatından hareketle de Allah'ın “ bir maksada yönelmesi aslah'ı (iyi olanı) ve hayrı istemesi ve uygulaması” gerekir. Çünkü hâkim “fiilleri eksiksiz ve sağlam olarak gerçekleştiren; gelişi güzel bir eylemde bulunmayan kimse” demektir.²²² Mutlak kemal sahibi olduğundan dolayı Allah bu iyiliği ve hayrı kendi zatı için değil, sadece kulların yararı için ister ve diler.²²³

²²⁰ Kılavuz, a.g.e., s. 205.

²²¹ *Te'vilâtü'l- Kur'an*, vr. 748a.

²²² Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, ts., s. 400.

²²³ Özdemir, a.g.e., s. 55.

Mutezile'ye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Amaçsız iş yapmak abestir. Bu amaç iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre Allah'ın bütün fiilleri de iyidir. Binaenaleyh Mutezile'ye göre, Allah'ın fiillerinde amaç gözetmediğini düşünmek, O'nun abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir; aynı şekilde O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salah-aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı olabileceğini de savunmak, Allah'ı âdil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamını taşır.²²⁴

Her ne kadar Mutezile bilginlerinin genel görüşünün yukarıdaki gibi olduğunu ifade etsek de salah-aslah konusunda Mutezile içerisinde de farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle aslah kavramının anlam ve içeriğinde ihtilaf etmişlerdir. Yani Allah dünya hayatı için aslah olanı mı, ahiret hayatı için aslah olanı mı, yoksa her ikisi için de aslah olanı yaratmak mı Allah'a vaciptir, konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.²²⁵

Ehl-i Sünnete göre ise, Allah'ın fiilleri yüce zâtının (ulühiyyetinin) icabı olmayıp; O'nun ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarının birer taalluku ve eseri olarak “mümkinât”tan, yani câiz olan şeylerdendir. Bu fiiller, “vâcibâtan” yani mutlaka olması zarurî şeylerden değildir. Çünkü bu fiiller, Zât-ı İlâhî'den zaruri (zorunlu) olarak değil, hür bir irâde ve ihtiyar yoluyla meydana gelir. Çünkü Allah Teâlâ, fâil-i muhtar'dır. O'na iradesi dışında hiçbir şeyi yapmak vâcib olmaz. Ehl-i Sünnet bilginleri, itikadî ve ahlakî eksiklik doğuracağından Allah'a herhangi bir şeyin vacip olduğunu söylemenin uygun olmadığını savunmuştur. Bu sebeple, ‘Allah kul için aslâh olan bir şeyi terkedebilir’ demişlerdir. Bu ana esasta, Eş'arîlerle Mâturîdîler ittifak etmişler, ancak, bu görüş birliğinden sonra, Allah'ın kul için aslâh olan bir şeyi nasıl terk edeceği hususunda farklı görüşleri benimsemişlerdir.²²⁶

Maturidi'nin birçok konuda eleştirisinin merkezinde Mutezilî görüş vardır. Nitekim en çok eleştirdiği konudan biri de Mutezilenin aslah teorisidir. Mâturîdî

²²⁴ İlhan, Avni, “Aslah”, TDVİA, İstanbul, 1991, III, s. 495-96.

²²⁵ Kılavuz, a.g.e., s. 201; Mutezilenin aslah ve salah hakkındaki görüşleri için bkz. Kadî Abdülcebbar, Ebü'l Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1996; Kadî Abdülcebbar, *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî, Kahire, 1962, XIII; İlhan, a.g.m., s. 495-496.

²²⁶ Aslah konusunda Eşariyye ve Maturidiliğin görüşlerini karşılaştırmak için bkz. Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları* (İlmi Kelam), İstanbul, 1984, I, s. 388-389.

konuyu, Allah'ın kullara hidayet vermesi, inananlara rahmet etmesi, lütfetmesi ve imanın bir lütuf olması gibi konulardaki görüşleriyle irtibatlı ele almaktadır.²²⁷

İslâm kelâmında kötülük meselesinin izahında hikmet ve maslahat (salah) kavramları önemli bir işlevsellğe sahiptir. Genel olarak Ehl-i Sünnet, Allah'a hiçbir surette bir şeyin vâcip olmayacağı, gerekmeyeceği ve onu zarurete tutmama inancını benimser. Onun için Ehli Sünnet, Kaderiye ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah'ın kulları için onların salâhına, faydasına olan şeyi yapmasının vacip olduğu görüşünü reddetmişlerdir. Allah, dilediğine acı çektirir ve yine dilediğine sevap vermeksizin sıkıntılarla imtihan eder.²²⁸ Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir amaca değil, hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak kabul eden Ehl-i Sünnet, aslah ve salâh kavramları yerine âdetullah ve sünnetullah tabirlerini kullanmıştır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, aslah kavramında gördüğü çelişkileri ve çıkmazları üç kardeş (ihve-i selâse) tartışmasıyla ortaya koymuştur.

Ehl-i Sünnet'e göre, salâh ve aslahı yaratmayı Allah için vâcib kabul etmek, naslara uymadığı gibi başka itikadî problemler de doğurmaktadır. Bunların başında, Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irâde-i ilâhiyyeyi sınırlandırmak ve istikmal bi'l-ğayr (mükemmelliği başka şeyler sayesinde kazanmak) gibi ulûhiyyetin birliğine ve yüceliğine eksiklik getirmektedir. Eğer kulu hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vacip olsaydı, kötülükleri, inkârcıları, şeytanı ve cehennemi yaratmaz, hidayet üzere yaşayan peygamberlerini düşmanlarının eliyle öldürtmez, insanlar da haklarında hayırlı olanları var etmesini Allah'tan dilemezlerdi.²²⁹ Ehl-i Sünnet, aslah teorisini reddederken ayetleri de delil göstermiştir. Örneğin, “Biz onlara günahlarını artırsınlar diye mühlet veririz.”²³⁰ ayeti aslah'ın Allah'a vacip olmadığına delildir. Zira günahı artırmak için ömrü uzatmak, günahkâr insanın faydasına değildir. Bilakis mühlet verilmemiş olsa o insan için daha iyilik ve lütufkârlık edilmiş olunur. Yine şayet Allah için böyle bir zorunluluk ve vacip

²²⁷ Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 116.

²²⁸ el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çvr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 179-80.

²²⁹ Kazanç, a.g.m., s.22.

²³⁰ Al-i İmran 3/178.

olsaydı, “Allah pek büyük ikram ve ihsan sahibidir.”²³¹ ayeti ve bu manadaki ayetler yersiz ve manasız olurdu.²³² Yine “ onlara ancak günahlarını artırmaları için fırsat veriyoruz”²³³ ayetinin manası, onlara hayatlarında bolluk veriyoruz, onlar bundan günah işlemekte yararlanıyorlar, demektir. Günah artırmak için izin vermek ise salah değildir. Bilakis Allah, eğer onlar için aslahı yaratacak olsaydı bunu zorunlu olarak değil bir ihsan ve lütuf olarak yapacaktı. “Bir varlığın onu mecbur eden biri bulunmadan bir işi yapmaya mecbur olduğu görüşü muhaldır, mecbur kılan varlık da Allah’tan başkası değildir. Bir başka varlığın Allah’a hüküm ve otorite tatbiki mümkün değildir. Allah’ın bizzat kendisini mecbur tutması ihtimali de varid değildir. Çünkü kişi bizzat kendisini mecbur tutmaz. Bir fert üzerine bir şeyin zorunlu olmasında akla uygun gelen, o şeyin terki halinde o ferde gelebilecek bir zarar veya zemmin bulunması ihtimalidir ki Allah hakkında böyle bir şey muhaldır.”²³⁴

Mutezile’ye göre Allah yaratma, teklif, lutuf, rızık, itaat edene sevap, isyan edene ceza hususunda aslaha riayet etmek zorundadır. Allah her bir kul için kendi gücü dahilinde ulaşabileceği iman ve küfrü yaratmıştır. Eğer böyle yapmasaydı zalim yahut cimri olmuş olurdu. Bir Ehl-i Sünnet bilgini olan İmam Maturidi de Mutezilenin aslah görüşünü kabul etmemiş ve bu görüşü batıl bulmuştur. Ona göre Allah aslaha riayet ederse bu onun fazlındandır, etmezse bu onun adaletindendir. Maturidi, kendisine nispet edilen Akide Risalesi eserinde bu konu ile ilgili Ebu’l Hasan el Eşari ile Ebu Ali El- Cübbai arasında geçtiği rivayet edilen münazarayı aktararak Mutezile’nin fikrinin isabetsiz olduğunu göstermek istemiştir. Söz konusu münazaraya göre,

Eşari, Ebu Ali el-Cübbâi’ye mü’min, kâfir ve sabinin kıyamet günündeki durumları hakkında ne dersin? diye sorar.

Ebu Ali: mümin derece ehlindendir. Kâfir helak olanlardandır. Sabi ise kurtuluşa erenlerdendir.

²³¹ Bakara 2/105.

²³² Mâturîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 21.

²³³ Al-i İmran, 3/178

²³⁴ Yeprem, M. Saim, *İmam Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2000, s. 91-92.

Eşari: Sabi şayet “ Ya Rabbi bu mümini yaşattığın gibi beni niçin yaşatmadın, ben de büyüüp salih amelle işler ve bu sebeple derece ehlinden olurdum” derse?

Ebu Ali: Allah ona şöyle der: “ senin için aslah olanın böyle olduğunu bildim. Seni büyüyünceye kadar yaşatsaydım küfredecek ve helak olanlardan olacaktın.

Eşari: bu durmda kâfir şöyle der: yarabbi benim için aslah olana niçin riayet etmedin? Bunun üzerine Ebu Ali kesildi, sustu kaldı.²³⁵

Mâturîdî, Mutezilenin “Allah Vehhab değildir. Çünkü Vehhâb, gereksiz olarak bolca veren ve üstün kılan gibi anlamlara gelmektedir. Hâlbuki Allah’a vacip olan, kulu için en uygun olanı vermektir.” şeklindeki görüşünü “Muhakkak ki sen Vehhâbsın.”²³⁶ anlamındaki ayete aykırı düşüğünü ifade ederek kabul etmemiştir. O, Allah’ın Vehhâb ismini “ rahmeti gereği lütfu bol olan ve hayırlı amelde muvaffak kılan” şeklinde izah etmiştir.²³⁷

Mutezile konuyu değerlendirirken adalet esasını, Maturidi ise lütuf, ihsan ve rahmet esasını dikkate almaktadır. Dolayısı ile Mutezile, Allah’ın nimetleri karşısında mümin ve kâfir tüm insanları eşit görür, Allah’ın kimseye fazladan bir lütuf ve rahmet vermeyeceğini, kafiye ne vermiş ise mümine de onu verdiğini söyler.²³⁸ Aksi bir durum ise, Allah’ın adaletine aykırıdır, Allah kullar için aslah’ı yerine getirmek durumundadır. Bu ise bir lütuf, rahmet ve ihsan değil, adaletin gereğidir.²³⁹

Mâturîdî’ye göre, Mutezile’nin aslah’ın Allah’a vacip olduğu şeklindeki görüşlerinin aleyhine olan ayetlerden biri de “Gemiye bindiklerinde dini yalnız Allah’a has kılarak O’na yalvarırlar...”²⁴⁰ ayetidir. Bu ayetteki “dinin Allah’a has kılınması” onlar için aslah bir durumdur. Ancak bu aslah durumu sonraları devam ettirmemeleri ve eski durumlarına geri dönmeleri dinde aslah olanı yapmanın Allah’a vacip olmadığını göstermektedir.²⁴¹

²³⁵ Yeprem, *a.g.e.*, s. 92.

²³⁶ Al-i İmran 3/8.

²³⁷ Te’vilâtü’l-Kur’an, Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no. 40, vr. 72b, (Al-i İmran 3/8).

²³⁸ Te’vilâtü’l-Kur’an, vr. 706b-707a, 452a, 613a

²³⁹ Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 116-117; Bkz. Te’vilâtü’l-Kur’an, vr. 226a-b, 228a, 359a-b, 370a, 433b, 436b, 501b, 507b, 528b, 539b, 544a, 553a, 574a, 619b, 723a-b, 727b-728a, 748a.

²⁴⁰ Ankebût 29/ 65.

²⁴¹ Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 117; bkz. Te’vilâtü’l-Kur’an, vr., 452a, 501b, 507b, 613a.

Mutezile'ye göre aslah Allah'a vacip olduğu için Allah, mümin veya kâfir ayırımı yapmaksızın tüm inayetini, lütfünü ve yardımını insanlara vermiş ve geriye bir şey bırakmamıştır. Mutezile'ye göre Allah düşmanlara karşı intikam almaları ve zafer kazanmaları için gerekli bütün yardım ve inayetleri vermiş ve geride bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla onlara göre mü'minlerin tevekkül etmeleri, dua ile yardım dilemeleri uygun değildir. Allah'ın onlara verebileceği yardım ve inayeti kalmamıştır, çünkü bunları vermesi Allah'a vaciptir. Eğer bundan (yardım ve inayetten) vaz geçip vermese bu da caiz olur. Sonra zikredileni verdiğinde, onlara hidayet veremez, yardım edemez. "Mü'minler Allah 'a tevekkül etsinler."²⁴² ayetini Mâturîdî, onların hilelerinden, oyunlarından, üzerlerine helakin gelmesinden düşmanlara karşı Allah'ın yardımına, inayetine sığınsınlar ve her türlü hayırda başarıya ulaşmada ona güvensinler, şeklinde yorumlayarak Mutezile'nin görüşünün ayetlere uymadığını ve doğru olmadığını göstermek ister. Aynı şekilde ona göre, "Allah size yardım ederse, artık size galip gelecek yoktur..."²⁴³ ve "Allah kime hidayet verirse işte o doğru yolu bulan odur..."²⁴⁴ ayetleri de Mutezile'nin Kitab'a muhalefet ettiğini göstermektedir.²⁴⁵

Mutezile'ye göre, Allah insanların hayrı için onların iman etmelerini istiyor. Fakat insanlar iman etmediler. Onlara göre Allah'ın dilediğini insanlar reddetmeğe maliktiler. Mâturîdî'ye göre ise, Allah bir hayır ve lutuf dilerse onun lutfunu ve hayrını geri çevirecek kimse yoktur. Hayırların ve lutufların en büyüğü ise imandır. Hiçbir insan onun isteğini geri çevirmeye malik değildir. Allah'ın imanını istediği kişi mü'mindir.²⁴⁶

Aslah konusuyla ilgili bir başka hususta Allah'ın adaleti konusudur. Mâturîdî'ye göre: "...Allah'ın size lütfu ve merhameti bulunmasaydı, hiçbiriniz ebediyen, temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini temize çıkarır..."²⁴⁷ ayetindeki tezkiye başarı ve koruma olarak yorumlanabilir. Onlara başarı vermek ve onları korumakla veya onlara kitap, peygamber ve koruma göndererek onları temize

²⁴² Mücadele 58/10.

²⁴³ Âl-i İmrân 3/160.

²⁴⁴ İsrâ 17/97.

²⁴⁵ Te'vilâtü'l-Kur'an, vr. 693b, 331a, 359a- 359b, 436b; 443b, 539b, 544a, 574a, 619b, 707a, 727b-728a, 748a.

²⁴⁶ Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 119.

²⁴⁷ Nur 24/21.

çıkarmıştır. Bu ayet Mutezileyi nakz eder. Çünkü ayet bir kimsenin temize çıkmasının Allah'ın lütuf ve rahmetiyle olduğunu haber vermektedir. Onlar (Mutezile) ise derler ki; Eğer lütuf ve rahmet dolayısıyla tezkiye ederse bu caiz değildir. Allah lütfundan değil adaletinden dolayı (bunu) yapmıştır. Çünkü Allah yapması gerekeni (üzerine vacip olan şeyi) yapmıştır. Dolayısıyla lütuf bu olmamaktadır. Bilakis adaletinden dolayıdır. Çünkü üzerine vacip olan şeyi yapmasını lütuf olarak isimlendirmek caiz değildir. Yine Mutezile'ye göre, Allah kulları temize çıkaracak ve onları ıslah edecek her şeyi vermiştir. Fakat onlar temize çıkmamışlardır. Onların görüşüne göre Allah onları temize çıkarmamıştır. Fakat onlara verdiği şeylerle onlar kendilerini temizlemişlerdir.

Maturidi'ye göre, “Bilakis sizi imana erıştirdiği için Allah sizi minnet altında bırakır...”²⁴⁸ ayeti hidayet vermek Allah ‘a vaciptir şeklindeki Mutezili görüşü nakz etmektedir. Eğer hidayet vermek Allah’a vacip ise o zaman minnet etmemesi gerekir. Bir kişi başkasının hakkını vermek zorunda olduğu için verdiği için dolayı ona minnet edemez. Aynı şekilde Allah , “Bu Allah’tan bir lütuf ve nimettir...”²⁴⁹ buyurmaktadır. Eğer hidayet vermek onun üzerine vacip ise, o zaman bu fiiliyle lütuf ve nimet vermiş olamaz. Çünkü zaten vermek mecburiyetindedir.

Aynı şekilde “Lütuf Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir...”²⁵⁰ ayeti de bir başka açıdan Mutezile’nin görüşünü çürütmektedir. Çünkü Allah (Onlara göre) lütuf ve adaleti yapması gerekirken (yapması üzerine vacip iken) meşieti zikretmiştir. Çünkü O (Allah) zalim ve zorbacı değildir. Kur’an’da pek çok ayet²⁵¹ Allah’a zorbalık ve zulüm atfetmeyi menetmektedir.²⁵² Ayrıca muhakkak ki O’nun (Allah) onları bırakmadığı bilsinler diye yağmuru rahmet ve ğays yani yardım olarak isimlendirmektedir Onları ilk olarak kuraklıkta ve sıkıntıda tutmuştur. Çünkü onların üzerine gönderseydi ve sonra onu tutmasaydı o zaman rahmet ve yardım olarak isimlendirilmezdi.²⁵³

²⁴⁸ Hucurât 49/17.

²⁴⁹ Hucurât 49/8.

²⁵⁰ Hadid 57/49.

²⁵¹ İlgili ayetler için bkz: Fussilet 41/46; Yunus,10/44; Ğâfir,40/31; Nisa,4/40.

²⁵² *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 687b, 723a- 723b.

²⁵³ Koçar, *a.g.e.*, s. 232.

Ona göre yine “ Allah rahmetini dilediğine tahsis eder.”²⁵⁴ anlamındaki ayet de aslah teorisinin yanlış olduğunu gösterir. Mutezile tarafından ortaya konulan, kul için en uygun olanı yaratmanın Allah’a vacip olması durumunda yukarıdaki ayette geçen tahsisin bir anlamı kalmamaktadır.²⁵⁵

Mâturîdî, Ebu Bekir Muhammed b. Şebib’in aslah teorisi hakkındaki görüşlerini eleştirirken şöyle demektedir: Allah’ın sadece aslah olanı yapması nedeniyle gerçekleştirdiği eylemlerin kendisini bağladığını ve fiillerini zamanından önce veya sonra yaptığı takdir de yergi nitelemesine maruz kalacağını ileri sürmeye hakkımız yoktur. Aksine Allah, hâkim oluşu nedeniyle onun fiilleri hikmetsiz olmaz. Allah üzerinde bir zorunluluğun ve herhangi bir hakkın bulunduğundan söz etmek uygun değildir. Allah’tan başka bir varlık yokken, onun üzerinde başkasına ait haktan söz etmek veya yaratılışın bütününe yönelik soru sormak muhaldir. Bu bakımdan Allah’ın kâinatı, insanların yararı ve dirliği için yarattığını ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü Allah’ın insanlar için yaratmadığı şeylerde, insanlara yönelik bir zarar ve düzensizlik söz konusu değildir. Dolayısı ile kâinatın yaratılmasının yukarıda bahsedilen amaca bağlanması uygun olmaz.²⁵⁶

Mâturîdî, Mutezile’nin, gerçekleştireceği fiilleriyle başkasına fayda sağlamanın ya da ondan bir zararı kaldırmanın Allah için bir zorunluluk olduğu görüşünü benimsememiştir. Mâturîdî’ye göre Mutezile bilginleri Allah’ın fiillerinin kullara zarar verip vermediği konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bir kısmına göre, “kişi, Allah’ın fiilinden sızlanıp şikâyetle bulunsa bile gerçekte zarar görmüş olmaz.” Değer bir kısım Mutezile bilginleri de kişinin zarar gördüğünü kabul ederek, fiilin hikmete dönüşebilmesi için Allah’ın söz konusu zararı telafi etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah’ın hiç kimseye karşılıksız zarar vermesi söz konusu değildir. Zira büyük külfetlere katlanmak, acı ilaç içmek ve yaraya neşter vurmak gibi kötü durumlara, iyi sonuçlar almak için katlanmak gerekir.²⁵⁷

²⁵⁴ Bakara 2/105.

²⁵⁵ *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 21, vr. 75b.

²⁵⁶ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 156-157; Koçar, *a.g.e.*, s. 232.

²⁵⁷ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 276; daha geniş araştırma için bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi’t-Tevhid*, XIII, s. 387-389.

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah Teâlâ'ya herhangi bir fiili işlemek, hiçbir şekilde vâcib ve zorunlu olamaz. O halde; “kulları için aslâh olan, yani kulun menfaatine en uygun ve en sâlih olan şeyleri yaratmak, Allah (c.c) üzerine vâcib değildir. Bu sebeple kul için aslâh olan bir şeyi terk edebilir” demişlerdir. Bu ana esasta, Eş'arîlerle Mâturîdîler ittifak etmişler, mezheplerini ispat etmek için aynı delilleri kullanmışlar, hasımlarını ilzam için aynı metodu uygulamışlardır. Ancak, bu görüş birliğinden sonra, Hâk Teâlâ'nın kul için aslâh olan bir şeyi nasıl terk edeceği hususunda farklı görüşleri benimsemişlerdir. Bunlardan Mâturîdîlere ait olan görüş şöyle özetlenebilir: Allahu Teâlâ, kul için aslâh olanı; ilâhî hikmeti terk etmeyi gerektirirse terk ederek, onun yerine başka bir şeyi yapabilir. Çünkü Hak Teâlâ'nın fiillerinde mutlaka hikmet vardır. İlâhî fiillerin bir hikmete dayanmaması ise, Allah (c.c)'ın münezzeh olduğu bir noksanlıktır. Mâturîdîler; “Hak Teâlâ'nın fiillerinde mutlak hikmet ve menfaat gözetmek vardır” derlerse de; “Allah üzerine vâcibtir” demezler. Ayrıca, “özel bir hikmet gözetimi vâcibtir” de demezler. Gerçekte “Allah'ın fiillerinde mutlak hikmet gözetimi vardır “ sözü, “Hak Teâlâ üzerine hiçbir şey vâcib değildir” hükmüne aykırı düşmez. Çünkü Mâturîdîler, kul için lütuf ve aslâh gibi “hususîyât” denilen şeylerde “vücubu” yani “mutlaka vuku bulması” esasını reddederler.

Eş'arîlerin görüşü ise şöyledir: “Hâk Teâlâ kul için aslâh olan her şeyi, yani “mutlak aslâh”ı, terkedilmesini gerektiren bir hikmet olmasa dahi terkedebilir. Allah Teâlâ hakkında hiçbir şey vâcib değildir. Onda “özel hikmetler” veya “mutlak hikmetler” bulunması bu hükmü değiştirmez”²⁵⁸

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu görüşlerini ispat etmek için birçok delil zikretmişlerdir. Şöyle ki;

1- Eğer kul için aslâh olan, Allah (c.c) üzerine vâcib olsaydı; dünya ve âhirette azap gören fakir kâfiri hiç yaratmaması gerekirdi. Çünkü onun için aslâh olan, hem mü'min hem de zengin olmak idi. Fakat fakir kafir hem dünya hayatında sıkıntı çekmiş hem de ahiret hayatında ebedî azapla cezalanacaktır.

²⁵⁸ Aydın, Ali Arslan, *a.g.e.*, s. 388-389.

2- Eğer kul için aslâh olan Allah Teâlâ'ya vâcib olsaydı; kulları üzerine fazlı ve keremi, lütfu ve ihsanı, kulların da O'na minnettarlığı olmaz; lütfettiği hidayet ve çeşitli nimetler sebebiyle şükredilmeye, hamdu senâya hak kazanmazdı. Çünkü Allah (c.c), kullarına karşı, ancak üzerine vâcib olanı, yani terketmesi mümkün olmayan şeyleri yapmış olurdu. Zira bunları yapmasa, Mu'tezile'ye göre Allah (bahil (pinti) ve sefih olurdu. Bu sebeple, terkedemeyeceği bazı fiilleri yapmakla hamde ve şükre hak kazanamazdı. Böyle bir anlayış akıl ve din açısından uygun değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın sırf kendi yüce iradesi ve lütfu keremi ile bütün insanlara genel, mü'minlere ise özel nimetler verdiği ve kendisine şükredilmesini istediği bir çok ayetlerle sabittir.²⁵⁹

3- Eğer kul için aslah olan Allah Teâlâ'ya vâcib olsaydı, Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.s)'e olan büyük lütuf ve ihsanı, müşriklerin öncüsü olan Ebu Cehil'e olandan daha fazla olmazdı. Çünkü Hâk Teâlâ onlardan her biri için aslâh olanları verdi. Sağlıklı ve özürsüz olarak yarattı, mükellef kıldı. Dilediğini yapma imkân ve kudretini her ikisine de tam olarak verdi. Bu esasa göre, eğer her ikisine karşı yapması vâcib olan aslâhı Allah (c.c) noksansız ve farksız olarak vermiş oldu denirse, bu durumda Allah (c.c) Peygamberi üzerine Ebu Cehil'e gösterdiğinden fazla lütfu ve ihsanı yoktu, demek gerekir. Böyle bir iddianın bâtil ve imkânsız olduğu âşikârdır. Zîra Allah Teala'nın Hz. Muhammed(sav)'e en büyük şeref ve dereceyi, nimet ve faziletleri vermiş olduğu ve bütün insanlara rahmet peygamberi olarak gönderildiği Kur'an'da sabittir.²⁶⁰

4- Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin iddiasını, dayandığı esas bakımından iptal etmek için de, "vücûb" kelimesinin manasını tahlil ederek şöyle bir delil zikretmişlerdir. Eğer kul için aslâh olan Allah Teâlâ'ya vâcib olsaydı, vücub; ya "onu terk edenin zemme (kötülenmeye) ve cezaya mustahak olduğu" anlamına veya; "fiilin Hak Teâlâ'dan, zarurî, yani iradesiz olarak meydana geldiği ve bu fiili önleme gücüne sahip olmadığı" manasına gelirdi. Vücubun her iki manasının da Hak Teâlâ hakkında kasdolunması asla düşünülemez. Zira birinci mananın kasd olunması, Allah Teâlâ'nın herhangi bir fiili terketmesi halinde zem ve ikaba müstahak olmasını gerektirir ki; bu, şer'an ve aklen muhaldir. Çünkü o, yegane

²⁵⁹ Bkz. Bakara, 2/243, 152; Âli İmrân, 3/164.

²⁶⁰ Enbiya, 21/107.

Hâlık ve yegane Mâliktir; fiillerinde mutlak irade, mülkünde mutlak tasarruf sahibidir; herhangi bir fiilinden dolayı cezaya müstahak olamaz.

Ehl-i Sünnete göre, AllahTeâlâ'yı âdeti bir mükellef gibi tasavvur ederek O'na bazı vâcibleri yapmayı zarurî kılmak, bâtil bir kıyastan ve sapık bir düşünceden başka birşey değildir. Allah Teâlâ'ya hiçbir fiili işlemek asla vâcib değildir.²⁶¹

Ehli Sünnete göre, aslah olanı yerine getirmek Allah için vacip olmadığı gibi onlar için kötü olmayan şeyi (salahı) seçip yaratmak da üzerine borç ve zorunluluk değildir.

Nitekim genelde Ehli Sünnetin özelde de Mâturîdîyye ekolünün Mutezilenin fikrine karşı çıkmasının ve bu fikri kabul etmemesinin sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Uluhiyet, zorunluluğu ve tahakkümü kabul etmez. Aksine Allah, kulları hakkında ve yarattığı her şeyde dilediğini yapandır. Nasıl ki mülk ve hükümlanlık sahibinin tasarrufunu istediği gibi kullanıyorsa Allah da yegane malik ve hükümlan olduğuna göre tasarrufunda istediği gibi özgürdür, hiçbir şekilde tasarrufu kısıtlanamaz ve kayıt altına alınamaz. Allah'ın bu tasarrufu ancak lütuf ve adalet açısından değerlendirir. Buna göre mümine iman dilemesi Allah'ın lütf-u keremindendir, kâfire küfrü dilemesi de adaleti gereğidir. Allah lutfunda olduğu gibi adaleti gereği de övgüye layıktır.

- “Aslah olan Allah üzerine vaciptir” demek Allah'ın lutfunu inkâr etmek anlamına gelir.

- Bu fikir, Allah'ın kudretini sınırlandırmak demektir.

- Aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip ise o halde Allah aslah olanı yapmış ve bitirmiş olması gerekir. Şayet onun kudreti dâhilinde kul için en elverişli şey buluyor da bunu yapmıyorsa bu, ondan gelen bir haksızlık ve zulüm yerine geçer. Şayet yapmış ise o halde kulun Allah'a dua etmesinin ve tüm kötülüklerden, hastalık ve belalardan Allah'a sığınmasının anlamı kalmamaktadır.

- Allah kul için en elverişli ve hayırlı olanı kula vermek zorunda ise kafirin küfrünün ve insanlara isabet eden kötülüklerin anlamı nedir? Kâfirin küfrü ve

²⁶¹ Aydın, Ali Arslan, *a.g.e.*, I, s .392, 396.

kötülükler en hayırlı olan olmadığına göre burada Allah'ın en hayırlı olanı yapmaya kudreti ve gücünün yetmediği gibi bir problem ortaya çıkacaktır.

- Eğer kul için aslah olanı yaratmak Allah'a vacip olsaydı, dünyada acı çekip, ahirette de azap görececek olan fakir kafiri yaratmazdı.

- Buna göre Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf edemez, kullarına yaptığı ikram ve ihsan zarurî olurdu. O halde de kulların Ona karşı şükür borçlu olmazdı.

- Allah için aslah olanı yapmanın zorunluluk olduğunu söylediğimiz de Allah'ın bunu terk etmesi mümkün olmazdı. O zaman Allah aciz ve mecbur olurdu. Yahut da Allah'ın aslah olanı terk etmesi de cahillik ve sefehlilik sayılırdı. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir.²⁶²

Kısaca, İmam Mâtürîdî, Mutezile gibi Allah'ın fiillerinde hikmetin ve adaletin varlığını kabul etmekle birlikte, onlar gibi aslah'ı gerekli ve zorunlu görmemiştir. Çünkü dinî konularda kul için aslah olmayan bazı şeyleri imtihan maksadıyla Allah yapmaktadır. Ancak bu kul için aslah olmasa da hikmetsiz değildir, hikmet eseridir.²⁶³ Onun için Mâtürîdî, aslah kavramı yerine hikmet kavramı²⁶⁴ ile lütuf, ihsan ve rahmet kavramları üzerinde durmayı tercih etmiştir.

C. HÜSÜN VE KUBH'UN YARATILMIŞLIĞI

Öncelikle İmam Mâtürîdî'nin genel yaratma konusundaki görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır. Mâtürîdî'ye göre, *tekvîn sıfatı, ilim, kudret, irâde, semî'* ve *basar* gibi sıfatlar Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah, bu yaratma sıfatıyla ezelde muttasıftır. Onun ezelden beri yaratıcı olması, yaratılanların ezeliliğini gerektirmez. Çünkü yaratma ile yaratılan nesne farklı farklı şeylerdir. Yaratılanlar, Allah'ın yaratma sıfatıyla sonradan meydana getirilmişlerdir. Ancak, beşer idrak ve akıl tekvînin mahiyetini kavraması tam mümkün değildir. Bu konuda tek delil ve anlaşılabilir şey her şeyin “ol (kün)” emriyle olmasıdır.²⁶⁵

²⁶² Teftazani, Sa'duddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1982, 243-247; İzmirli, *a.g.e.*, s. 195; Es-Sabuni, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, çvr. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara, 1998, s. 149-150.

²⁶³ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 284.

²⁶⁴ Koçar, *a.g.e.*, s. 235.

²⁶⁵ Kutlu, *a.g.e.*, s. 47; Tekvîn konusunda geniş bilgi için bkz. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 60-64.

Mâturîdî'ye göre, iyi, güzel ve faydalı nesne ve olaylar var olduğu gibi kâinatta kötü, çirkin ve zararlı nesne ve olaylar vardır. Tüm bunları iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı vs. olmaksızın yaratan da Allah'tır. Dolayısıyla kâinattaki şerr, kötü ve zararlı şeylerin Allah'a nispet edilmesi, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması açınsındandır. Mâturîdî, kötülüğü yaratma yönüyle Allah'a izafe etmektedir. Ancak ona göre insanlar Allah'ın yaratma sıfatı olan tekvini tam olarak anlamaktan acizdirler. Allah bu kâinatı yaratmıştır ve Onun ezeli tekvin sıfatı vardır. Tekvin sıfatı olmaksızın yaratma söz konusu değildir. Şayet Allahın tekvin sıfatı olmaksızın, kendi zatıyla kâinatı yarattığı söylenirse o zaman kâinattaki kötülükleri doğrudan Onun zatına yöneltmiş oluruz.²⁶⁶

Ona göre, Allah her şeyi bir miktar ile yaratmış, eşyanın nerede başlayıp nerede son bulacağını tayin etmiştir. Hiçbir mahlûk Allah'ın yaratmasının keyfiyetini anlayamaz.²⁶⁷ Allah her canlıyı sudan yaratmıştır. Bu Allah'ın kudretini, ilmini ve tedbirini gösterir. Çünkü bütün mahlûkatı, cevherleri ve cinsleri farklı olmasına rağmen tek bir nefisten yaratmak, istifade edilmiş bir ilim ve tedbir ile değil, zâtî bir ilim ve tek bir tedbir ile mümkündür. İnsan bu âlemin yaratılmasının keyfiyetini tam olarak idrak edemez.²⁶⁸ Duyular alemini oluşturan tabia, sürekli bir değişim içinde birleşme ve ayrışma içinde varlığını sürdürmektedir ve bu akıl yürütme yolu ile bilinebilir. Bu değişim sayesinde evrendeki ahenk, sanat ve düzen zirve noktasına ulaşmaktadır. Evreni bu şekilde yaratan Allah, tabiattaki kötü, çirkin ve değersiz şeyleri de yaratmıştır.²⁶⁹ Ancak bir şey zaman içerisinde ve başka açılardan farklı değerler ile nitelenebilir. Bir şeyin kendi yapısının gereği olarak zarar ve yarar, kötülük ve iyilik, bela ve nimet oluşturmaları bakımından aynı konumda bulunması mümkün değildir. Nitekim bir kişiye göre kötü olan bir şey, başka yönden başka birisi için iyi olabilir. Onun için tabiattaki bütün nesnelerin ve olayların her durumda mutlak bir şekilde yararlı veya zararlı oldukları söylenemez.²⁷⁰

²⁶⁶ *Kitabu't-Tevhid*, s. 46,49.

²⁶⁷ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 744a (el-Kamer 54/49).

²⁶⁸ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 609b (en-Nur 24/45).

²⁶⁹ *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 26-27, 36.

²⁷⁰ *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 34-35.

Mâtürîdî'ye göre yaratılmışlık yönüyle tüm varlıklar eşittir. Birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Kendisini başkalarından üstün ve büyük görmek, yaratılmışlıktaki eşitliği görmezlikten gelmektedir. Bu nedenle “büyüklük ve azamet sahibi” anlamına gelen Mütekebbir ismi, Allah'tan başka hiçbir varlığa nispet edilemez.²⁷¹ Buna göre yaratılmış olma açısından eşit olan varlıkları iyi veya kötü, güzel veya çirkin şeklinde bir ayrıma tabi tutmak da doğru olmayacaktır.

Bütün İslam ekolleri Allah'ın hayrı irade edip, yarattığını kabul ederlerken, şerri Allah'ın irade etmesi ve yaratması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre, Allah kötülük yapmaktan münezzehtir; bu yüzden O, kötülükleri takdir edemez ve yaratamaz.²⁷² Mutezile ekolü iradeyi, teşrii irade, emir ve rıza manasına aldığı için şerri Allah'a izafe etmez. Onlara göre Allah hayrı irade eder ve yarattır, ancak şerri irade etmez ve yaratmaz. Çünkü şerri (çirkin) yaratmak çirkin olduğu için çirkin ve kötü şeyleri irade etmek de çirkin ve kötüdür. Allah ise tüm bunlardan münezzehtir. Dolayısıyla O'na hiçbir kötülük izafe edilemez. Buna karşılık Eş'arîler, bu doktrini Allah'ın mutlak kudretine ve egemenliğine sınırlama ve kayıtlama getirdiği gerekçesiyle reddederler. Mu'tezile açısından böyle bir düşünce, Allah hakkında asla kabul edilemez bir durum ya da doktrindir. Çünkü onlara göre, şâhitte (tecrübe âleminde) geçerli olan durum, gâibde (metafizik âlemde) de aynen geçerlidir. Dolayısıyla faili için bir yararı olmayan ya da kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırmayan/ savuşturmayan, bu nedenle de yergiyi ve kınanmayı hak eden fiiller, dış âlemde (şâhidde) de çirkin sayılmakta olduğu gibi, öteki âlemde (gâibde) de çirkin olur.”²⁷³

Ehl-i Sünnet kelmacılarına göre ise, şer işlemek, şerri kazanmak ve şerle nitelenmiş olmak çirkindir. Yaratmak ise böyle değildir. Mesela bir ressam sanatında hassasiyet gösterip çirkin bir adam resmi yapsa o ressamı takdir etmek ve hayranlığımızı ifade etmek için “ne güzel resim yapmış” denir. Resmi yapılan şeyin çirkin olması resmin de çirkin olmasını gerektirmez. Allah mutlak hâkimdir. Her ne kadar insan hikmetini ve sebebini tam olarak bilemese de şerrin yaratılmasında da hikmetler vardır. Şerrin yaratılmasında insan, toplum veya hayvanlar için faydalar

²⁷¹ Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitapevi, Isparta, 2002, s. 54-55.

²⁷² el-Bağdadî, Abdulkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark beyne'l-Fırak), çvr. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, 1991, s. 82.

²⁷³ Kazanç, *a.g.m.*, s.21.

olabilir. Bir şeyin şer olması bizlere göredir. Nitekim “ sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”²⁷⁴ Ayeti de bize bunu göstermektedir. Dolayısıyla Ehli Sünnet’e göre Allah hayrı da şerri de irade eder ve yaratır. Çünkü her şey onun iradesi, kudreti, yaratması ve ilmi ile gerçekleşmektedir. İnsan hayrı da şerri de kendi iradesi ile kazanır. Allah da insanın bu irade ve tercihinin göre yaratır. Ancak Allah’ın hayra rızası vardır, şerre ise rızası yoktur. Şerrin Allah’tan olması, şer fiilinin oluşumu için O’nun tekvini iradesinin ve yaratmasının devreye girmesi demektir. Şerde teşrii irade yoktur.²⁷⁵ Bir şeyin şer sayılması izafidir. Örneğin hicret olayı ilk başta şer gibi gözükse de sonuçları itibariyle birçok hayırlı gelişmelere vesile olmuştur.²⁷⁶

Eş’arîlere göre, hayır, şer, menfaat, mazarrat, iman, küfür, ilim, inkâr, kurtuluş, husran, azgınlık, doğruluk, tâat ve isyan, şirk ve iman eylemlerinin hepsi Allah’tan kaynaklanır. O’nun hükmünü bozacak, kazasını reddedecek bir kuvvet yoktur. Dilediğini (iradesini fenalığa sarf edenleri) sapıtır; dilediğine (iradesini iyiliğe sarf edenlere) hidayet eder. Yaptığından sorulmaz, ancak diğer varlıklar mes’ûldür.²⁷⁷ Gazzâlî’ye göre, Allah hayrı irade ettiği gibi, şerri de irade eder. Emir ve irade ayrı ayrı şeylerdir. Çünkü Allah, memur olan kimsenin kendisine uymadığını göstermek için murad etmediği şeyle de ona emreder. Allah’ın yaratması, yoktan var etmesi ve insanları salâhiyetli kılıp mükellef tutması kendi fazl ve ihsanıdır. Ne teklif, ne de yaratmak O’na vâcibdir. Mu’tezile ise, maslahata riayet için, bunları Allah üzerine vacib görmüşlerdir. Oysa Ehl-i Sünnet’e göre, Mu’tezile’nin böyle bir iddiası muhaldir. Kullanın menfaatine riayetin, Allah’a vacib olduğunu iddia eden sav, batıl ve aslında çürüktür. Çünkü kulların hakkında yarayışlı olanı yapmamaktan zarar görmeyeceğine göre, bunun O’nun hakkında vacip olduğunu söylemenin bir manası kalmaz.²⁷⁸

Mâturîdî’ye göre, var olan her şeyin yaratıcısı olması açısından Allah hem hayır ve şer cevherinin hem de kulların hayır ve şer fiillerinin yaratıcısıdır. Allah’ın

²⁷⁴ Bakara 2/216.

²⁷⁵ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 192-193.

²⁷⁶ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 194.

²⁷⁷ Bk. Nahl 16/93; Ra’d, 13/31; Secde, 32/13, 27.

²⁷⁸ Kazanç, *a.g.m.*, s.2.

yaratmadığı bir şeyin varlığından söz etmek, Allah'ın eşi ve benzerinin bulunduğunu benimsemeyi gerektirir. Allah ise bundan münezzehtir. Ancak yaratılmaya konu teşkil eden bir şeyi yaratmak, o şeyin kendisi değildir. Mâtürîdî burada “ mükevven, yani mahlûk, hadis olacağından ona taalluk eden ilahî fiil de hâdis olur.” şeklindeki ileri sürülecek görüşe itiraz etmektedir. Buna karşı Mâtürîdî'nin görüşünü “ tekvin, mükevvenin ve halk mahlûkun aynı değildir.” şeklinde özetleyebiliriz.²⁷⁹ Allah'ın fiili, ilke olarak şer veya hayırla, iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Çünkü Allah, hayır ve şer özelliği taşımayan kendi fiiliyle mevsuftur. Onun için Allah'a hayırlı ve şerîr olma vasfı nispet edilemez. Duyulur âlemde iyi ya da kötü fiil işleyenler ise bu vasıflarla nitelendirilebilir.²⁸⁰

İyi ile kötüyü farklı tanrıların var ettiğini ileri süren Mecusiler ile ona göre fikirleriyle dualizme kayan Mutezililer, Mâtürîdî'nin en çok eleştiri yönettiği iki grup olmuştur.²⁸¹ İmam Mâtürîdî'ye göre, şerrin yaratılmasında da hikmet ve birçok mana vardır. Şayet şerhlerin yaratılmasında bir hikmet bulunmamış olsa, şerri yaratan sefih olur. Fakat durum böyle değildir. Şerhlerin yaratılmasının Allah'a izafesine mani bir durum yoktur. Mâtürîdî görüşlerini güçlendirmek için örnekler verir. En basit örneği zalimleri tökezletip yola getirmesindedir. Zalimin başına hastalık, ızdırap vb. bir kötülük geldiği zaman burnu kırılır, süngüsü düşer.²⁸²

Mecusiler yaratıcının kıdemi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmına göre Nur ve Zulmet kadirdirler, bir kısmı ise kadim olan nurdur, zulmet ise hadistir demişlerdir. İmam Mâtürîdî Mecusilerin fikirlerini bütünüyle hurafe olarak değerlendirir. Ona göre, Allah ile başkaları arasında harp tasavvur edilemez. Zulmet tümüyle şer değildir. Bilakis bazan kaçan birinin gizleyerek kurtulmasına sebep olur, uykuya ve istirahataya yardımcı olur. Nur da tümüyle hayır değildir. Nitekim ona bakmak gözü yorar.²⁸³ İmam Mâtürîdî, zulmet ve nur gibi değer ifade eden kavramalara mutlak hikmet veya sefeh, iyi veya kötü değerleri izafe etmemektedir. Mâtürîdî'nin Mecusileri eleştirisinden bir şeyin ne mutlak iyi ne de mutlak kötü

²⁷⁹ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 211.

²⁸⁰ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 210-211.

²⁸¹ Mâtürîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 13.

²⁸² Yeprem, *İmam Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 67.

²⁸³ Yeprem, *a.g.e.*, s. 68.

olduğu anlaşılabilmektedir. Genel olarak iyi, güzel ve olumlu görünen nesne ve olaylarda kısmî de olsa kötü, çirkin ve olumsuz değerler de bulunabilir.

Mâturîdî'ye göre, metafizikî kötülüğü olduğu gibi ahlakî kötülüğü de Allah yaratmıştır. Ona göre, iyi veya kötü tüm nesne ve olayları Allah yarattığı gibi kulların fiilleri de iyisi ile kötüsü ile hayrı ile şerri ile tümü Allah tarafından yaratılmıştır. Kaderiye'nin görüşünün tersine ihtiyar kullara terk edilmemiştir. Buna göre, “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin”²⁸⁴ ayeti de bir tefviz değil tehdiddir. Aksi halde maazallah küfreden kişinin kendisine emredilen şeyi yapmış olması sonucu çıkar. Eğer ihtiyar insana bırakılmış olsaydı insan sorumlu tutulmazdı. Hâlbuki Allah yapılan kötülüklerden dolayı sorumlu tutar. Şu ayetler buna delalet eder: “biz zalimler için bir Cehennem hazırladık” ve yine “Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı.”²⁸⁵ bu ayetler amellerimizin Allah tarafından yaratıldığını gösterir.²⁸⁶

“Başına gelen kötülük ise nefsindendir.”²⁸⁷ ayetine istinaden kötülüğün Allah'tan olmadığını, bu ayete göre “her şey Allah'tandır” sözünün aksine olduğunu ileri sürenlere karşı Mâturîdî şu şekilde cevap vermiştir: “Bu ayetin manası tek başına şerrin edep kaidesi olarak Allah'a nisbet edilmemesidir. Tıpkı gerçekten onların yaratıcısı olmasına rağmen ‘ey domuzların yaratıcısı’ denmeyeceği gibi. Her şeyden bahsedilirken şer de izafe edilir. Nitekim Allah “ hepsi Allah'tandır de”²⁸⁸ buyurmuştur. Allah küfrü yaratmış, onu dilemiş ve fakat onu emretmemiştir. Kâfire ise imanı dilemediği halde iman etmesini emretmiştir. Nitekim Allah dileseydi iman etmiş olacaktı. Allah'ın meşiet-i razı olduğudur, razı olmadığı değil. Razı olduğu şeyden niçin muahaze eder denilirse bilakis razı olmadığından dolayı muahaze eder deriz. Çünkü meşiet kaza ve diğer bütün sıfatları Allah'ın razı olduğu şeylerdir. Kuldan hâsıl olan fiillerin bir kısmı Allah'ın razı olduğu, bir kısmı da gadap edip muahaze ettiği türdendir. Sonuç olarak denilebilir ki razı olunan fiiller Allah'tan, razı olunmayan fiiller ise kuldandır.”²⁸⁹

²⁸⁴ Kehf 18/29.

²⁸⁵ Saffat 37/96.

²⁸⁶ Yeprem, *a.g.e.*, s. 85.

²⁸⁷ Nisa 4/79.

²⁸⁸ Nisa 4/78.

²⁸⁹ Yeprem, *a.g.e.*, s. 89.

Mâtürîdîler Allah'tan başka yaratıcı olmadığı, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu inancından hareketle Mutezilenin aksine Allah'ın kötü ve çirkini yarattığını söylemişlerdir. Allah'ın iyi ve güzeli yaratmasında olduğu gibi kötü ve çirkini yaratmasında da hikmet vardır. Mutezilenin iddia ettiği gibi çirkini yaratanın çirkin, akılsızca bir iş yapanın da akılsız olması gerekmez.²⁹⁰

Mâtürîdî, şerrin varlığı ve yaratılmasıyla Allah'ın varlığını ve birliğini delillendirmeye çalışarak orijinal bir yaklaşım göstermektedir. Ona göre, Allah'ın şerri yaratmadığını söylemek şerri başka bir varlığın yarattığını söylemek anlamına gelir. Yani şerri Allah'ın yaratmaması durumunda bir başkasının yaratması söz konusu olacaktır. Böyle bir düşünce ise tevhide aykırıdır. Bu durum ise Allah'ın şerri yaratmasından daha fazla bir mahzur ortaya çıkarır. Mâtürîdî şerri de Allah'ın yarattığını ifade ederken diğer taraftan eşyadaki şerrin aslî ve esas olmadığını da ifade etmiştir. Ona göre aslında eşyadaki şer, eşyanın zatından kaynaklanmamakta ve eşyanın ayrılmaz bir vasfı da değildir. Şerr eşyada zati olarak değil, arızî ve harici olarak bulunmaktadır. Aslen ve sonucu itibarıyla şer olmayıp şer gibi görünen durumlarda söz konusudur. Eşya, güzel olsun çirkin olsun, Allah'ın varlığına, birliğine, isim ve sıfatlarına delalet etme, şükür ve ecir vesilesi olma gibi birçok hususiyetler taşır.²⁹¹ Bu durumlarda aslen şer değil güzellik ve hikmet vardır.

Allah'ın iradesi, hayır ve şer olarak bilinen her şeye şamildir. Allah'ın şerri de murat ettiğine dair naslar vardır. İslam ümmeti âlemde bulunan şeylerin ancak Allah'ın murat etmesiyle, bulunmayan şeylerin ise Allah'ın murat etmemesiyle olduğu konusunda ittifak halindedir. Âlemde şerr olarak nitelenen şeyler olduğuna göre bu şerri kim murat etmiştir? Eğer şerri Allah'tan başkası murat etti ise, bu durumda âlemde Allah'ın iradesinden başka ikinci bir iradenin tesirinden bahsedilmektedir. Buna göre de Allah'ın dilememesine rağmen şer olarak bir takım şeylerin olması söz konusu olacaktır. Böyle bir anlayış ise Allah'ın aciz olması, cebir ve ikrah altında kalması demektir. Uluhiyyet açısından tüm bunlar aklen muhal olan şeylerdir. O halde Allah'ın iradesi her şeye şamildir. Ancak bir şeyi murat etmek ile ona razı olmak farklı şeydir. Nitekim Allah, murat ettiğini bildirdiği şerre

²⁹⁰ Nesefî, *a.g.e.*, II, 661; Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti ve Kavramı*, Ankara, 1988, s. 112,115

²⁹¹ *Kitabu't-Tevhid*, s. 134, 174-175, 218-219.

(mesela küfre) razı olmadığını da bildirmiştir.²⁹² İrade etmekle emretme veya yasaklama arasında da bir bağlantı yoktur. Bir şeyin murat edilmesi o şeyin emredilmesini gerektirmez, yasaklanması da murat edilmemesini gerektirmez.²⁹³ Maturidi irade ile razı olma, emretme ve yasaklama hususlarını birbirinden ayırmış, aynı anlam içermediğini ifade etmiştir.

Mâturîdî'nin sisteminde, salt bir yaratma değil, hikmetli bir yaratma esastır. Çünkü varlığı yaratan âlim ve hâkim olan Allah, her şeyi hikmet ile yaratmıştır. Mâturîdî'ye göre hikmet, her şeyi yerli yerine koymak ve gerçeğe ulaşmak demektir. “ Onları yedi gök olarak yarattı (kazâhunne) ”²⁹⁴ ayetinde geçen kaza, “her şeyi yerli yerinde yaratma” anlamında kullanılmıştır. Ona göre kulların fiillerinin de bu anlamdaki bir kaza şeklinde anlaşılması mümkündür.²⁹⁵

Aslında Mâturîdî sisteminde Allah'ın yaratmasında herhangi bir kötü, çirkin, zararlı ve sefeh denilecek bir değer söz konusu değildir. Allah'ın yaratması küllî olarak hikmet ve adalet üzeredir. Ancak duyular dünyasında iyi ve kötü değeri ortaya çıkmaktadır. Kötü ve çirkin gibi görünse de her şeyi Allah yerli yerinde (adalet-hikmet) yaratmıştır. İmam Mâturîdî'nin “her şeyin yaratana Allah'tır” ilkesi gereği hikmetten yoksun olmaksızın kötülüğü Allah'ın yarattığı ve kötülüğün varlığıyla Allah'ın varlığının gerekliliği kanaatinde olduğunu gördükten sonra, Allah'ın kötülükle nitelenip nitelenemeyeceği, Allah'a kötü, pis ve çirkin fiil ve nesnelerin izafe edilip edilemeyeceğini inceleyebiliriz.

D. ALLAH'I HÜSÜN VE KUBUH İLE NİTELEMENİN İMKÂNI

Hüsün Allah'a nispet edilmesinde, Allah'ı hüsün değeri taşıyan nesne ve fiillerle nitelemede herhangi bir sakınca olmasa da kubhun ve kubuh değeri taşıyan şeylerle Allah'ı niteleme konusunda en azından inanan bir insan için kabul edilmeyecek bir durum ortaya çıkarmaktadır.

²⁹² *Kitabu't-Tevhid*, s. 296-297.

²⁹³ *Kitabu't-Tevhid*, s. 226,287, 309-310.

²⁹⁴ Fussilet 41/12.

²⁹⁵ *Kitabu't-Tevhid*, s. 306.

Eş'arîlere ve Mâturîdî'lere göre, iyiliklerin, özelde tikel olarak Allah'a izafe edilmesi mümkünse de, aynı şekilde kötülüklerin tikel olarak O'na izafe edilmesi mümkün değildir. Çünkü kötülükler O'na ancak küllî olarak izafe edilebilir.²⁹⁶

Mâturîdî, sıfatlar ve niteleme açısından da yaratan ile yaratılan arasındaki farklılığı vurgular. Yaratılanı nitelediğimiz gibi yaratanı da aynı şekilde nitelendirmemiz doğru olmaz. Ona göre, yaratıklar bazen fesad, şer, çirkinlik ve kötülükle nitelendirilir. Bu nitelermeler, tekvin aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın fiilli olması durumunda, Allah bütün bunlarla nitelendirilmiş olacak ve Allah'a "bozguncu, şerîr, çirkin fiilli, kötü davranışlı" denilecekti. Allah'ın zatını bunlarla nitelendirmek ise küfürdür.²⁹⁷ Aslında insanlar da, yaratılmışlara nispet edilen fesat, çirkinlik, zorunluluk, acz, pis ve kötü olma özelliklerinin kendilerine nispet edilmesine razı olmazlar. Bu bakımdan bu niteliklerin Allah'a nispet edilmesi doğru değildir.²⁹⁸ Ancak, teeddüben Allah'ı kötü şeylerin yaratıcısı olarak tavsif etmek doğru olmaz. Allah, ancak adalet, hikmet, fazilet ve ihsan gibi iyi ve güzel vasıflarla tavsif edilir.²⁹⁹ Allah her şeyin rabbi, bütün mahlûkatın ilahı ve her şeyin sahibi o olduğu halde kötü, çirkin, pis olan şeylerin ve şeytanın O'na isnat edilmesi, kötülüğün Allah'a nispetini gösteren ifadeler kullanması edeb ve ahlak açısından uygun değildir. Bundan dolayı, küfrün ve masiyetin Allah'ın kaza, kaderi ve iradesiyle meydana geldiğini söylemek mekruhtur. Diğer bir şekilde, hakikatte iyi veya kötü her şeyi yaratanın Allah olmasına rağmen, "ey kötülükleri ve pis şeyleri yaratan!" şeklinde hitapta bulunmak doğru değildir.³⁰⁰

Fakat her ne kadar, nesne, fiil ve olaylar bu değerler ile nitelendirilse ve kötü şeyler de dahil her şeyin yaratanının Allah olduğunu söylesek³⁰¹ de Allah'ı "habis olanların rabbi, kabih olanların ilahı, şeytanların ve iblisin dayanağı, murdar ve pis şeylerin varlığını sürdüren" şeklinde nitelendirmek uluhiyete uygun düşmeyeceği için doğru değildir.³⁰²

²⁹⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 496-497.

²⁹⁷ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 61.

²⁹⁸ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 67.

²⁹⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, . vr. 313a.

³⁰⁰ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 308, 312, 314.

³⁰¹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, s. 119.

³⁰² *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 312.

Mâturîdî'nin bu yaklaşımını daha iyi anlamak için genel olarak sıfatlar konusundaki görüşünden bahsetmek yerinde olacaktır. Mâturîdî'ye göre Allah'ın sıfatları zatından ayrı olmayıp ezelidir. Fakat Allah'ın sıfatlarının ezeli olması muteallaklarının da ezeli olması demek değildir. Aynı şekilde Allah'ın sıfatları zamanla mukayyet değildir. Sıfatların eşyaya taallukları ise zaman içerisinde olmaktadır. Sıfatların zaman içerisinde eşyaya taalluku sıfatlarda herhangi bir değişiklik meydana getirmez.³⁰³ “Allah bütün sıfatlarıyla teşbihe ve tatile(sıfatları yok sayma) gitmeksizin hakiki anlamda ezelde vasıflanmıştır. İş görme sıfatı yapılan işten (tekvin, mükevven) başkadır. Zira tekvin, tekvin Allah'ın sıfatıdır, yapılan şey(mükevven) ise yaratılmıştır; yapma sonradan olma değil, yapılan sonradan değildir.”³⁰⁴ Mâturîdî, sıfat ile mevsufu mana ve esas olarak birbirinden farklı değerlendirmektedir. Mevsuf zamana, şarlara göre değişikliğe tabi iken, sıfat bu değişikliğe tabi görülmemektedir. Allah'ı bilinen sıfatlarıyla tavsif etmek O'nunla mahlûkat arasında benzeşmeyi gerektirmez. Allah'ın sıfatları ile mahlûkattakiler arasında lafız yönünden benzerlik gösterse de mahiyet olarak birbirinden farklıdır. İnsanın Allah'ın tam ve mükemmel şekilde tavsif etmesi imkân dâhilinde görülmemektedir. İnsan Allah'ı duyular âleminden hareketle bilip ifade etmek, tavsif etmek durumunda olduğu için O'nu bir takım lafızlarla anmak mecburiyetindedir. Duyular âleminin ve insan literatürünün ifadelerini kullanmak insan için bir zarurettir. Sıfat ve isim benzerliği varlıklar arası benzeşmeyi gerektirmez. Eğer Allah'a bu sıfatların izafe edilmesi diğer varlıklarla bir benzeşme ortaya çıkarsaydı peygamberler ve kutsal kitaplar tevhide davet ederken o sıfatları Allah'a izafe etmezlerdi. Kaldı ki bu sıfatları Allah'a nisbet etmemek de, bu gibi sıfatları olmayan şeylerle Allah arasında bir benzerlik meydana getirmez.³⁰⁵ Allah'ın sıfatları da zatı gibi benzersizdir. Onun için yaratma fiilinin nasıl olduğunun ifade edilmesi mümkün değildir. Yaratma fiilinin benzeri yoktur ki nasıl olduğunu da ifade edebilelim.³⁰⁶ Kısaca Mâturîdî'ye göre Allah'a sıfat nisbet etmek nas, akıl ve risalet uygulaması yönüyle söz konusudur. Hatta insanın Allah'ı

³⁰³ *Kitabu't-Tevhid*, s. 47.

³⁰⁴ Mâturîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 4.

³⁰⁵ *Kitabu't-Tevhid*, s. 44, 58, 93-96.

³⁰⁶ *Kitabu't-Tevhid*, s. 127.

tanınması ve onu ifade edebilmesi için bu sıfatlarla tavsif etmesi zorunludur. Sıfatlar Allah'ın zatından olup Allah'ın zatı gibi ezelidir. Diğer varlıkların da bu sıfatlarla tavsif edilmeleri Allah ile bir benzeşmeyi gerektirmez. Sıfat ile mevsuf aynı şey değildir.

Sıfatlar hakkındaki bu fikirleri ile uyumlu olarak Mâtûrîdî iyiliğin veya kötülüğün, mücerrred yaratma fiilinde olmadığını, iyinin veya kötünün, yaratılan şeylerin taşıdığı vasıflar olduğunu söyler. Onun için yaratılan şeylerin taşıdığı kötü ve çirkin vasıflar, yaratma ve takdir açısından başka bir şekilde Allah'a nispet edilemez. Aynı zaman da, bu dünyada zalimlerin yaptıkları kötü fiillerin de Allah'a nispeti hikmet ve yaratma yönündendir.³⁰⁷

Kötü vasıflı şeylerin yaratılmasının Allah'a nispetinde hikmet ve iyi bir gaye vardır. Bu noktada Mâtûrîdî, Mutezile ile aynı görüştedir.³⁰⁸ Kubhu akla getirecek şeylerin Allah'tan nefyedilmesi konusunda Maturidi ile Mutezile arasında fikir birliği vardır. Buna göre Allah'a nispet edilecek bir yaratma eylemi veya herhangi bir fiil mutlaka esmâ (isimlendirme) açısından kubhu andırmayacak bir şekilde olmalıdır. Mâtûrîdî'ye göre bu prensibin uygulanmasından bazı meseleler ortaya çıkmaktadır. Bu meselelerden biri, Allah'a nispet edilen iyiliklerin ona nispet ediliş şeklidir. Mutezile bilginlerine göre, "iyilikler, emredilip kendilerine davet edilmesi ve işlenmeleri için gerekli gücü vermesi açısından Allah'a izafe edilir." Mâtûrîdî'ye göre de, bu tür bir ilgi kurma güzel ise de fiillerin söz konusu edilmesi durumunda bunların Allah'a nispetinden kastedilen şey bu olmamalıdır. Böyle bir nispetin amacı, Allah'a şükür ve hamddır. Allah'ın iyilikleri emretmesi, iyilik yapmaya çağırması ve iyilik yapmayı desteklemesine muhatap olma açısından mümin ile kâfir eşit konumdadır. Allah'a hamd ise farklı bir durumdur. Mümin Allah'ın ihsanda bulunduğu kişidir. İman, Allah'ın minnet borcu duyulan nimetlerinden biridir. Eğer Allah'ın lütfu olmasaydı mümin hiçbir şekilde arındırılamaz, kendisine isabet edecek azaptan kurtulamazdı. Onun için iyiliklerin, kâfir hakkında Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Dolayısı ile fiiller söz konusu olmayınca, Mutezile'nin de belirttiği gibi³⁰⁹ iyilikler ilahi emir çerçevesine girer.³¹⁰

³⁰⁷ *Kitabu't-Tevhid*, s. 312; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 94b.

³⁰⁸ Yeprem, *a.g.e.*, s. 285.

³⁰⁹ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *El-Muğnî*, VI, 216.

İkinci ortaya çıkan mesele ise, emir konumundaki fiillerin Allah’a nispet edilmesinin caiz olmamasıdır. Çünkü böyle bir nispetin sonucu, kişiyi meşakkat içeren fiili gerçekleştirmeye sevketmekten ibarettir. Böyle bir fiilin Allah’a nispet edilmesi ancak hamd açısından mümkün olabilir. Allah “ ...aksine, Allah size lütufta bulunmuştur.”³¹¹ ve “ eğer Allah’ın size lütfu ve rahmeti olmasaydı” buyurması bu görüşü delillendirmektedir.

Üçüncüsü ise, Kâbi’nin “ Allah’a sadece manevi açıdan güzel ve münasip olan hususlar nispet edilebilir.” diyerek, taatlerin Allah’a izafe edilişinin emir konumunda olduğunu ileri sümesidir. Bu görüşü isabetli bulmayan Mâturîdî, Kâbi’nin (ö. 319/931) Allah’a kötülük nispet edilemeyeceği görüşünü ise paylaştığını ifade etmiştir.³¹²

Mâturîdî, her ne kadar her şeyin yaratıcısı Allah ise de Allah’a “ Ey pis ve murdar olan şeylerin ve benzerlerinin yaratıcısı” şeklinde bir ifade kullanılmasını doğru bulmaz. Allah için yergi ifade eden eylemler, hilaf-ı hakikat, ,sabetsizlik ve hikmetsizlik olarak yaratılmıştır. Çünkü Allah’ın kendi zatına yönelik yergileri yaratması durumunda gerçekte Allah da yerilen bir varlık olurdu.³¹³ Onun için Allah’a yapılacak bir nispet tazim, şükür, nimetlerin ve emrinin dile getirilmesi konumunda olmalıdır. Bu kapsamın dışına çıkan bir şey Allah’a izafe edilemez. Çünkü Allah, kendi fiili ile nitelendirilir. Allah’ın fiili ise adl ve lütuftur. Ancak bazen övgüye layık bir mana taşıyorsa kendi fiili veya sıfatı olmayan bir şey de Allah’a nispet edilebilir. Çünkü söz konusu husus Allah’ın lütfu ve ihsanı sayesinde kazanılmıştır. Şayet bu nispet övgüye layık bir mana taşımıyorsa, kendi fiili olmaması dolayısı ile Allah’a nispet edilemez.³¹⁴

Allah’a dua ederken ‘ey zarar verici, ey fayda verici ‘ denilmesini birçokları caiz görmüştür. Ancak söz arasında olmadığı zaman yalnızca Allah’a ‘zarar verici’, demeyi caiz görmemişlerdir.³¹⁵ Kuranda ‘attığın zaman sen atmadın, Allah attı’³¹⁶

³¹⁰ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s.396-397.

³¹¹ Hucurat 49/17.

³¹² *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 398.

³¹³ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s.313; bkz. Neseî, Ebul Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul, *Tasirâtü’l-Edille Fi Usulî’d-Din*, nşr. Claude Salame, Dimeşk, 1993, II, 666.

³¹⁴ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 399-400; bkz. Neseî, *a.g.e.*, II, 666.

³¹⁵ Mâturîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 4.

ve “ Ona kendi ruhumuzdan üfledik”³¹⁷ ayetlerine ve bunlar gibi olan ayetlere iman etmek gerekir. Bununla beraber ‘Allah atıcıdır, üfürücüdür’ sıfatları ile adlandırılmaz. Çünkü dinde böyle bir adlandırma yapılmamıştır. Ama Allah yapıcı, yaratıcı vb sıfatlarla adlandırılır, zira bunlarla adlandırma yapıla gelmiştir. Allah’ın diğer isim ve sıfatları hakkında da aynı yaklaşım gösterilmelidir.³¹⁸

Allah’ın vasıflanacağı sıfatlarda dikkat edilecek kıstas, ona nispet edilecek sıfatların ilim, kudret, azamet, celal gibi Allah’a yaraşan şeyler olmalıdır. Ona yaraşmayan çocuklu, karılı, işkence eden, zulmedici, yaramaz gibi sıfatları nispet etmek caiz değildir. Yaraşıp yaraşmadığında şüphe edilen sıfatları ise Allah’a nispet etmekten çekinmek en salim yoldur.³¹⁹

Mâturîdî, kötü ve çirkin sıfatlarla Allah’ı tavsif etmenin doğru olmadığını aklî delili olarak da şunları söylemektedir: “Taât ile masiyetin, çirkin ve gayrı meşru fiillerin Allah’a nispet edilmesi, Allah’ın emirlere ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu teşkil etmesi aklen çirkin ve hikmetsiz olduğundan dolayı bu tür fiillerin Allah’a ait olduğunu söylemek tutarlı değildir. Ayrıca Allah, itaat edene mükâfat, isyan edene ise ceza vereceğini bildirmiştir. İtaat ve isyan fiilleri Allah’a nispet edildiği takdirde mükâfat ve cezanın muhatabı da Allah olmaktadır. Şayet mükâfat ve ceza kullara verilecekse bu durumda emirlere itaat ve yasaklardan kaçınma fiilleri de kullara ait olmuş olur. Öte yandan, birinin bizzat kendine emrederek itaatkâr veya asi olması imkânsızdır. İmkânsız olan bir diğer husus da Allah’ın, iradedden yoksun zavallı bir kulu “itaatkâr, asi, isabetsiz iş gören, zalim” şeklinde isimlendirmesidir. Hâlbuki Allah, davranışlarından dolayı sorumlu tuttuğu insanları bu vasıflarla nitelendirmiştir. Söz konusu niteliklerin gerçekte Allah’a ait olduğu iddia edilirse, rab da, kul da, yaratan da yaratılan da Allah olur. Böyle bir anlayış ise, hem nakil hem de akıl açısından kabul edilemez.”³²⁰

³¹⁶ Enfal 8/17.

³¹⁷ Tahrir 66/12.

³¹⁸ Maturidi, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 5.

³¹⁹ Maturidi, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 12.

³²⁰ *Kitabü’t Tevhid*, s. 359-360; *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 288.

D.1. İrade ve Kudret Açısından

İrade ve meşiet birkaç anlamda kullanılmaktadır: temenni, dua, emir, rıza, tahakkum ve cebri izale gibi. Temenni manasındaki iradenin Allah’a nisbeti caiz değildir. Emir ve rıza anlamındaki iradenin Allah’a nisbeti caizdir, ancak bu irade masiyet ve kötülöklere şamil değildir. Tahakkum ve cebrin izalesi anlamındaki irade Allah’ın bir sıfatı olup kendi icadının mahsulü olan her şeye şamildir. Mutezile insana ait fiilleri, Allah’ın yaratması ve yönlendirmesi ile olduğunu kabul etmediğı için kötölük ve masiyetlerin Allah’ın iradesi altında olduğunu da kabul etmemişlerdir. Ehli Sünnete göre ise insanın tüm fiilleri gibi kötölük ve masiyet de Allah’ın iradesi altında gerçekleşmektedir.³²¹

İrade, bir şeyi temenni etmek, bir şeyi yapmaya çağırarak, bir şey rıza göstermek ya da bir şeyi benimsemek gibi anlamlara gelmektedir. İradenin bu söz konusu anlamlarından hiçbirini Allah’a nispet edilemez. Allah’a nispet edilen irade, baskı altında olmayan, fiili planlayıp irade ettiğı şekilde gerçekleştiren bir niteliğe sahiptir.³²² Bu anlamdaki iradenin Allah’a nispet edilmesi zaruridir. Bu çerçevede evrende meydana gelen iyi veya kötü her şey Allah’ın iradesiyle gerçekleşir. Mutezile’nin Allah’ın kötölüğü dilemeyeceğine dair görüşü, Allah’ın kudret sıfatını sınırlandıracağından dolayı isabetli bir görüş değildir.³²³

Kelamcılara göre kudret, istitaat, kuvvet, takat ve vus’ eş anlamlı isimlerdir.³²⁴ Kudretin iki çeşidi vardır: birincisi fiilin vuku için gerekli vasıta ve aletlerin yerinde ve sıhhatli olmasıdır. Be nevi kudret ittifak ile fiilden önce bulunur. Bu kudret, “hürriyet ve ihtiyar sahibi bir kimsenin kendi iradesi ile fiili icra etmeye hazır olmasıdır.” Şeklinde tarif edilmiştir. “yol bakımından hacca muktedir olan.”³²⁵ ayeti bu kudreti ifade etmektedir. İkinci çeşidi de kudretin bizzat kendisidir. Bu kudret de “ fiilin meydana gelişine bizzat tesir eden kesin bir iradede doğan bir kudrettir.” şeklinde tarif edilmiştir. “onlar işitmeye muktedir olamazlardı.”³²⁶

³²¹ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 145

³²² Kitâbü’t-Tevhid, s. 468; *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 375; Topaloğlu, Bekir, “Ebu Mansur el-Maturidi’nin Kelami Görüşleri”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2007, s. 195.

³²³ Kitâbü’t-Tevhid, s. 458-466; *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 366-374.

³²⁴ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 129

³²⁵ Al-i İmran 3/97

³²⁶ Hud 11/20

ayetindeki kudret de bu nevi bir istitaattır.³²⁷ Gazalî ise kudreti, ilim ve iradeye uygun olarak bir şeyi yaratma kabiliyetinden ibaret olarak manalandırır.³²⁸

Kadir-i mutlak olan Allah ve onun kulu olarak sorumlu kılınmış insan açısından olmak üzere irade, kudret ve hürriyet meselesinin iki yönü vardır. Bu mesele Allah açısından şu sorular çerçevesinde tartışılmıştır: Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandıracak herhangi bir şey söz konusu olabilir mi? Kötü, çirkin ve zararlı nesne ve fiiller de Allah'ın irade ve kudreti ile ilişkilendirilebilir mi? Allah'ın hüsn ve kubhu irade etmesinin anlamı nedir?

a. Allah'ın Fiilleri – İlahî İrade ve Kudret

Kelamcılarının geneli, iyilik ile ilahî irade ve kudreti doğrudan ilişkilendirirken, kötülüğün ilahî irade ve kudret ile ilişkisi konusunda farklı fikirler ileri sürmüştür. İyiliğin olduğu gibi kötülüğün de Allah'ın iradesi ve kudreti kapsamında olduğunu söyleyenler olduğu gibi, özellikle kötü, çirkin ve zararlı şeyleri Allah'ın iradesi ve kudreti dışında tutan tenzihçi anlayış da olmuştur. Genellikle pesimist ve ateist paradigmanın öne sürdüğü birbiriyle bağlantılı sorular şunlar olmuştur: Allah kötülüğü istemekte ve irade etmekte midir? Allah her şeye gücü yeten bir varlık ise evrende kötülük neden vardır? Kötülüğü kaldırmaya kudreti mi yoktur? Kudreti varsa neden kötülüğü kaldırmamaktadır? Evrende kötülük olduğu kabulünden hareketle, Allah'ın her şeye gücü yeten ve rahmet sahibi bir varlık olmadığı, ya da Allah kötülük sever olduğu sonucuna varmışlardır.

Mâturîdî'nin anlayışına göre, “Allah Teala'nın kadim ve zatı ile kaim bir irade ile muid (dileyen, isteyen) olduğu Ehli Hak tarafından kabul edilmiştir. İrade, yaratılacak şeylerin o şekle değil bu şekle, o zamana değil bu zamana tahsis edilmesini gerektiren bir sıfattır. Filozoflar ve Batıniler irade sıfatının varlığını inkar etmişlerdir. Neccariyye onun ayrıca irade diye bir sıfatının bulunmayıp zatı ile murid olduğunu savunmuştur. Mutezile ise onun, hiçbir mahalde bulunmayan hadis bir irade ile mürid olduğunu iddia etmiştir. “ Allah dilediğini yapar.”³²⁹ “ Şüphe yok

³²⁷ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 129.

³²⁸ Koçar, *a.g.e.*, s. 95.

³²⁹ Ali İmran 3/40.

ki Allah dilediğine hükmeder.”³³⁰ “..Allah bana herhangi bir zarar dilerse sizin putlarınız bu zararı giderebilir mi? Yahut bana bir rahmet dilerse onlar bu rahmetini tutabilir mi?”³³¹ ayetleriyle Allah meşiet ve iradesini açık bir şekilde beyan etmiştir.”³³² Mâtürîdî’ye göre, Allah fiillerini zorunlu olarak değil, iradesi ile gerçekleştirmektedir. Allah’ın tabiatıta cevher ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesneleri yaratması da bunu göstermektedir. Allah’ın fiilinde bir bozukluğun olmaması, her şeyin hikmet içermesi ve evrenin varlığının düzenli bir şekilde art arda devam etmesi, evrenin Allah’ın kudret ve iradesiyle var edildiğini ortaya koymaktadır.³³³

Ehli sünnete göre İlâhi irade iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin vs her şeye şamildir. Ayn olsun araz olsun, hayr olsun şer olsun meydana getirilen her şey Allah’ın iradesi, kaza ve kaderiyle olur. Aslında Allah, ister emretmiş olsun ister emretmemiş olsun var olacağını bildiği bir şeyin bilfiil vücud bulmasını da murad etmiştir. Ebu Hanife, Kaderiyye ekolüne mensup bir zat ile tartışırken aynı noktaya temas ederek şu soruyu sormuştur: “Allah Teala, ortaya çıkacak kötülük ve menhiyatı ezelde biliyor muydu, bilmiyor muydu?” sorunun muhatabı Kaderiyye mensubu zat “biliyordu” demek zorunda kalmış buna istinaden Ebu Hanife “ Allah, ezelde bildiğini bildiği gibi mi ızhar etmek istemiştir, yoksa bildiğinin hilafına mı ızhar etmeyi murat etmiştir? Eğer bildiğinin hilafına ızhar olmuştur denirse o zaman Allah’ın ilmi cehl olurdu” diyerek böylece diğer Kaderiyye mensubunu kendi görüşlerin vaz geçirdiği anlatılmaktadır. Tüm bu mülâhazaların gereği olarak Ehli Sünnet âlimleri “Allah’ın iradesi ilmi ile yürür.” denilmiştir. Buna “irade fiil ile beraber yürür” demenin daha doğru olacağını söyleyenler olmuştur. Çünkü Allah’ın fiili olan her şey aynı zaman da onun muradıdır. Nitekim İmam Ebu Mansur da “ Bu mesele kulların fiillerinin (Efal-i İbadın) yaratılması meselesinin bir parçasıdır.” demiştir. Yani kulların fiillerini Allah yarattığına göre aynı şekilde bu fiilleri Allah irade etmiştir. Şayet Allah bu fiilleri murad etmeseydi bunları yaratmakta mecbur olurdu, bunun da ulûhiyet açısından muhal olduğu açıktır. Ehli Sünnetin tüm bu görüşleri aynı zamanda Mutezilenin “ Yüce Allah’ın rızasına uygun olmayan şey

³³⁰ Maide 5/1.

³³¹ Zümer 39/38.

³³² Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 99.

³³³ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 58-59.

onun iradesinde de dâhil değildir.” görüşüne de bir cevap mahiyetindedir.³³⁴ Ehli Sünnet Allah’ın ilmini, fiilini ve aynı zamanda kullarında fiilini Allah’ın iradesi içerisinde görmüştür. İlahi iradenin her şeye şamil ve umumi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşleri için de şu ayetleri delil olarak kullanmışlardır: “ Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz.”³³⁵ “ Allah dileseydi ona ortak koşamazlardı”³³⁶ “Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi.”³³⁷ İlahi iradenin dalalet ve küfre de taalluk ettiğini de şu ayetleri delil edinerek ifade etmişlerdir: “ dilediğini saptırır.”³³⁸ ve “ kimi saptırmak isterse onun kalbini son derece daraltır, sıkar.”³³⁹ Şu hadis de bu görüşe bir delil olarak kullanılmıştır: “ Allah’ın dilediği olur, dilemediği de olmaz.”³⁴⁰

İrade kapsamında tartışma noktalarından biri de Allah’ın kul için küfrü ve masiyeti irade edip etmediği meselesi olmuştur. Buna göre Allah, kâfirin küfrünü ve kullara ait tüm kötülüklerin yapılmasını dilemiş ise o halde bu ilahi irade insan için bir cebir ifade etmiş olmaz mı? Yani Allah’ın bu iradesi insan için bir cebir-zorlama değil midir? Şayet böyle ise burada insanın sorumluluğunun ve Allah’ın emir ve nehyinin, mükâfat ve cezanın anlamı nedir?

İnsan fiilleri çerçevesinde küfür ve masiyetlerin Allah’ın kaza, kader ve iradesiyle gerçekleştiğini söylemek de iki yönden uygun bir tavır olmayacaktır. Bunlardan biri, nezaketsiz bir durumun ortaya çıkması ve alay amacı içermesidir. Aslında yukarıdaki ifade her ne kadar gerçek ise de böyle bir ifade kullanmak hoş olmaz. Bu ifadelerin uygun olmamasının diğer bir sakıncası ise, sorumluluktan kurtulmak için özür beyan etmek ve delil ileri sürmede kullanılabilecek olmasıdır. Kendilerini bu ifadelerle meşrulaştırmak isteseler de aslında, inanmayanların ve isyan edenlerin meşru bir mazeretleri söz konusu değildir.³⁴¹

Mâturîdî’ye göre Allah’ın, zalimin fiilini çirkin ve kötü olarak yaratması doğaldır. Fakat Allah, insanlar için zulmü değil adli ister ve diler. Allah’ın kâfire ait

³³⁴ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 144-145.

³³⁵ Dehr 76/30.

³³⁶ Enam 6/07.

³³⁷ Yunus 10/99.

³³⁸ Rad 13/27.

³³⁹ Enam 6/125.

³⁴⁰ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 145.

³⁴¹ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 399.

küfür fiilini batıl ve zulüm vasıfları ile irade etmesi, Allah'ın kullarına zulüm dilemesi anlamına gelmez. Çünkü Allah, zulmü ve küfrü kulları için zarurî kılmamış, bu fiilleri sadece potansiyel olarak bu niteliklerle yaratmıştır. Nitekim Allah “Senin Rabbin kullarına zulmedici değildir.”³⁴² buyurmaktadır. Zira Allah'ın olacağını bildiği bir şeyin olmasını dilemesi adl çerçevesine girer. Buna göre Allah, işlemediği bir fiilden dolayı cezalandırmayı değil, gerçekleşmesi söz konusu olan fiilin cezasını dilemiştir.³⁴³ Mâturîdî'nin bu görüşünü Sabuni, daha farklı bir açıdan sunmaktadır. Ona göre de küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının bir eseridir. Çünkü Allah'ın kazası aynı zamanda O'nun sıfatıdır, küfür ise kulun sıfatıdır. Allah'ın buradaki kazası, küfrü kâfirin nefsinde kötü, çirkin ve batıl bir nesne olarak yaratmasıdır. Fakat bu yaratma kulun, ebedi azabı hak edecek küfrü kendi iradesi ile istemesi halinde gerçekleşmektedir.³⁴⁴

“Allah her şeye kâdir'dir”³⁴⁵ anlamındaki ayeti yorumlarken Mâturîdî, Allah'ın yaratılmış varlıkların tüm fiillerini ve halini yarattığını ve insan açısından zararlı ve faydalı olarak nitelenen fiilleri de yarattığını ifade etmiştir.³⁴⁶ Ebu Hanife'ye göre kişi kendi iradesini kullanarak Allah'a itaat eder, emirlerini yerine getirirse Allah'ın hoşnut olduğu şeyi yapmış olur. Bunların aksini yapan kimse ise, Allah'ın rızasına uygun davranmış olmaz. Buna göre, Allah'ın kulların küfür ve isyan fiillerini irade edip yaratmıştır, ancak bu fiillerin işlenmesine razı değildir. Mâturîdî'nin de paylaştığı bu düşünceye göre, Allah'ın irade edip yaratması ile rıza göstermesi aynı anlama gelmemektedir.³⁴⁷ Bu nedenle, Mâturîdî'ye göre Allah'ın iradesi taalluk etse bile, “Allah iblisi sever, ondan razı olur.” denemez. Aynı şekilde küfür eylemi, kötü ve pis şeyler için de söylemek doğru değildir.³⁴⁸ Bu nedenle, “küfür, mutlak anlamda şer, dalalet, iblis, şeytan, murdar ve pis kokulu şeyler ve bozgunculuk Allah'tandır.” demek de doğru olmaz.³⁴⁹

³⁴² Secde 41/46.

³⁴³ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 381; krş. *Kitâbü't-Tevhid*, s. 474-475.

³⁴⁴ Koçar, *a.g.e.*, s. 242.

³⁴⁵ Talak 65/12.

³⁴⁶ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Selim Ağa Kütüphanesi, Üsküdar, no. 40, vr. 796b

³⁴⁷ Koçar, *Maturidi'ye Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 241.

³⁴⁸ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 378.

³⁴⁹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 399.

İrade ile ilim ve yaratma sıfatını iç içe değerlendiren Ehli Sünnet'e göre, nasıl ki kâfirin küfrü ve masiyet Allah'ın ilmi dışında değilse iradesi dışında da değildir. Allah kâfirin küfrünü bildiği gibi aynı zamanda imana kudreti olmakla beraber onun kendi irade ve ihtiyarı ile dilemiştir. Bu sebeple Allah'ın emri, nehyi, mükafat ve cezası yerinde olmuştur. Allah'ın ilminin ve iradesinin taalluk ettiği şey kulun ihtiyarı fiili olduğu için fiilin faili olmuş olan kulun cebir altında olmayıp sorumlu olması gayet doğaldır. Yani iman-küfür, iyi-kötü kulun fiilinde hem insanın iradesi hem de Allah'ın iradesi vardır. Bu iki iradenin hiçbirini inkâra imkan da yoktur.³⁵⁰

“Bir şehri yok etmeyi dilediğimiz zaman, varlıklı şमारıklarına, yola gelmelerini emrederiz, ama onlar yoldan çıkarlar. Artık o şehir yok olmayı hak eder, biz de onu yerle bir ederiz.”³⁵¹ ayetinde geçen ilahi ilimde o sonuca ulaşacakları bilindiği için bu bilinene (maluma) tabi olarak öyle irade edilmiştir. Yani Allah'ın meşiet, ezeldeki ilminde bulunan maluma tabidir.³⁵²

Allah'ın iradesi, ma'luma göre tecelli ettiği gibi va'adini gerçekleştirmek için “kulların fiillerine bağlı” olarak da tecelli etmiştir. Allah'ın iradesinin ilâhî va'di gerçekleştirmek için kulların fiillerine tabi olarak gerçekleştiğini gösteren birçok ayetler olduğu gibi³⁵³, ilâhî iradenin “vaki' olana tabi” bulunduğunu gösteren ayetler de vardır.³⁵⁴

Mahlûkata nispet edilen kudret eksik olup hiçbir zaman Allah'ın kudretine benzemez.³⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre kudret sıfatı ile irade sıfatı birbiriyle ilişkilidir. Allah mahlûkatı irade sıfatı ile yarattığına göre bunu yerine getirecek kudreti de vardır. Çünkü kudreti olmayan birinden meydana gelen fiiller ıztırâf olur. Bu nedenle bir işi kudretiyle yapan aynı zaman da o işi iradesiyle yapmıştır. Allah mutlak kudrete sahiptir ve hiçbir fiil ondan ıztırâf ve tabii olarak meydana gelmemiştir. Tabiiikte de bir zorunluluk vardır. Âlem sadece mutlak kudret sahibi olan Allah'ın fiilidir. Âlemi yoktan var etmeye gücü yeten biri için fiilleri kendisinden zorunlu olarak

³⁵⁰ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 146

³⁵¹ İsrâ 17/16

³⁵² *Kitâbü't-Tevhid*, s. 290; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 228b.

³⁵³ Bkz. Maide 5/41; Hud 11/34.

³⁵⁴ Nisa 4/28; Al-i İmran 3/176.

³⁵⁵ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 232.

sadır oluyor demek, mümkün değildir. Zorunluluk bir zayıflık göstergesidir, Allah için değil ancak mahlûkat için söylenebilir.³⁵⁶

Mâtûrîdî, “Allah dilediği gibi hükmeder”³⁵⁷ manasındaki ayeti yorumlarken, Allah’ın dilediği gibi hükmetmesinin anlamı, dilediği şeyi helal ve haram kılması anlamına geldiğini söylemiştir. Bir şeyin helal veya haram kılınması ancak Allah’ın iradesi ile mümkün olur. Buradaki Allah’ın hükmü, “tahakküm” anlamına gelmemektedir.³⁵⁸ Onun için Mâtûrîdî, Allah’a herhangi bir zaruret ve sınırlandırmayı uygun bulmadığı gibi fiilini gerçekleştirirken insanın da Allah’ın irade ve kudretiyle cebre düştüğünü de uygun bulmamıştır.

Kul için Allah’a dil uzatması (şetm) fiilinin kötü oluşu bu fiili gerçekleştiren kula aittir. Aynı eylemin Allah tarafından irade edilmesi ve yaratılması kötü değildir. Yani Mâtûrîdî’ye göre Allah’ın kötülüğü dilemesi ve yaratması kötü olarak değerlendirilemez, kötü olarak nitelenen fiillerin kul tarafından işlenmesi kötüdür.³⁵⁹

İlahî irade Allah’ın fiilleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü irade fiile taalluk eder. bu nedenle Mâtûrîdî’ye göre Allah’ın fiilleri “ihtiyarı” anlamına gelmektedir.³⁶⁰ Allah’ın fiili, kulun fiilinden başkadır ve kulun fiili Allah’ın fiili değildir. Çünkü kulun fiili Allah’ın fiilinin mef’ulüdür.³⁶¹ Kur’anda Allah’ın “her şeyin yaratıcısı”³⁶² olduğu bildirilmiştir. Buna istinaden aslında Allah’ın fiili ibdâ’ (yok iken var yapma, halk (yaratma) ve tekvin (oluşturma) olarak ifade edilir. Bunlar irade ile birliktedir ve vakti gelince mahlûka taalluk etmek üzere ezeli ve kadîmdir.³⁶³ Mâtûrîdî, görülen her fiilde irade olduğunu, fiillerin irade ile gerçekleştiğini ifade eder. Buna göre her failde de irade vasfı bulunmaktadır.³⁶⁴ Mutezileye göre irade, her zaman fiilden önce failde bulunmaktadır. Mâtûrîdî’ye göre ise, irade fiille beraber bulunur. Çünkü şayet irade, fiille beraber değil de fiilden önce ise bu irade ancak temenni manasına gelir ki, Allah bundan tenzih

³⁵⁶ Kitâbü’t-Tevhid, s. 45.

³⁵⁷ El-Maide 5/1.

³⁵⁸ Koçar, Musa, *Mâturidi’de Esma-i Hüsnâ*, s. 69; krş. *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 174b (el-Maide 5/1).

³⁵⁹ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 376; Nesefî, Ebul Muin, *a.g.e.*, II, 665-666.

³⁶⁰ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 60.

³⁶¹ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 238.

³⁶² Enam 6/102.

³⁶³ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 228, 229, 234-235.

³⁶⁴ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 286, 292, 305.

edilir.³⁶⁵ Dolayısıyla Allah'ın ezeldaki iradesi temenni manasında olamayacağına göre bu irade “ihtiyar” manasını ifade eder.³⁶⁶ İrade ile ihtiyar aynı manaları ifade etmektedir.³⁶⁷ Bununla beraber Mâturîdî, ihtiyar ve irade kavramlarını fiille ilişkilendirmektedir. Ona göre, Allah'ın irade ve ihtiyarını gösteren Allah'ın fiilleridir. Yarattılmış varlıklara baktığımız da bunların farklı mahiyet ve özelliklerde ve farklı zaman ve mekânlarda yaratılmaları, bir ihtiyar olduğunu ve Allah'ın ezeli bir irade ile nitelendiğini gösterir. Buna göre irade, “bir şeyin zamanında var olmasını ihtiyar etmek” demektir.³⁶⁸

Kur'anda birçok ayetlerde irade ve meşiet Allah'a nispet edilmektedir.³⁶⁹ Bu ayetlerdeki meşiet “rıza” ve “emir”e delalet etmez, fiille beraber bulunan meşietir.³⁷⁰ Bu ayetlerde geçen meşiet ve irade aynı zaman da “kasr ve cebr” de ifade etmez.³⁷¹

İmam Mâturîdî'ye göre Allah'ın iradesi mutlak ve her şeye hakimdir. O “dilediğini yapandır.”³⁷² Nitekim ayette “ Allah dilemedikçe onlar hiçbir şey dileyemezler.”³⁷³ buyrulur. Dolayısıyla Allah'ın dilediği olur dilemediği olmaz.³⁷⁴ Allah yaptıklarından sorumlu değildir ve fiilinde hiçbir kayıt ve şart altında değildir. Çünkü Allah mutlak kudret sahibidir. “ o yaptıklarından sorulmaz, onlar ise yaptıklarından sorulacaklardır.”³⁷⁵ ayeti de buna delildir.³⁷⁶ Ancak mutlak ve hâkim olmasına rağmen ilahî irade, kulları zor altında bırakan, insanın iradesini ve ihtiyarını yok sayan bir cebr manası taşımaz. “Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı”³⁷⁷ ve “ Biz dilessek herkese hidayet verirdik.”³⁷⁸ ayetleri

³⁶⁵ Kitâbü't-Tevhid, s. 297, 305.

³⁶⁶ Kitâbü't-Tevhid, s. 304,

³⁶⁷ Kitâbü't-Tevhid, s. 295.

³⁶⁸ Kitâbü't-Tevhid, s. 60.

³⁶⁹ Bkz. Enam 6/125, Enam 6/39, Secde 32/13, Maide 5/48, Enam 6/ 149.

³⁷⁰ Kitâbü't-Tevhid, s. 287, 304.

³⁷¹ Te'vilâtü'l-Kur'an, vr. 61a, 233a.

³⁷² Hud 11/ 207.

³⁷³ Tekvir 81/29.

³⁷⁴ Kitâbü't-Tevhid, s. 291; Te'vilâtü'l-Kur'an, vr. 91a, 102a.

³⁷⁵ Enbiya 21/23.

³⁷⁶ Kitâbü't-Tevhid, s. 221.

³⁷⁷ Yunus 10/99.

³⁷⁸ Secde 32/13.

de gösteriyor ki, ilahi irade insan iradesini yok saymaz, bilakis insanın irade ve ihtiyarına işaret eder.³⁷⁹

Her şey Allah'ın irade ve kudreti ile gerçekleşmekte ve yaratılmaktadır. Ancak Allah'ın irade ettiği ve yarattığı her şeyde rızası var mıdır? İmam Maturidi'ye göre irade etmek ve yaratmak ile rıza göstermek farklıdır. Örneğin Allah, küfrü yaratır, ancak emretmez ve rıza göstermez. Dolayısıyla Allah, kâfire imanı emretmiş, fakat iman etmesini dilememiştir. Allah her dilediği şeyden hoşnut mudur, değil midir? Sorusuna cevap olarak Mâtûrîdî, "Evet, Allah'ın meşiyeti rızasıyladır." demiştir. Şu halde Allah kendisinin razı olduğu bir işten dolayı niçin azap ediyor? denilirse, buna da cevabı şu: "hayır, Allah razı olduğu şeyden dolayı değil, razı olmadığı şeyden dolayı azap verir. Zira meşiyet, kaza ve Allah'ın bütün sıfatları, Allah'ın hoşnut olduğu şeylerdir. Fakat insanın fiilleri, bazen Allah'ın razı olduğu, bazen de gazap ettiği tarzda olur, onun için azap veya sevap verir."³⁸⁰

Kısaca, "Tanrı'nın kötülüğe ve bunun neden olduğu acılara izin vermesi, çoğu imanlı insanı şaşırtsa ve ateistlerin eline koz verse de, bazı inançlı teologlar, bu kötülükleri rasyonelleştirilebilmeye çalışmakta ve kötülüğün iradî savunusunu desteklemektedirler. Çünkü özgür irade olmadığında, iyiyi seçmek imkânı ve fırsatından söz etmek mümkün değildir. "Adalet" ve "kudret", teodisenin çetrefilli klasik ikilemini oluşturur. Bu ikilem çözüme kavuşturulurken, kötülüğün, Tanrı'nın adaleti ve kudretine gölge düşürmeden makul bir biçimde ele alınması gerekir. Çözüm şekli, mutlak kudrete çok fazla oranda ağırlık verdiği takdirde, adalet sıfatının zarar görecektir olmasına karşın, adalet üzerine aşırı vurgu yaptığı takdirde, mutlak kudrete bir sınır getirilmiş olacaktır."³⁸¹

b. İnsanın Fiilleri - İnsanî İrade ve Kudret

İyi ve kötü meselesinin ilişkili diğer bir alanı da insan iradesi, kudreti ve hürriyeti konusudur. İyi ve kötü değerlerin ortaya çıkmasında insanın etki ve yetkisi var mıdır? Metafizikî-tabii ve ahlakî kötülük karşısında insanın konumu ve sorumluluğu nedir? Kişinin eylemlerini gerçekleştirdiği zamanda ilahi bir müdahale

³⁷⁹ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 288.

³⁸⁰ Maturidi'nin Akaid Risalesi, çevr. Y. Z. Yörükân, s. 20.

³⁸¹ Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adalet Sorunu (Theodise)*, çevr. Metin Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 15-16.

söz konusu mudur? Şayet böyle bir müdahale söz konusuysa, bu nasıl bir müdahaledir? Bu sorularla beraber insanın hür bir iradesi olup olmadığı, bu iradenin mahiyetinin ve fonksiyonunun ne olduğu, kısaca insanın özgürlüğü olup olmadığı meselesi hüsn ve kubuh meselesinde üzerinde durulan konular olmuştur.

Kaderiye, Dırariyye ve Kerrâmiyyeye mensup birçok kimse de “kulun istitaatı vardır ve bu mükellef tutulurken kudret sahibi olabilmesi için bu istitaat fiilden öncedir” demişlerdir. Ehli Sünnete göre istitaat, ihtiyari fiiller için kullarda mevcuttur, ancak “fiilin gerçekleşmesi için gerekli kudret fiilden önce değil fiil ile beraber bulunur.” Çünkü kula ait olan hâdis kudret bir arazdır, arazın devamlı oluşu ise muhaldir. Eğer kudret fiilden önce bulunsaydı, fiilin gerçekleşeceği esnada mevcut olamazdı ve böylece fiil kudretsiz gerçekleşmiş olacaktı. Kudretsiz fiilin de gerçekleşmesi mümkün olmadığına göre bu batıl olur.³⁸²

Mâturîdî, Cebriye’nin, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu tamamen kısıtlayan ve yok sayan bir anlayışı reddetmekle beraber insanı Allah karşısında tamamen bağımsız ve özgür gören, insanın hiçbir davranışında Allah’ın aktif ve müdahil olduğunu kabul etmeyen Mutezilî anlayışı da benimsememiştir. İslamda diğer teolojik problemlerde olduğu gibi Mâturîdî’nin de irade ve kader problemlerini ele alması birden bire olmamıştır. Cebriye ve Mutezile arasında Allah’ın sıfatları konusundaki tartışmalar olduğu gibi kader konusu da temel tartışma konuları içerisindeydi. Cebriyeler Allah’ın her şeyi önceden belirlediğini, kaderin mutlak olduğunu söylemişlerdir. İnsanın özgürlüğünü savunan Mutezile de insan fiilini kendisinin yarattığını, insanın tamamen özgür olduğunu savunmuşlardır. Bu durumda Mâturîdî, irade ve kader konusunda, kadercilik ve özgürlük karşısında ortayol çözümü sunmuştur. Diğer bir deyişle Mâturîdî, İslam teolojisindeki iki kutup arasındaki boşluğu doldurmaya ve kendi görüşünü kurmaya çalışmaktadır.³⁸³ Nitekim sözlükte, “eksiklikleri tamamlayan, kırılanları onaran, dilediğini zorla yaptırmaya muktedir olan”³⁸⁴ anlamlarına gelen Cebbar ismini Mâturîdî, “kırılanları onaran, eksikleri tamamlayan” anlamlarını tercih edip,

³⁸² Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 132.

³⁸³ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 406-407.

³⁸⁴ Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, “CBR” mad., I. Baskı, İstanbul, 1317/1899.

“dilediğini zorla yaptıran” anlamını dikkate almamıştır. Aynı zamanda o, Allah’ın dışında hiçbir varlığın bu isimle isimlendirilmesini doğru bulmamıştır.³⁸⁵

Mâturîdî’nin yaratan ve yaratılan terimlerinin analojik(insani merkezli) herhangi bir kullanımını reddetmesi aslında insanın kendi eylemlerinden sorumlu gören ve ahlaki kötülüğü sadece insana atfeden Mutezili yaklaşımına bir tepkidir. Bu reddediş Kurandaki şu ayetten gelmektedir: “...ona benzeyen hiçbir şey yoktur..”³⁸⁶ Bu ayetten insanın yaratıcı olamayacağı fikri anlaşılmaktadır. Çünkü Kur’an ayrıca her şeyi yaratanın Allah olduğunu bildirmiştir. Ehl-i Sünnet sistemindeki bu yaklaşımlar insanın kendi eylemini yaratamayacağını göstermektedir. Maturidi aynı zamanda kötünün sadece mecazi anlamda olduğu nazarına da karşı çıkar çünkü bu nazar mutezililerin dualist yaklaşımı reddetmeye yönelik ve fiziksel kötülüklerle ilgili doktrindir. Eğer ahlaki kötülük insana atfedilecekse ve fiziksel kötülük sadece bir meteforsa dualizmin hiçbir anlamı kalmamaktadır.³⁸⁷

İnsanın yaratıcı olamayacağını ifade eden Mâturîdî, insanın irade ve kudret(istitaat) sahibi olduğunu, Allah’ın yarattığını tercih ettiğini ve kesb ettiğini söylemiştir. İnsanın irade ve kudret sahibi olması gerekir ki fiilini gerçekleştirebilsin. Fakat insanın irade ve kudreti, Allah’ın irade ve kudreti ile nasıl ilişkilendirilebilir? İnsanın irade ve kudreti insanı Allah’tan müstağni yapar mı, insana sınırsız özgürlük ve sorumsuzluk verebilir mi? İnsanın irade ve kudretinin mahiyeti ve fonksiyonu nedir?

Mâturîdî’ye göre kula ait kudret iki kısımdır. Bunlardan ilki, sebeplerin müsait olması(selâmet-ül esbâb) ve vasıtaların sağlıklı (sıhhatü’l âlât) olmasıdır. Yani sebeplerin, vasıtaların ve uzuvların yerinde ve sıhhatli olmasıdır. Bu kudret, fiillerden önce bulunur. Fiiller ancak onun vasıtasıyla meydana gelse de bu kudret, mahiyet itibariyle fiiller için bir illet kılınmamıştır. Ancak onlar, Allah’ın dilediği kullarına lütfedip, onların nimetleri idrak ettiği ve akılları onlara vakıf olduğu zaman şükürünü eda etmelerini istediği nimetlerdir. Nitekim akıl hakkında söylenecek olan söz de budur. Yani (akıl görevi), nimeti verene karşı şükretmeyi,

³⁸⁵ Koçar, *Mâturîdî’de Esma-i Hüsnâ*, s.54.

³⁸⁶ Şûrâ 42/11.

³⁸⁷ Pessagno, *a.g.m.*, ss. 59-82.

nimetlerin hakikatini bilmeyi sağlamak, nimeti verene karşı nankörlük etmeye, nimetlerin hakikatini bilmemeye mani olmaktan ibarettir. Eğer o olmasaydı, akılda ona şükretme ve ona karşı nankörlük etmekten sakınmanın lüzumu söz konusu olmadan, herhangi bir kimse emir ve nehyi üstlenmezdi. İkinci çeşit kudret ise, ancak fiille birlikte bulunan, kendisi bulunduğu zaman mutlaka fiil vaki olan şey olarak tarif edilen bir manadadır.³⁸⁸ “İstitaat’ın fiilden önce veya onunla birlikte olması (kable’l-fi’l, maa’l-fi’l) konusunda Ehl-i Sünnet ulaması içerisinde kayda değer ilk görüş bildiren Maturidi olmuştur. Mâturîdî, bazı ayetleri delil göstererek³⁸⁹ kudretin fiil ile beraber olduğunu ileri sürmüş, fiili gerçekleştirirken insanın Allah’tan müstağni olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.³⁹⁰ Kaderciler, insanın gücü fiilden evvel olduğunu ve kişinin onu istediği gibi kullanabileceğini söylemişlerdir. Maturidi ise, bu, Allah’tan müstağni olmak, Allah’a lüzum yok demektir ki bunun sonu küfre varır, demektedir.³⁹¹

Bu tartışmalar içerisinde, aynı kudret birbirine zıt olan iki şeye de muktedir olabilir mi? sorusu da tartışılmıştır. Muhaddis kelimciler ile Eşariyyenin çoğunluğu aynı kudretin iki zıttı elverişli olamayacağını söylemişlerdir. Ebu Hanife’ye göre ise, kudret taatle birlikte olursa tevfiq, masiyetin yanında olursa “hızlan” adını alır. Ancak her iki durumda da kudret bir ve aynıdır.³⁹² Mâturîdî de Ebu Hanife çizgisinde devam eder. Ona göre kudret hem taate hem de masiyete elverişlidir³⁹³ ve masiyet işlemeye elverişli olan güçle taat de işlenebilir. Dahası, gücün fiilden önce ya da sonra bulunması söz konusu değildir. Kudretin fiilden önce bulunması kulun ihtiyaç anında Allah’tan müstağni olması anlamına gelir. Bu durum “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz.”³⁹⁴ anlamındaki ayete ters düşmektedir. Gücün fiilden sonra bulunması ise, fiil güç ve kudret olmaksızın gerçekleşeceğinden mantığa aykırı düşmektedir.³⁹⁵

³⁸⁸ *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 256, 410-411; *Te’vilatü’l Kuran*, vr., 70b, 87b.

³⁸⁹ Al-i İmran 3/97; Kehf 18/ 67, 72, 75.

³⁹⁰ *Kitabu’t-Tevhid*, s. 256-262 ; Bebek, Adil, *Maturidi’de Günah Problemi*, Rağbet Yay., 1998, İstanbul, s. 65-66.

³⁹¹ Mâturîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-I Maturidini İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 18.

³⁹² Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 132-133.

³⁹³ *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 336; krş. Neseff, *a.g.e.*, II, 583.

³⁹⁴ Muhammed 47/38.

³⁹⁵ Beyazîzâde, *a.g.e.*, s.61.

Mâtûrîdî kudretin, kişinin kudrete yönelik isteği ve tercihi oranında oluştuğunu belirtir. Kişi bir fiili gerçekleştirmeyi istemedikçe kudretin de oluşmadığını³⁹⁶ ifade ederken aynı zamanda Mutezile'ye göre iradenin fiilden önce geldiği fikrine karşı çıkan Mâtûrîdî iradenin fiil ile aynı zamanda var olduğuna dikkat çekmektedir.³⁹⁷

Mâtûrîdî'ye göre kulun fiilinin zamanı işlemeden önce, işleme anı ve işledikten sonra olmak üzere üçe ayrılır. Allah kulun fiilini bu üç hale göre değerlendirir. Diğer bir ifadeyle, fiil işlenmeden önce Allah o fiili işlenmemiş bir fiil olarak, işlenirken mevcut bir eylem olarak ve işlendikten sonra ise işlenmiş bir fiil olarak görmektedir.³⁹⁸

Mâtûrîdî'ye göre fiil sahibi olan aynı zaman da irade ve kudret sahibidir. O, fiili irade ile birlikte mütelaa etmektedir. Dolayısıyla insanın da fiil sahibi olduğuna göre irade ve kudret sahibi olduğu da anlaşılmaktadır. Aslında fiili fiil olarak yaratan Allah ise de, insan fiili muhtelif alternatiflerden birini “ihtiyar” etmesi ile kendisi gerçekleştirir.³⁹⁹ Onun için Mâtûrîdî, insanın fiilini gerçekleştirmesini ve fiilinden sorumlu olmasını insana nispet ettiği “ihtiyar”a bağlamaktadır.⁴⁰⁰

İrade ve kudret sahibi olan insan, fiillerini gerçekleştirirken mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, insan fiillerinde Allah'ın etkisinin olup olmadığı veya etkisinin mahiyeti meselenin esasını oluşturmaktadır.

Kulların fiilleri iyisi ile, kötüsü ile, hayrı ile şerri ile tümü Allah tarafından yaratılmıştır. Kaderiye'nin görüşünün tersine ihtiyar kullara terk edilmemiştir. Dolayısıyla, Kaderiye'nin delil olarak kullandığı “Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin”⁴⁰¹ ayeti bir tefviz değil tehdiddir. Yani, bu ayet korkutmak içindir, ihtiyarın kullara tefviz edildiğini beyan için değildir. Aksi halde küfreden kişinin kendisine emredilen şeyi yapmış olması sonucu çıkar. Eğer ihtiyar insana bırakılmış olsaydı insan sorumlu tutulmazdı. Hâlbuki Allah yapılan kötülüklerden dolayı

³⁹⁶ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 340.

³⁹⁷ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 379-380.

³⁹⁸ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 347.

³⁹⁹ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtûrîdî*, s. 288; krş. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 72a, 331b.

⁴⁰⁰ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 4b, 5a, 53b, 77a, 85a, 94a, 225b, 226b, 231a, 430b-431a.

⁴⁰¹ Kehf 18/29.

sorumlu tutar. Şu ayetler buna delalet eder: “ biz zalimler için bir Cehennem hazırladık” ve yine “Allah sizi de yapmakta olduklarınızı da yarattı.”⁴⁰² ayetleri amellerimizin Allah tarafından yaratıldığını gösterir.⁴⁰³ O halde, insanların yaptıkları eğer Allah’ın halkı ile ise Allah niçin onları azaplandırıyor? Böyle bir soruya karşı Mâtûrîdî şöyle cevap verir: “Sevaplanmak ya da azap görmek, kişinin meydana gelen işe fiilini kullanmasından ötürüdür, meydana gelen asıl işten dolayı değildir; işlediğinize göre ceza görmesi, iyilik yapmaya da kötülük yapmaya da elverişli olan gücünü harcadığı içindir, gücünü meydana getirdiğinden dolayı değil.”⁴⁰⁴ Onun için, Mâtûrîdî, ayetlerde geçen⁴⁰⁵ Allah’ın Rafî ismini, insanı yaratılıştaki birbirine üstün kılma olarak değil de insanın üstün kılınmasını genelde insanın fiilleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Mâtûrîdî’ye göre, Allah insanların bir kısmını diğerlerine üstün kılmıştır. Ancak bu üstün kılış kulların dünyada faziletli olanı isteyip bu doğrultuda çalışmaları sebebiyledir. Çünkü bu kimseler ahirette derecelerinin üstün kılınmasını talep ettiklerinden dolayı dünyada iyi amel işleme hususunda sebat edip kötü amel işlemekten kaçınmışlardır.⁴⁰⁶ Mâtûrîdî, insanın hem dünya hayatında hemde ahirette derecesinin yükseltileceğini kendi iyi amellerine, derecesinin düşürülmesini de insanın kötü amellerine bağlı olduğunu bir çok ayeti yorumlarken belirtmiştir.⁴⁰⁷ Hulasa, Fiillerin yaratma yönünden Allah’a nispet edilmesi fiili işleyen insanın sorumluluğunu yok etmez.

“Allah her şeye Kâdir’dir.”⁴⁰⁸ manasındaki ayeti açıklarken Mâtûrîdî, iki hususu dikkate almaktadır. Birincisine göre, Allah, yaratılmış varlıkların işledikleri fiilleri de yaratandır. Çünkü Allah’ın buna gücü yeter. Nitekim kâinatını yaratan ve yöneten Allah’tır. Âlemin yönetimindeki mükemmellik ve insanın böyle bir yönetimi gerçekleştirmekten aciz oluşu, Allah’ın kâinatı yaratmaya kadir olduğunun bir delilidir. İkinci hususa göre ise, Allah, insanlar açısından faydalı veya zararlı

⁴⁰² Saffat 37/96.

⁴⁰³ Yeprem, *İmam Mâtûrîdî ’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 85.

⁴⁰⁴ Bkz. Mâtûrîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-I Maturidini İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 17.

⁴⁰⁵ Bkz. Rad 13/2, Bakara 2/253, Enam 6/83, 165, Zuhuruf 43/32, Yusuf 12/76, Mücadele 58/11

⁴⁰⁶ *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 241a (Enam 6/165).

⁴⁰⁷ *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 768a (el-Mücadele 58/11), 651a (el-Mü’min 40/15), 363b (er-Rad 13/2).

⁴⁰⁸ Et-Talak 65/12.

olarak nitelenen fiilleri de yaratandır.⁴⁰⁹ Mâtûrîdî'ye göre, kula ait olan, ancak kâinatın düzen ve işleyişini belirleyen ya da etkileyen fiil aslında Allah'a aittir. Zira böyle düşünülmezse, Allah'ın kâinatın tek yaratıcısı olduğundan bahsedilemez.⁴¹⁰

Cebriyeye göre, insanın hakikat manasında fiili vardır denemez, insanın fiili vardır denilmesi mecazıdır. Ancak bu anlayış, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırır ve Allah'tan ümidi ve korkuyu kesmeye vardırır. Onun için Mâtûrîdî'ye göre, İnsanın fiili mecaz değil, hakikat manasındadır. Maturidi, Mutezile ile Cebriyenin görüşlerinin sakıncalarını ifade etikten sonra Ebu Hanife'nin görüşünü benimsemiştir. Ebu Hanife, bu iki anlayışın ortasını bulmuş ve halk Allah'ın fiilidir, bu ise insan gücünü ihdas etmek, insana kudret ve irade vermektir. Bu gücü kullanmak ise hakikat manasında insanın işidir, demiştir.⁴¹¹

İnsana mecazî değil, gerçek anlamda fiil nispet edileceğini nakli ve akli deliller yoluyla sunmaya çalışan Mâtûrîdî, nakli delil olarak Kuran'da, fiilin emredilmesi ve yasaklanması, yapılan fiile azap veya mükâfat verilmesi bağlamında fiilin kula nispet edilmesini örnek göstermektedir. Ona göre, pek çok ayette insanların amellerinde belirleyici oldukları belirtilerek insanlara fiil nispet edilmiştir.⁴¹² Çünkü, kendine ait bir fiili olmayan birine Allah'ın bir şey emretmesi ya da yasaklaması mümkün değildir.⁴¹³ Diğer yandan ihtiyari fiillerin Allah'a da nispet edilmesinin, bu fiillerin kullara ait olduğu gerçeğini ortadan kaldırmayacağını ifade eden Mâtûrîdî'ye göre fiiller, yaratılmaları açısından Allah'a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri açısından da insanlara ait bulunmaktadır.⁴¹⁴ Bu durumda fiilde Allah'a ve insana ait olmak üzere iki yön söz konusu olmaktadır.⁴¹⁵ Ancak, fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 796b, (Talat 65/12).

⁴¹⁰ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 319-320.

⁴¹¹ Mâtûrîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-I Maturidini İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 18.

⁴¹² Zilzal 99/77; Secde 32/17; Bakara 2/167; Hac 22/77; Fussilet 41/40; En-Nahl 16/90

⁴¹³ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 358-359; *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 287; krş. Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 98-99.

⁴¹⁴ Bkz. Sâbûni, *a.g.e.*, s.66.

⁴¹⁵ Bkz. *Kitabu't-Tevhid*, 228-229. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 28-34.

⁴¹⁶ Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, s. 45.

Mâturîdî', insanın gerçek mana da fiil sahibi olduğunun akli delili olarak da şunları ifade etmektedir: “Taat ile masiyetin, çirkin ve gayrı meşru fiillerin Allah’a nispet edilmesi, Allah’ın emirlere ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu teşkil etmesi aklen çirkin ve hikmetsiz olduğundan dolayı bu tür fiillerin Allah’a ait olduğunu söylemek tutarlı değildir. Ayrıca Allah, itaat edene mükâfat, isyan edene ise ceza vereceğini bildirmiştir. İtaat ve isyan fiilleri Allah’a nispet edildiği takdirde mükâfat ve cezanın muhatabı da Allah olmaktadır. Şayet mükâfat ve ceza kullara verilecekse bu durumda emirlere itaat ve yasaklardan kaçınma fiilleri de kullara ait olmuş olur. Öte yandan, birinin bizzat kendine emrederek itaatkâr veya asi olması imkânsızdır. İmkânsız olan bir diğer husus da Allah’ın, iradeden yoksun zavallı bir kulu “itaatkâr, asi, isabetsiz iş gören, zalim” şeklinde isimlendirmesidir. Hâlbuki Allah, davranışlarından dolayı sorumlu tuttuğu insanları bu vasıflarla nitelendirmiştir. Söz konusu niteliklerin gerçekte Allah’a ait olduğu iddia edilirse, rab da, kul da, yaratan da yaratılan da Allah olur. Böyle bir anlayış ise, hem nakil hem de akıl açısından kabul edilemez.”⁴¹⁷

Allah insanı iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek şekilde yaratmış, insanın aklına kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel olarak tanıtmıştır ve bunun yanı sıra zihni iyiyi ve güzeli tercih edecek şekilde biçimlendirmiştir. Ayrıca, Allah insan doğasına zor gelebilecek fakat buna rağmen iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akla güzel, insan doğasının eğilimli olduğu ancak kötü sonuçlar ortaya çıkarabilecek davranışları da akla çirkin olarak göstermiştir. İnsan aklını, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme yoluyla zorlukların üstesinden gelebilecek bir şekilde yaratan Allah davranışlarından dolayı insanları sorumlu tutarak onlara iyi ve güzel ameller yapmalarını, kötü ve zararlı durumlardan da uzak durmalarını emretmiştir.⁴¹⁸ Allah, eşyayı zıtlarıyla birlikte yaratmıştır. Böylece canlı ölüden, iyi kötünden, güzel çirkinden, hazlar elemelerden ayrılabilsin ve fark edilebilsin. Bundan dolayı, Allah insana şer ve kötü şeylerden korunma yollarını göstermiş, hayra yönelmesini telkin etmiştir ve insana istitaat ve kabiliyet vermiştir. Böylece insan, kendi varlığını ve neslini devam ettirebilir.⁴¹⁹ İnsan yaratılışı gereği hayra ve iyiye meyillidir, şerri

⁴¹⁷ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 288.

⁴¹⁸ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 282; *Te'vilatü'l Kuran*, vr., 73b, 357a, 582b, 583a, 823a-b, 864a.

⁴¹⁹ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 185.

sonradan kazanır. Allah Teala Bakara suresinin 286. ayetinde hayrı kazanmak için kesb, şerri kazanmak için iktisab kelimesini kullanmıştır. Kesb, kazanmak, iktisab ise külfetle ve zorlayarak kazanmaktır. Buna göre insan hayrı fitratına uygun ve tabii olarak kazanır. Şerri ise gayr-ı tabii, çeşitli etkilerle ve fitrata aykırı olarak kazanır(iktisab eder.).⁴²⁰

İnsan, hazır ve acele olana meyleden beşeri özelliklere sahiptir. Uzak plandaki daha üstün nimetlere karşı hazır ve somut nimetleri, lezzetleri tercih edebilmektedir.⁴²¹ Onun için insan, dünya nimetlerinin ahirettekilere nispetle bir daha az değerde olduğu hükmünü unutmakta veya onları bilmez gibi davranabilmektedir.⁴²² Aynı şekilde insan, dünya elem ve kederlerini ve nefesine hoş gelmeyen şeyleri, ahiret ceza ve eleminden daha etkili bulan bir durum içerisinde.⁴²³ Ancak bunlarla birlikte insan, sonunu düşünerek hoşlanmadığı bir şeyi yapabilmekte, nefesine hoş gelen, zevk aldığı şeyleri terk edebilmektedir.⁴²⁴

İnsanın özgürlüğü konusu tartışılırken doğal olarak insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulup tutulamayacağı üzerinde de durulmuştur. Mâturîdî'ye göre, dinde insanlar, güç yetiremeyeceği şeyle asla sorumlu tutulmazlar. “ Yoluna güç yetiren herkesin, o ev, haccetmesi insanlar üzerinde Allah'ın hakkıdır.”⁴²⁵ ayetinin de gösterdiği gibi ona göre kulun mükellefiyeti bu nevi güce sahip oluşuna bağlıdır.⁴²⁶ Herhangi bir şeyle sorumlu tutulmanın öncelikli şartı, emredilen veya yasaklanan şeyin, insanın yerine getirebileceği türden olmasıdır. Buna göre, insanları güç yetiremeyeceği ibadet ve taatlerle veya yapamadığı şeylere karşılık daha ağırlıkla cezalandırmak dinin sorumluluk mantığına aykırıdır. Allah akla dayalı olarak veya vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, onun anlaşılması için bir yol kılmıştır. Bunu anlayamayacak düzeyde

⁴²⁰ İzmirli, a.g.e., s. 210-225.

⁴²¹ *Kitabü't-Tevhid*, s. 11, 136, 185, 223, 224; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 127a, 354b, 357a, 382b-383a, 714b, 852a-b, 864a. ; bkz. El-Kıyame 75/ 20,21.

⁴²² *Kitabü't-Tevhid*, s. 185, 224, 297, 299; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 127a, 464b, 823b, 852a, 864a.

⁴²³ *Kitabü't-Tevhid*, s. 185, 223, 224; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 582a-583a, 823b.

⁴²⁴ *Kitabü't-Tevhid*, s. 221, 223, 224; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 823b, 864a, 898a.

⁴²⁵ Âl-i İmran 3/97.

⁴²⁶ Yazıcıoğlu, M. Sait, “İslam Kelamında Önemli Bir Mesele; İstitaat”, *İslam Araştırma Dergisi*, Ankara, 1986, I, s. 50-53.

olan ilahî emrin muhatabı olmaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklı farklıdır. Ancak onun yolları akıl ve istidlalle bilinebilir.⁴²⁷

Mâturîdî'ye göre “fiillerin yaratılmışlığı kanıtlanırsa kaza ve kader de kanıtlanmış olur. Çünkü fiillerin yaratılmışlığı onların vuku bulmasına ilâhî hükmün(kaza) taalluk etmesini, ayrıca hüsün ve kubuh vasıflarıyla birlikte planlanmasını(kader) ispat eder. Bununla birlikte Allah'ın yaratılmaları için onları dilemesi gerekir”⁴²⁸

İnsanın özgürlüğü, irade ve istitaatı konusunda üzerinde durulması gereken temel kavramlardan ikisi de kaza ve kader kavramlarıdır. “Kaza”kelimesinin sözlük manası, “bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemek” demektir. Buna göre kaza “eşyayı yaratma” anlamına gelmektedir. Yaratma, eşyanın kendi mahiyetinde oluşmasını gerçekleştirir ve her şeyin yaratılışına en uygun düşecek konumda bulunmasını sağlamaktır. Çünkü mahlûkatı yaratan hikmet ve ilim sıfatıyla nitelenmiştir.” Buna göre Mâturîdî keliminde kaza kavramı, salt bir yaratmayı değil, hikmetli bir yaratmayı, yani her şeyi yerli yerince yaratmayı ifade eder. Allah her şeyi yerli yerinde yaratmış ve yarattığı her şeyde hikmet var etmiştir. “onları yedi kat gök olarak yarattı(kazâhunne)”⁴²⁹ ayetinde kaza bu anlamda kullanılmıştır. Ona göre kulların fiilleri de bu anlamdaki bir kaza ile nitelendirilmesi mümkündür.⁴³⁰

Kaza kavramı, “bildirdi, haber verdi”⁴³¹ anlamına da gelir. Bu manada Allah'a izafesi mümkündür. “emretti” manasına da gelir,⁴³² bu manada kaza, sadece iyilikler alanında Allah'a nispet edilebilir. “yapıp bitirdi” manasına da gelir,⁴³³ ancak bu manada kaza kavramının Allah'a izafe edilmesi uygun değildir. Ancak bu, yarattığı bir şeyin oluşum sürecini sona erdirmek anlamında lügavî bir mecaz çerçevesinde mümkündür.⁴³⁴

⁴²⁷ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 137.

⁴²⁸ *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 390.

⁴²⁹ Fussilet 41/12.

⁴³⁰ Özdemir, *a.g.e.*, s. 134.

⁴³¹ Bkz. İsrâ 17/4.

⁴³² Bkz. İsrâ 17/23; Ahzab 33/36.

⁴³³ Bkz. Kasas 28/29.

⁴³⁴ *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, 2003, s. 391.

Kader kavramı ise, iki manada kullanılır. Birincisi, bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür. Allah'ın her şeyi mahiyetine en uygun olan şekilde var etmesinin anlamı, iyi veya kötü her şeyi bu kanuna uygun olarak yaratması demektir. “Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”⁴³⁵ ayeti de buna işaret etmektedir. Buna göre kader, eşyayı, hayır-şer, hüsn-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmaktır. Bu manada kader, tabiattaki ve varlıklar arasındaki kanundur. Bir şeyin iyi ve kötü değer kazanması da bu kanunlar ve düzen içerisinde olmaktadır. Birinci manadaki kader, “eşyayı kendi mahiyeti üzere yaratmak” olarak ifade edilebilir. Bu nedenle, kader hikmet kavramını da içermektedir. Kader kavramının ikinci anlamı da, zaman, mekan, hak ve batıl her şeyin nasıl gerçekleştiğini ve kulların hak edeceği sevabı ve cezayı önceden takdir etmektir, belirlemektir(bilmek, rapor etmektir.)⁴³⁶ Bu anlamıyla kader, iyi veya kötü sonuçlar doğuran insanın fiilleri de dahil her şeyin ilahî ilimde önceden varolması ve bu ilme göre kaydedilmesi anlamına gelmektedir.⁴³⁷ Nitekim, hadis rivayetlerinde hayrın da şerrin de Allah'tan olduğunu bildirmiştir.⁴³⁸ Fakat, Buhari'nin tercih ettiği rivayette hayır ve şerri içeren bölüm yoktur.⁴³⁹

Mâturîdî, insanın kaderin bu iki anlamından hareketle yaptıklarına karşı bir mazeret ileri sürmesi, insanın kader ve kazayı bahane göstererek sorumluluğundan kaçınmasını ve fiillerinin özellikle kötü sonuçlarını Allah'a havale etmesini üç yönden doğru bulmaz. “Birincisi, Allah'ın takdir etmesi ve yaratması, sadece bildiğini ortaya koymasından ibarettir. İnsanlar ise onu seçer ve ona etki ederler. Tercihlerini Onun dilemesi, yaratması ve kazasıyla gerçekleştirirler ve tesirleri altında bulunan şeylere ulaşırlar. Bu bakımdan, hiç kimse varlığı ve yokluğu onun dilemesinden dolayı kendi lehine bir delil olarak ileri süremez. Onlar, ne ilimle, ne kitapla ve ne de haberle buna bir delil getiremez. Çünkü onlardan meydana gelen şeyler, onların seçimi ve tesiri ile meydana gelmiştir. İkincisi, Allah mevcut olan hiçbir şeyde onları yaptıkları şeylere zorlamamış ve mecbur kılmamıştır. Aksine,

⁴³⁵ Kamer 54/49.

⁴³⁶ *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 392.

⁴³⁷ Özdemir, *a.g.e.*, s. 134.

⁴³⁸ Bu rivayet için bkz. Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, el-İman, 4, İstanbul, 1992, V,7; Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed, *es-Sünen*, el-İman, 5, İstanbul, 1992, VIII, 98.

⁴³⁹ Buhari, Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, “İman”, 37, İstanbul, 1992, I, 18.

onlar bulundukları hal üzeredirler. Bunlardan (ilahi kaza, irade, takdir vb.) hiçbir şey olmasaydı ve onların meydana gelişinin anlattığım şeylerle olmadığını düşünselerdi, yaptıkları şeyin zıttını yapma imkânına sahip olduklarını görürlerdi. Çünkü bunların hiçbirisi gerçekten onu zorlamamış, ve hepsi yaptığı şeyi terk etmede hür ve etkin bir fail ve imkan sahibi olduğunu bildiğinden dolayı onları engellememiştir. Nitekim onların fiillerinin yaratılması, diğer cevherlerin, arazların ve içerisinde fiilin gerçekleşeceği zamanların ve mekânların yaratılması gibidir. Nasıl ki, herhangi bir şeyin varlığı onlar için bir mazaret ve kendi lehlerinde bir delil değilse, bizim savunduğumuz görüşlerimizde de bir delil veya özür olamaz. Üçüncüsü, onların zihinlerinde, fiili işlerken bu fiili (Allah'ın iradesi ve yaratması) sonucu işlediklerine dair bir düşünce olmamıştır. Delil getirenlerin, fiili işlerken akında bulunmayan bir şeyle delil getirmesi saçmadır. Onlar için bununla delil getirmek mümkün olsaydı, haber verme, bilgi vb. diğer faktörlerle delil getirmeleri de mümkün olurdu. Bu onlar için bir mazaret olsaydı, emri, nehyi, ödülü, cezayı ve işledikleri günahların onları hangi konuma düşüreceğini bilmemelerini de mazaret olarak ileri sürmeleri mümkün olurdu.”⁴⁴⁰

Kıscası “ fiilin yaratılması, irade edilmesi, kazası ve takdiri o fiilin içerisinde gerçekleştiği zamanların ve mekânların yaratılması gibidir. Bu nedenle bir şeyin yaratılması özür olmaz. Çünkü bu onların zor altında bulunmasını gerektirmez.”⁴⁴¹ Bu ifadenin sahibi Nesefi, Maturidinin yukarıdaki fikirlerini özetlemiş ve Allah'ın kazası, irade etmesi ve yaratmasıyla insanın seçmesi ve etki etmesi arasındaki farkı açık bir şekilde ifade etmiştir.

Mâturîdî eğer mazaret bulunulacaksa çok daha haklı ve isabetli mazeret bulunabileceğini hatırlatır. Mesela, mazaret olarak yaptıkları şeylerin Allah'a zarar vermeyeceğini, onun hükümlerini zayıflatıp mülkünden bir şey eksiltmeyeceğini, ne yapacaklarını bildiği halde onları yarattığını, Onun kendilerine azp etmekten müstağni olduğunu, bunu yapmayacak kadar kerim ve cömert olduğunu, çok affedici ve bağışlayıcı olduğunu veya taatlerinin ona bir faydasının, günahların da ona bir zararı olmayacağını düşünmelerinden dolayı kötülük yaptıklarını ileri

⁴⁴⁰ *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 394-395.

⁴⁴¹ Nesefî, *a.g.e.*, II, 718

sürebilirler. Nasıl ki, bunlarla delil getirilemezse, Allah'ın kulların fiillerini dilemesi ve yaratmasıyla da onların lehine bir delil getirilemez.⁴⁴²

“İnsanın bir madde yığını ve basit bir araç olmadığı, bunların ötesinde bir gerçekliğin var olduğu söz konusu ise, insanın tercih yapma yeteneği ile dış dünyada yapıp edebilme gücünün olduğu kabul edilmelidir. Eğer kaza ve kader kelimelerinin oluşturduğu anlam düzeni, Mâtürîdî gelenekte ifade edildiği gibi, Cenab-ı Hakk'ın ezeli iradesi gereğince her şeye kendi özelliğini veya ilahi hikmeti gereği her şeye layık olduğu özelliği vermesi şeklinde anlaşılırsa; kader, insanın yapıp etmelerine bağlı olarak oluşturulan kalıpların niteliğine göre bir şeyin, bir durumun, bir eylemin hüküm alması anlamına gelir. Mesele bu yönüyle ele alındığında sürekli olarak Allah, alem ve insanın bir etkileşim içinde olduğu görülebilir.”⁴⁴³

İnsanlara ait fiillerin icbar altında ve iradesiz olarak gerçekleştiğini söyleyip fiillerde hüsn ve kubuh aramanın anlamsız olduğunu iddia etmek tutarlı değildir. Çünkü fiilin meydana gelmesini sağlayan irade insanın fiili işlemeye yönelmesi sırasında yaratılmış olmayıp onun varlığının bir parçasıdır. Bu durumda insan, fiillerini yapıp yapmamakta irade özgürlüğüne sahip olduğu gibi iyi ve kötü fiili tercih etme hakkına da sahiptir.⁴⁴⁴

Kısaca, “ahlâkî ya da manevî kötülükler, insanoğlunun seçim ve tercihlerine bağlı olarak elinde ve yükümlülük sınırları içinde yer alır. Çünkü bu kötülükleri ortadan kaldırma, önleme ve azaltma ya da en aza indirme konusunda insanoğlunun gücü ve imkânları nispetinde tercihleri, yapabilecekleri ve sorumlulukları vardır. Madde söz konusu olduğunda, ona insanın aşırı bağlanması ve tamamen dünyaya meyletmesi, böylelikle ölçüyü geçmesi ya da kaçırması da kötülüklerin artmasına ve yaygınlaşmasına sebebiyet verebilir. Onun için, dinsel metinlerde insanın bozgunculuk yapmaması, ölçülü hareket etmesi ve haddi aşmaması (ıımlılıık) sıklıkla vurgulanır. Çünkü insan kutsal kitapların bildirileriyle

⁴⁴² *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 309

⁴⁴³ Coşkun, İbrahim, “Mâtürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4, Temmuz-Aralık 2009, ss. 17 – 46; Kader kelimesine benzer anlamlar verenler için bkz., Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgeç, Ankara, 1993, s. 44,59; Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1998, s. 133-146.

⁴⁴⁴ Çelebi, *a.g.m.*, s. 62

saptanan bu sınırlar dâhilinde dengeli ve ölçülü davranabilir. Bu sınırların çiğnenmesi kötülüklerin ortaya çıkışı, yaygınlaşması ve zararlarına yol açar.”⁴⁴⁵ Mâtûrîdî, Allah’ın küllî irade ve kudretini de gözeterek insanın fiilinde kendi irade ve istitaatinin olduğunu, Allah’ın potansiyel olarak yarattığı fiili gerçekleştirdiği (kesb) yönüyle insanın fiil karşısında sorumlu, aktif ve etkin bir rolünün olduğunu belirtmiştir. bu anlayış gereği, yaptıklarının sorumluluğunu yüklenen insan, kendi eliyle ortaya koyduğu kötülüklerin de farkına varacaktır. Sorumlu ve aktif bir görevinin farkına varan insan, tüm haksızlıkların, zulmün ve adaletsizliklerin azaltılması için gayret edecektir.

D.2. Hikmet ve Adalet Açısından

Hikmet kavramına Allah’a nispeti halinde “ en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” manası verilmiş, hikmet ve hüküm kelimelerinin ilim(bilmek) ve fıkıh (anlamak) manalarında eş anlamlı olduğu belirtilmiş. İnsana nispet edilmesi halinde hikmetin “dengeli olma, orta yol üzerinde bulunma, adalet niteliği taşıma” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Eski Araplar, “muhakkem” kelimesini “ hikmetli, tecrübeli, olgun kimse” manasında kullanmışlardır.⁴⁴⁶

Râgıp el-İsfahâni de hikmet terimini “ ilim ve akılla gerçeği bulma” anlamında tanımlamıştır. Hikmet Allah için kullanıldığında “ eşyayı bilmek ve onu en sağlam ve kusursuz biçimde yaratmak”, insan için kullanıldığında “mevcudâtı bilip hayır ve iyilik işlemek” anlamında kullanılmaktadır. Hüküm hikmetten daha genel ve kapsamlıdır. Onun için her hikmet hükümdür, ancak her hüküm hikmet değildir. Hikmet, Kur’an tefsiri, Kur’an ilmi ve nübüvvet anlamlarında da kullanılmaktadır.⁴⁴⁷

Hikmet; fıkıh, Kur’ândaki helâl ve harama ilişkin hükümler, peygamberimizin sünneti, bir şeyi yerli yerince yapmak, isabet gibi manalar da içermektedir.⁴⁴⁸ İnsana dönük ve felsefi görüşten etkilenmiş bir tanımda ise, “hikmet, insanın gücü ölçüsünde nesnelerin (eşyanın) mahiyet ve hakikatlerini bilmesi” olarak da anlam

⁴⁴⁵ Kazanç, *a.g.m.*, s. 30.

⁴⁴⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “hkm” md.,

⁴⁴⁷ Râgıp el-İsfahâni, *el-Müfredât*, “hkm” md.,

⁴⁴⁸ *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I/301

verilmiştir.⁴⁴⁹ Hikmeti, İshak b. İbrahim el-Farabî, “manaları idrak etmek” olarak anlamlandırmıştır.⁴⁵⁰ Farabi, Allah’ın hem âlim hem hâkim olduğunu belirttikten sonra hikmete, “en üstün ilimle en yüce şeyleri akletmek” şeklinde mana vermiştir. Batı kaynaklarında, Arapçadaki hikmetin Kitab-ı Mukaddes’in birçok yerinde “zihnî kabiliyet, ustalık” anlamında kullanılan İbrânice hokhmah kelimesiyle semitik köke dayandığı ifade edilmiştir.⁴⁵¹

Dil bilginlerinin hikmeti “hem bilgide hem fiil ve davranışlarda mükemmellik, kusursuzluk ve isabetlilik” olarak tanımlarından da hareketle kelimacılar, hikmet konusunu Allah’ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönden ele almışlar ve felsefî literatürden de etkilenecek birincisini “nazarî hikmet”, ikincisini “amelî hikmet” olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁵²

Ehl-i Kible, Allah Teala’nın hikmet ve adaletle mevsuf olduğu, bunların zıddını teşkil eden zulüm ve sefehten de münezzehe olduğu noktasında ittifak etmekle beraber, tadil ve tecvir meselesi içerisinde hangi şeyi adalet veya zulüm, hikmet veya safeh olduğu ve bununla beraber yüce Allah’a nispet edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Nitekim, hikmet ve sefehin tarifi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mutezile, “Hikmet failine veya başkasına fayda temin eden şeydir, sefeh ise bunun zıddıdır.” derken Eşariler, “hikmet, failin kasıd ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiildir, sefeh ise bunun zıddıdır.” tarzında bir tarifi benimsemiştir. Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve ona tabi olanlar ise “Hikmet, (fayda taşıyın taşımasını) neticesi iyi ve güzel olan iştir, sefeh de bunun zıddıdır.” demişlerdir.⁴⁵³

Mutezililere göre kendisinde bir yarar bulunan hikmetlidir. Bu yarar ister fail için olsun ister başkası için olsun fark etmez. Herhangi bir faydası olmayan sefehtir. Onlar bu anlayışı ilahi fiiller için de doğru kabul etmişlerdir. Bu yüzden Mâtürîdîler, Mutezilileri gaybî(metafiziki) olanı meşhud(fizikî) olanla kıyaslamakla eleştirmişlerdir.⁴⁵⁴ Bir Mâtürîdî bilgini olan Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin

⁴⁴⁹ el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, “el-hikme” md.

⁴⁵⁰ Kutluer, İlhan, “Hikmet”, TDVİA, İstanbul, 1998., s. 503.

⁴⁵¹ Kutluer, *a.g.m.*, s. 503.

⁴⁵² Nesefî, *a.g.e.*, I, 384-385; Özervarlı, M. Sait, “Hikmet”, TDVİA, İstanbul, 1998, s. 511.

⁴⁵³ Es-Sabuni, *a.g.e.*, s. 127-128.

⁴⁵⁴ Nesefî, *a.g.e.*, II, 662.

bu eleştirisine ve görüşlerine başvurmak Maturidinin görüşlerinin yansımalarını görebilmek açısından fayda sağlayacaktır. Mu'tezile'ye göre hikmet, eylemi yapanın kendisine veya bir başkasına fayda ve yarar sağlayan şey; sefeh ise bunun zıddıdır. Eş'arilere göre hikmet, eylemi gerçekleştirenin kasıt ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiil, sefeh ise bunun zıddıdır. Mâtûrîdî i ve onun sistemini benimsemiş bilginlere göre ise hikmet, fayda taşıyın veya taşımasının sonucu iyi ve güzel olan iş, sefeh ise bunun zıddıdır.⁴⁵⁵

Eşariler, hikmetten bilerek ve düşünerek yapılan işi anlarken Mutezile, hikmeti yapanına ve başkasına faydalı olan şey diye tanımlamıştır. Mâtûrîdî ve matüridiliğe göre hikmet ise, neticesi övgüye layık olan işi de ifade eder.⁴⁵⁶ Dolayısıyla hikmet genellikle fiille doğrudan doğruya ilgili olan bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁵⁷

Eşari ekolün genel görüşüne göre, fiilde hikmet, fiilin fâilinin amacına ve kastına uygun olarak gerçekleşmesi, sefeh ise bunun hilâfına gerçekleşmesidir.⁴⁵⁸ Mâtûrîdî âlimlerinin geneli ise, fiilde hikmeti “sonucu iyi olan, hayırlı ve iyi bir sonuca ulaşan”, sefehî ise bunun aksine olan, şeklinde açıklamışlar.⁴⁵⁹ Mâtûrîdîlerin hikmete verdikleri bu tariflerinde görünürde kötü, zararlı ve çirkin zannedilen bazı nesne ve olayların hikmetsizlik olarak algılanmasına meydan vermemek amacını taşıdıkları anlaşılmaktadır.⁴⁶⁰

Mâtûrîdî, hikmet ve adalet kavramlarına aynı anlamı vermiştir. Buna göre her iki kavramın anlamı “ her şeyi yerli yerine koymaktır”.⁴⁶¹ Kısaca Mâtûrîdî'ye göre hikmet ve adalet, tam isabet ve tam uygunluktur.⁴⁶² Mâtûrîdî'ye göre hikmet kavramının diğer bir manası da, “ her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturması ve her şeyde o şeye uygun olana isabet etmesi”dir.⁴⁶³

⁴⁵⁵ Yüksel, Emrullah, “İlahi Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 8, Erzurum, 1988, s. 43-76.

⁴⁵⁶ Sabunî, *a.g.e.*, s. 198.

⁴⁵⁷ Özcan, *a.g.e.*, s. 156,157

⁴⁵⁸ Özervarlı, *a.g.m.*, s. 511.

⁴⁵⁹ Nesefî, *a.g.e.*, I, 385; II, 712.

⁴⁶⁰ Özervarlı, *a.g.m.*, s. 511.

⁴⁶¹ *Kitâbü't-Tevîd Tercümesi*, s. 391.

⁴⁶² Özervarlı, *a.g.m.*, s. 511.

⁴⁶³ *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 392; bkz. Kamer 54/49.

Yukarıdaki tüm tanımlandırmalara istinaden, hikmet, düzenli, dengeli ve sağlam iş, hüküm ile hükmün bağlandığı durum arasındaki uygunluk, hükmün konması ile amaçlanan sonuç ve korunmak istenen menfaat anlamlarına gelmektedir. Hikmet meselesi ile ilgili diğer bir kavram da illettir. İlet de, hükmün ve olayın varlığı kendisine nispet ve izafe edilen, hükümde ve olayda doğrudan doğruya etkin olan durum veya özellik, Allah'ın varlıkları yaratırken ve dini hükümleri koyarken gözettiği yararlar, gerekçeler ve sebepler anlamlarında kullanılmaktadır. Bu yönüyle hikmet ve illet, hüsün ve kubuh konusuyla olduğu gibi aslah ve salah konusuyla da alakalıdır.

Genelde teizmin özelde de İslamiyet'in temel düşüncesinde yaratılışta bir denge bulunduğu, her şeyin hikmet ve adalet üzere olduğu, göklerin ve yerin adl ile ayakta durduğu, yaratılışın güzellik, hikmet ve maslahata uygun olduğu inancı hakimdir.⁴⁶⁴

Kur'an ayetlerinde Allah'ın, her şeyi en güzel biçimde yarattığı, evreni boşuna ve eğlence olsun diye değil bir düzen içerisinde hak ile meydana getirdiği ifade edilerek Allah'ın fiillerinde hikmetin var olduğu belirtilmiştir.⁴⁶⁵ “ O yaptığından sorumlu olmaz, onlar ise sorumludur.”⁴⁶⁶ ayetinde ise hikmetin yokluğuna değil hikmet, gaye ve illetin O'nun özgürlüğünü kısıtlamadığına işaret vardır ve burada O'nun izzet, kudret ve otoitesine vurgu yapılmaktadır.⁴⁶⁷

Allah'ın hâkim, fiillerinin de hikmetli olduğu ve yaptıklarında herhangi bir zulüm ve sefehin olmadığı konusunda genel olarak bütün kelamcılar ve kelam ekolleri ortak görüşe sahiptir. Ancak Allah'ın hikmet ve adalet ile sınırlanıp sınırlanmaması, zorunlu olup olmaması ve ulûhiyetinin sınırlanıp sınırlanmaması konusunda hassasiyetler ve farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Çirkin ve Sefeh'e yüklenen anlam konuya yaklaşımı belirleyen temel bir faktör olmaktadır. Buna göre Ehl-i Hadis kelamcılarına göre çirkin ve sefeh, hakkında yasaklama bulunan şey demektir. Hâlbuki Allah'a karşı yasaklamada bulunan hiç kimse yoktur. Bu yüzden onun yaptığı işlerinde bir yasağı çiğnemesi

⁴⁶⁴ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1993, c. 7, s. 463; c. 6, s. 58; c.2, s. 442-443.

⁴⁶⁵ Bkz. Es-Secde 32/7; Sâd 38/27; Duhân 44/38-39; Mülk 67/3-4.

⁴⁶⁶ Enbiyâ 21/23.

⁴⁶⁷ bkz. Özervarlı, *a.g.m.*, s. 513.

veya kendisine konulan bir sınırı aşması düşünülemez. O halde O yaptıklarında sefih olmadığı gibi, fiili de çirkin değildir.⁴⁶⁸

Eş'arîler, Allah'ın sıfatları konusunda tenzîh metodunu kullandıkları halde, fiillerinin anlaşılmasında bu metoda başvurmazlar. Böyle bir şeyin de, mantıksal açıdan ilâhî emirlerin gelişigüzelliği ve Allah'ın insanla ilişkisinde keyfîlik anlayışına ileteceği söylenebilir. Eş'arîlerin büyük ekseriyetine göre, Allah'ın fiillerinden hiçbirisi, ne Kendine yönelik, ne de kullara yönelik bir amaç, maksat, maslahat ve sebeplilik taşımaz. Eğer Allah bir sebepten ötürü bir eylemde bulunursa, böyle bir şey O'nun zâtı için bir eksiklik anlamına gelir. Hâlbuki Allah, böyle eksikliklerden uzaktır. O, her yönüyle mutlak ve yetkindir. Amaç, sebep, hikmet, maslahat vb. ise fiilin sonunda ortaya çıkar.⁴⁶⁹ Genel olarak Eş'arîler adalet deyince, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesini anlarlar. Eş'arî, Allah'ın ahlâkî kayıtsızlığını, bir yasaya ve norma tabi olmadığını kanıtlamaya çalışır.⁴⁷⁰ Adalet, iyilik ve kötülük kavramlarıyla kudret arasında bir bağ kurar. Bunlar, mutlak kudretten bağımsız ve nesnel kendi başına doğru-istenir değerler değildir.⁴⁷¹ Eş'arîlere göre, Allah fiillerinde âdildir. Bunun anlamı, Allah mülkünde meşîet sahibidir ve ilmine uygun bir biçimde dilediği gibi tasarruf edip davranır, istediğini yapar, istediğine hükmeder, demektir.⁴⁷²

Eş'arîler, adalet ve hikmeti Allah'ın fiilleri ile ilişkilendirirken, Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunmabileceğini ve hareket edebileceğini ilke edinerek bunun mahiyetinin beşerî yeteneklerimizle kavranamayacağı hususunun önemle altını çizerler.⁴⁷³

Mutezile ise, Allah'ın adaleti üzerinde hassasiyetle durmuştur. Bundan dolayı bu mezhep “Ehlü'l-Adl ve el- Adliye” olarak isimlendirilmiştir. Mutezile Allah'ın insanlar üzerinde zorba olmadığı, insanların fiilleri konusunda özgür olduğu, çirkinin(kabih) sadece insandan kaynaklandığı fikirlerini savunmuştur. İnsanları

⁴⁶⁸ *Kitabu't-Tevhid*, 218; Nesefî, *a.g.e.*, II, 661

⁴⁶⁹ el-Bâkılânî, el-Kâdî Ebû Bekr Mukammed, *et-Temhîd*, Beyrut, 1957, s. 28-30.

⁴⁷⁰ el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hadar Hüseyin, Dârü'l-Kâdirî, Beyrut, 1412/1991, s. 75, 78-79, 81.

⁴⁷¹ er-Râzî, Fahreddîn, *Kelâm'a Giriş: el-Muhassal*, çvr. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 222-25; Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, tsz., s. 328-31.

⁴⁷² Kazanç, *a.g.m.*, s. 14

⁴⁷³ Yüksel, *a.g.e.*, s. 45; Kazanç, *a.g.m.*, s. 16.

hem fiili yapmaya zorlayıp hem de yaptıklarından sorumlu tutulması açık bir zulüm olurdu. Hâlbuki Allah salt adil, insan da salt özgürdür. Ehli Sünnet de Allah'ı asla zalim olarak nitelendirmemektedir. Ancak bu konuya yaklaşımlarındaki argümanları Mutezile'ninkinden oldukça farklıdır. Onlara göre Allah nihai olarak tek gerçek Fail ve tek gerçek Malik olduğu için zalim değildir.⁴⁷⁴ Dolayısıyla Ehl-i Sünnete göre; "İlahi adalet, Allah'ın hâkimiyetinde ve mülkünde mutlak tasarruf sahibi olması; dilediğini yapması, dilediği gibi hükmetmesi, yani mülkünde iradesi ve ilminin gereklerine göre tasarrufta bulunmasıdır. Zulüm ise bunların aksinin olması" anlamına gelmektedir. Allah fiillerinden dolayı sorgulanamaz, O mülkünde mutlak tasarruf sahibidir. Bu nedenle Allah'ın hükmünde haksızlık ettiği, tasarruflarında zulüm yaptığı düşünülemez. Fakat Mutezileye göre ise ilahi adalet, Allah'ın fiillerinin tamamının güzel ve adaletli olduğu; çirkin, kabih ve zulüm olanı yapmayacağı ve kulların maslahatına uygun olanı yapma gibi kendisine vacip olanı ihlal etmeyeceği anlamındadır. Mutezileye göre Allah'ın fiillerindeki güzellik estetik anlamdan ziyade hikmet açısındandır. Görünüş bakımından çirkin olan şeyler dâhil olmak üzere her şey hikmet açısından güzeldir. Örneğin bir tutsağı kurtarmak için sürünerek yürüyen adamın bu yürüyüşü estetik açıdan kötü olsa da hikmet açısından güzeldir; aynı adamın bir müslünmanı zalim bir yöneticiye jurnallemek için yürüyüşü ise görünüş açısından güzel görünse de hikmet açısından çirkindir.⁴⁷⁵

Mutezilî görüş, ilahî fiillerin muhtevasında kubuhun (çirkinliğin) bulunmadığını, aynı zamanda Allah'ın kubuh, sefeh ve zulüm olanı murat etmediğini(edemeyeceğini) ileri sürmüştür. Onun için her mükellefin, her fiilindeki hikmetleri bilmese de Allah'ın yarattıklarının ve fiillerinin hasen ve akla uygun olduğuna inanması, ilim sahiplerinin de inkârcıların kötülük problemini istismar etmelerini önlemek ve şüpheleri gidermek için nesne ve olaylardaki incelikleri araştırması gerekir.⁴⁷⁶ Mutezile Kelamcıları her ne kadar illetin ne olduğu konusunda farklı fikirler ileri sürmüş olsalar da Allah'ın yaratmasında illetin varlığını kabul etmişlerdir. Yaratmanın hikmet yönünü kasederek varlığın Allah

⁴⁷⁴ Özdemir, *a.g.e.*, s. 99.

⁴⁷⁵ Özervarlı, *a.g.m.*, s. 512.

⁴⁷⁶ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XI, s. 58-59.

tarafından bir illetten dolayı yaratıldığı ifade edilmiştir. Allah'ın, varlığı illetsiz yarattığını söylemek hikmetsizliği ve anlamsızlığı çağırıştır.⁴⁷⁷ Aslında Mutezile illeti, “seçme imkânı vermeyen zorlayıcı şey” anlamında değil de “ fiile sevkeden gerekçe ve amaç” anlamını kastederek kullanmıştır. Ancak, Mutezilenin Allah'ın fiillerinde illet ve hikmet olduğu görüşünden hareketle diğer kelimeler ekolleri, Allah'ın ulûhiyetini, kudretini ve iradesini zorunluluğa tabi tuttuğunu ve sınırlandırdığını, onu muhtaç ve aciz bıraktığını ileri sürerek Mutezileyi eleştirmiştir. Mutezile ise, Allah'ın iyi veya kötü her şeye gücünün yetmesini öne sürmelerinden dolayı Ehl-i Sünneti ve Cebriyyeyi, Allah'ın fiillerini hikmet ve adaletten yoksun bırakmakla suçlamaktadır.⁴⁷⁸

Mutezile ve Mâtürîdîye'ye göre Allah'ın yarattığı ve emrettiği her işte bir hikmet, illet, maslahat ve sebep vardır. Mâtürîdî'nin hikmet anlayışı Mutezilenin hikmet anlayışına oldukça benzemektedir. Ancak Mutezile ile Mâtürîdîler arasında hikmet konusunda tam bir görüş birliği yoktur. Mâtürîdî'nin hikmet anlayışı ile Mutezilenin “aslah teorisi” arasında fark vardır. Maturidiye göre Allah, hikmeti gereği kul için aslah olmayanı da var etmekte ve böylece kulunu imtihan etmektedir.⁴⁷⁹ Ancak bu durum kul için aslah olmasa da hikmet eseridir.⁴⁸⁰ Hikmet ve adalet konusunda Mâtürîdî ve Mutezile arasındaki ortak görüş ise, Allah'ın fiillerinin, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirinin hikmet, maslahat, sebep ve illetten bağımsız olmadığıdır. Ancak Mutezile, Mâtürîdî'den farklı olarak beş temel ilkelerinden biri olan “adalet” ilkesi gereği, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adalet içerdiği, kötülük ve zulmün kesinlikle Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın kulları için en uygun, en faydalı olanı(aslah) yaratmasının O'nun için zorunlu(vacip) olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁸¹ Maturidiler ise, ilahi fiillerdeki hikmet ve maslahatın “lütuf, ihsan, atâ, lâtfet” yolu ile var olduğu kanaatindedir. Mâtürîdîlere göre, Allah'ın fiillerinde kulların menfaatini, iyi ve hikmetli olanı gözetmek Allah'ın bir lütfu ve ihsanıdır, bu O'na caizdir, ancak görevi değildir.⁴⁸² Cebriye ve Eşariyye ise

⁴⁷⁷ Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, XI, s. 91-93.

⁴⁷⁸ Özervarlı, *a.g.m.*, s. 512.

⁴⁷⁹ *Te'vilatü'l-Kur'an*, vr. 71b.

⁴⁸⁰ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 284.

⁴⁸¹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 53.

⁴⁸² Kılavuz, *a.g.e.*, s. 203

bu anlamda bir hikmeti ve illeti reddetmiştir. Allah'ın fiillerinin bir takım illetlerle bağlantılı olmasını, O'nun uluhiyetine ve rububiyetine uygun bulmaz. Onlara göre hikmet ve illeti ilahi fiillerde zorunlu ve mecbur görmek O'nun iradesini sınırlandırmak ve tabi kılmak anlamına gelmektedir.⁴⁸³

Mu'tezile kelâmcıları ile Mâtûrîdîler, Allah'ın fiillerinin, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat, yarar, sebep ve illetten yoksun ve bağımsız olmadığı noktasında ortak bir kanaate sahiptirler. O'nun fiillerinde amaç, maksat, hikmet, illet, sebep ve maslahatın olması, Allah'ın eksikliğini tamamlamasından değil, O'nun kemâlinden kaynaklanmaktadır.⁴⁸⁴

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Mutezile gibi da Allah'ın hâkim olduğunu, onun fiillerinin hikmet içerdiğini kabul etmektedir, ancak ilahî fiillerin illete tabi tutulmasını kabul etmemişlerdir. Bu noktada Ehl-i Sünnet bilgini Mâtûrîdî Mutezileye yönelttiği etkin ve isabetli eleştirileriyle kendini göstermektedir. Ona göre Allah zatıyla hâlik olup O'nun herhangi bir şeye muhtaç olan varlık konumuna düşmesi ya da başka şekilde yapmaktan âciz kalması söz konusu değildir.⁴⁸⁵ Kısaca Ehl-i Sünnete göre, Allah'ı bağlayan, sınırlandıran, zorlayan ve seçeneksiz bırakan bir illetten bahsedemeyiz. Allah, hikmetle nitelenmiş, sefehten ise tenzih edilmiştir. Bunula beraber Allah dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder, hiç kimse ve hiçbir şey O'na tahakküm edemez, sınır ve engel koyamaz.⁴⁸⁶ Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın fiillerindeki hikmetin Allah'a değil mahlûkata ve onların düzenlerini sağlamaya yönelik olduğunu söylerler. Ancak hikmeti ispat ederken ilahi kudreti sınırlandıran bir tutumdan titizlikle uzak durmuşlar, hiçbir şekilde herhangi bir şeyin Allah için gerekli ve zorunlu olduğunu söylemeyi doğru bulmamışlardır. Ehl-i Sünnet, Allah'ı başka şeye muhtaç ve o şeyle yetkinleşen nâkıs bir varlık konumuna düşüreceği ve her bir illetin başka bir illete muhtaç olacağı, bunun da teselsülü ve kıdemi gerektireceği endişesinden dolayı ta'lil anlayışını kabul etmemişlerdir.⁴⁸⁷

“Eş'arîler ve Mâtûrîdîler açısından, Allah, bir şeyden yararlanmak için iş yapmaz. Ancak O'nun yaptığı hiçbir şey de boş/abes değildir. Zararlı ve yararlı her

⁴⁸³ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 203-204.

⁴⁸⁴ *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 215-21.

⁴⁸⁵ *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 96-99.

⁴⁸⁶ Şehristani, *a.g.e.*, s. 397-398.

⁴⁸⁷ Özervarlı, *a.g.m.*, s. 512.

şeyde ilâhî bir hikmet vardır. Mu'tezile kelâmcıları da onlarla aynı görüşü paylaşırlar. Ancak Mu'tezile açısından kötülüğü yaratmada hiçbir hikmet yoktur; aksi takdirde, bunu aklen kavramamız gerekirdi. Eş'arîler ve Mâturîdîler ise bu konuda Mu'tezile'nin aşırı gittiği düşüncesindedirler.”⁴⁸⁸

Mâturîdî'ye göre Allah'ın Hâkim ismi, fiili isimlerindendir. Allah bu ismi ile, inanmayanlara da her türlü yardımını esirgememektedir. Bu ise, hikmet dışı değildir. Çünkü, Allah'ın emirlerine karşı gelinmesi ve onu inkar etmeleri hiçbir zaman Allah'a bir eksiklik veya zarar getirmez.⁴⁸⁹

Mâturîdî ekolüne göre Allah'ın fiilleri kadim olduğundan ister ilimde ister fiilde olsun hikmeti, Allah'ın ezelfî ve zâfî bir sıfatı olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁰ Mâturîdî'ye göre, kâinat birçok hikmet, incelik ve delillerle dolu olarak yaratılmış ve bunlar anlaması ve bilmesi için akıl ve düşünebilme özelliğine sahip olan insana sunulmuştur.⁴⁹¹ Şunu da unutmamak gerek ki, insan ve akli da bu kâinatın bir parçasıdır.⁴⁹²

Akıl, yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup, kendisi için belirlenmiş olan alanı aşamaz. Bunun yanında aklın, güzel görünen pek çok şeyin aslında çirkin; düzenli görünenin de bozuk olduğunu sezme yeteneği vardır. Bununla birlikte hikmet ve sefahin mahiyetinin akıl tarafından değerlendirilmesine engel olan bazı etkenler de bulunmaktadır. Mâturîdî, bunu şu örnekle açıklamaktadır: fakir ve muhtaç olup geleneğin ve alışkanlığın etkisiyle fakirlik, kendisine sempatik gösterilen, böylece fakirliğin güzel, kötü şeylerin de meşru olduğuna, öte yandan zenginliğin kötü, iyi şeylerin de meşru olmadığına inandırılan bir kimseden, hikmetin ne olduğunu tespit etmesi beklenilemez. Bunun için böyle bir kimsenin, evrenin yartılışı ve yönetilişide Allah'ın takip ettiği hikmeti anlaması mümkün olmadığından, Allah'a acz ve bilgisizlik nispet etmesinin bir değeri olamaz.⁴⁹³ Çünkü her şeyi yerli yerine koymak hikmet, bir şeyin mahiyetini ve nereye konulacağını bilmemek ise şerdir.⁴⁹⁴

⁴⁸⁸ Kazanç, a.g.m., s.21.

⁴⁸⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 40. vr. 562b (Rum 30/27).

⁴⁹⁰ Nesefî, a.g.e., I, 385-386.

⁴⁹¹ *Kitâbü't-Tevîd*, s. 10; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 496a, 342a, 26b, 27a.

⁴⁹² *Kitâbü't-Tevîd*, s. 4.

⁴⁹³ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 146.

⁴⁹⁴ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 144.

Mâturîdî, eşyadaki göreceliği, zaman ve mekenâ göre değerin değışeğine de işaret etmiştir. Ona göre, hiçbir zarar yoktur ki, birinin ondan yaralanması mümkün olmasın; bu yaralanma, yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceğı gibi, nimeti hatırlatma ve musîbetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşıması, kâinatta yaratma emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi anlatılması uzun zaman alan diğer hususlar da olabilir.”⁴⁹⁵

Dahası, “Allah’ı hakkıyla bilen, O’nun her şeyden müstağnî oluşunu, hükümrânlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O’na ait oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdîr eden kimse fiilinin hikmet dâiresi dışına çıkamayacağını pekâlâ kabul eder; O ki zâtı itibariyle hakîm, ganî ve alîmdir. Duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevk eden şey onun bilgisizliği veya ihtiyacıdır, bunların her ikisi de Allah’tan uzak olan şeylerdir; şu halde O’nun fiilinin hikmetten yoksun olamayacağı sabit olmuş olur. Bu sebeptendir ki, aklî bir zorunluluk olarak tabiatın yoktan oluşturulabileceğine ve ilâhî fiilin hikmet çerçevesi dâhilinde gerçekleştiğine hükmetmek gerekli hale gelmiştir. Ne var ki dünya düşünürlerinin akılları bunu kavramaktan âciz kalabilir, zira bir şeyin yoktan oluşması ve fâiline fayda sağlamayacak bir fiilin yapılabilir olması gibi hususların hikmetleri onların idrak gücünü aşabilir.”⁴⁹⁶

Mâturîdî, adalet ve hikmeti olumlu ahlâkî davranışla, zulüm ve nedensiz / anlamsız iş yapmayı (sefeh) da olumsuz ahlâkî davranışla ilişkilendirir ve insan aklının her zaman Allah’ın fiillerindeki hikmet, adâlet ve ihsânı kavrayamayacağı hususunun önemle altını çizer: “İlke olarak hikmet ve adlin güzelliğı, sefeh ve zulmün de çirkinliğı sâbit olup, Yüce Allah’ı, meydana getirdiğı her fiilde en azından o fiilin hikmet ve adâlet veya lütuf ve ihsân oluşuyla nitelendirilmesi gerekli hale gelince, -çünkü O’nun cömert, lütufkâr, ganî ve alîm olduğu müsellemdir- ayrıca bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanan zulüm ve sefeh vasıflarının O’na ârız olması da söz konusu olmayınca, evet bütün bunlardan ötürü bir şeyin hem zulüm hem adl, hem hikmet hem de sefeh kavramlarıyla nitelendirilmesi de imkân dâhiline girmiş olur Bu yüzden hem ilke olarak hem de

⁴⁹⁵ *Kitabü’t- Tevhîd*, s. 152, 347.

⁴⁹⁶ *Kitabü’t- Tevhîd*, s. 345-346.

nokta tayini açısından Yüce Allah'ı sefeh ve zulüm (cevr)den münezzehtir bulunmakla nitelendirmek gereklilik kazanmıştır. Bunun ilâhî fiilin gerçekleştiği yerde değerlendirilmeye tâbi tutulup sefeh ve cevr ile nitelendirilmesi doğru değildir; çünkü insan bilgisinin o sırada fiilin nirengi noktasına ulaşması ve akıl yoluyla onu kavraması imkân dâhiline girmeyebilir.”⁴⁹⁷

Mâtûrîdî, bilgi sebeplerine sahip olup da bilmeyen ve düşünmeyen kişinin mazur görülmeceğini belirtir⁴⁹⁸ ve onu sefihlikle nitelendirir.⁴⁹⁹ Onun için sefeh hikmetin zıddıdır. Bu da, bilmeden iş yapmayı, hareket etmeyi ifade eder.⁵⁰⁰ Hikmet ise bilgi ve fiili birlikte ihtiva eder.⁵⁰¹

Mâtûrîdî, filozofların hikmeti fiil ile beraber bilgi olarak tanımladıklarını belirtir. O, hâkim sözünün de bilgi ve fiile birlikte sahip olan yani bilerek iş yapan, fiili bilgisine dayanan kişi olduğunu söyler.⁵⁰² Hikmet sahibi olan kişi hem bu dünyada hem de diğer dünyada kurtuluşa ulaşır. Çünkü o, ahiret için bu dünya üzerinde düşünmeyi ihmal etmez. Hikmetin her iki dünyada da iyiliğe (hayra) ulaşmayı ifade ettiğini belirtir.⁵⁰³

Hikmet genellikle fiille doğrudan doğruya ilgili olan bilgiyi ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Mâtûrîdî'nin “Kişi rabbini bilince her fırsatta ona ibadet eder”⁵⁰⁵ şeklindeki sözü yani kişinin Allah hakkındaki bilgisinin onu ibadete, fiile sevk ettiğini belirtmesi ve ayrıca insanın bilmek, bildiğini tercih etmek ve tercihinin de gerçekleştirmek yani fiile dönüştürmek için yaratıldığını ifade etmesi⁵⁰⁶ bu düşünceyi destekler.⁵⁰⁷

Mâtûrîdî'lere göre âlemde hiçbir şey hikmetsiz ve illetsiz var olmaz. Ancak insan kâinattaki bu hikmet ve olayları tam olarak bilemeyebilir. Allah'ın hikmet ve illet ile fiillerini gerçekleştirmesi bir kısıtlama ve eksiklik değil, aksine kemaldır. Aksi halde Allah gelişi güzel iş yapan durumuna düşecektir ki Allah bundan (abes

⁴⁹⁷ *Kitabü't- Tevhîd*, s. 446-447.

⁴⁹⁸ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 602b.

⁴⁹⁹ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 27b.

⁵⁰⁰ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 726b, 435a.

⁵⁰¹ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 351b.

⁵⁰² *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 512a, 527b

⁵⁰³ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 54b,55a.

⁵⁰⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 156-157.

⁵⁰⁵ *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 420a.

⁵⁰⁶ Bkz., *Te'vilatü'l-Kuran*, vr. 661a.

⁵⁰⁷ Özcan, *a.g.e.*, s.157.

ve sefehten) münezzehtir.⁵⁰⁸ Mâtûrîdî'lere göre Allah'ın üç isim ve sıfatları (âlîm, adl, hakîm ile ilim, adalet ve hikmet) arasında sıkı bir ilişki vardır. Allah yarattığı varlıkların özellik, güç, kapasite ve iç yüzünü en iyi bilendir(alîm). Bu ilme göre onları yükümlü ve sorumlu tutan, bu sorumluluktan dolayı sevap ve ceza veren, bunu yaparken zulmetmeyen, dengeli ve adil davranandır(adl). Her varlığa kapasitesi ölçüsünce sorumluluk verip, karşılığını dengeli ve tam verdiği için o hikmetli ve bilgece iş yapan, yaratılışa uygun şaşmaz ve sağlam kurallar koyan ve bu kurallar doğrultusunda hareket eden (hakîm)dir. Hem yaratılış ve oluşum planında hem de fert ve toplum planında âlemde görülen düzen, ahenk, sağlamlık ve şaşmazlık (hikmet) ile bunun ortaya çıkardığı bilgece tablo ve yapı, onu oluşturan varlığın dengeli ve adil davranışını (adalet), bu adaletin ise sonsuz ve eşsiz her şeyi kuşatan bir ilimle mümkün olacağını gösterir.⁵⁰⁹

Mâtûrîdî'ye göre Allah, âlim, kadir ve cömert bir varlıktır. Allah'ın bu niteliklere sahip olmasını tabiatıta gerçekleştirdiği eylemlerinden anlamak mümkündür.⁵¹⁰ Allah, yaratılmış varlıkların özellikleriyle nitelenmekten münezzehtir ve bizatihi kadir olduğundan hiçbir şey O'nu acze düşüremez. Aynı zamanda Allah, bizatihi hâkim olduğu için fiillerinde hata olması mümkün değildir. Allah'ın yaratmasında tabiatın yönetiminin aksamasına yol açacak bir dengesizliğin bulunması muhaldir. Ancak insan aklının idrak edemediği bazı şeyler bulunabilir. Aklın, hikmetini anlamaktan aciz kaldığı bütün olaylar hikmetten yoksun değildir.⁵¹¹

Allah, hâkim olmasına rağmen hikmete aykırı bir fiil yapar mı? Mâtûrîdî, bu soruya şöyle cevap vermiştir: Bizatihi hâkim olan bir tanrı hikmetsiz bir eylemde bulunmaz. Ancak böyle bir tanrı, insan aklının hikmetinin tam anlayamayacağı bir fiili gerçekleştirebilir. Onun için, hikmet, sadece insan aklının uygun gördüğü şey değildir. Hikmet gerçeğe(hakikate) isabet etmektir. Yani hikmet, her şeyi yerli yerine koymak, hak sahibine hakkını vermek ve hiç kimsenin hakkını eksik bırakmamaktır.⁵¹²

⁵⁰⁸ Bkz. İzmirli, *a.g.e.*, s. 126-152.

⁵⁰⁹ *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 275-281; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 204-205.

⁵¹⁰ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 47.

⁵¹¹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.146.

⁵¹² *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 51; *Te'vilatü'l-Kur'an*, vr. 26a, 362a, 373b, 783a.

Mâturîdî'ye göre hikmetin iki şekli vardır. Bunlardan biri adl, diğeri ise fazl'dır. Her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelen Adl'in de lütuf ve adl olmak üzere dereceleri vardır. Allah'ın güç yetirdiği lütufkârlığın bir sonunun bulunmaması nedeniyle herhangi bir konuda Allah'ın gücününün gerçekleştireceği fiilin ötesi hakkında söz edilemez. Fakat Allah lütufla bulunmak zorunda da değildir. Bundan dolayı Allah lutfunu dilediğeneverir. Lütuf sahibi isterse lütufta bulunur, istemezse bulunmaz. Bu konuda kendi iradesi dışında lütuf sahibini zorlayıcı hiçbir şey yoktur. Onun lütufta bulunması tamamen iyiliksever oluşundan kaynaklanır.⁵¹³ Bu nedenle, Allah'ı hikmetsiz ve adaletsiz iş yapmakla nitelemek doğru değildir. Çünkü Allah için yergi ifade eden eylemler, hilaf-ı hakikat, isabetsizlik ve hikmetsizlik olarak yaratılmıştır. Allah'ın kendi zatına yönelik yergileri yaratması durumunda gerçekte Allah da yerilen bir varlık olurdu.⁵¹⁴ Onun için Allah'a yapılacak bir nispet tazim, şükür, nimetlerin ve emrinin dile getirilmesi konumunda olmalıdır. Bu kapsamın dışına çıkan bir şey Allah'a izafe edilemez. Çünkü Allah, kendi fiili ile nitelendirilir. Allah'ın fiili ise adl ve lütuftur. Ancak bazen övgüye layık bir mana taşıyorsa kendi fiili veya sıfatı olmayan bir şey de Allah'a nispet edilebilir. Çünkü söz konusu husus Allah'ın lütfu ve ihsanı sayesinde kazanılmıştır. Şayet bu nispet övgüye layık bir mana taşımıyorsa, kendi fiili olmaması dolayısı ile Allah'a nispet edilemez.⁵¹⁵ Maturîdî'nin Allah'ın el-Ald ve el-Hâkim isimlerini yaromlarken de bu anlayışını görmekteyiz. El-Adl: Allah'ın bazı fiilleri ihsan ve fazilet olup, diğerleri ise adl ve hikmettir. Adl ve hikmet, mahlûkata göre daha kapsamlı olduğundan ihsan ve faziletten daha geneldir.⁵¹⁶ El-Hakîm: Mâturîdî, Allah'ın yarattığı âlemde herhangi bir hata veya anlamsız bir şeyin bulunmadığını, onun fiillerinin hikmetsiz olmadığını, şayet hikmetsiz olması durumunda boş ve anlamsız iş yapmış olacağını, böylece de Rab sıfatına sahip olamayacağını söylemiştir.⁵¹⁷

Mâturîdî'ye göre kâinatın sadece yokluğu maruz bırakılmak üzere var edilmesi hikmete aykırıdır. Zira hikmetsiz davranışlar sergilemesi akli yerinde olan

⁵¹³ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 158.

⁵¹⁴ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 313 ; bkz. Neseî, *a.g.e.*, II, 666.

⁵¹⁵ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 399-400; bkz. Neseî, *a.g.e.*, II, 666.

⁵¹⁶ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 125

⁵¹⁷ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 373b (İbrahim 14/4); *Kitâbü't-Tevhid*, s. 125, 216, 217.

bir kimseye yakışmaz. O halde aklın da bir parçasını oluşturan evrenin hikmet dışı bir temel üzere, sadece yok olması için anlamsız ve yararsız bir şekilde yaratılmış olma imkânı söz konusu değildir. Süreklilik göstermek üzere yaratılan evren, aynen insan gibi birbirinden farklı tabiatlara ve zıt konumlara sahne olacak şekilde var edilmiştir.⁵¹⁸ Kâinat, Allah'ın birlik ve varlık delillerinin gözlemlendiği bir alandır. Kâinat Yüce Yaratıcı tarafından hikmet içerisinde yönetilmektedir. Allah'ın kâinatta gece ile gündüz, karanlık ve aydınlık gibi birbirine zıt şeyleri yaratıp takdir etmesinde de hikmetler vardır. Çünkü Allah, her şeyi yerli yerine koymak suretiyle karanlığı aydınlıkla, geceyi gündüzle karıştırmamaktadır.⁵¹⁹

Ebu'l-Muîn en-Nesefî(ö.508/1111), bu konuda İmam Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaşmaktadır. “Kelamcıların çoğunluğuna göre çirkinlik ve akılsızlık, nehyedilen şeylerdir. Hiçbir kimsenin Allah'a nehyetmesi mümkün olmadığına göre, O herhangi bir yasağı işlemiş ve kendisi için belirlenmiş bir sınırı aşmış değildir. Dolayısıyla O, yaptıklarında akılsız olmadığı gibi fiillerinde de çirkinini yapmış değildir. Bunun için Allah açısından engellemeye gücü yettiği halde kulunun cariyesine zina etmesine izin vermesi ve zina edeceğini bildiği halde onda bu amaca yönelik bir şehveti yaratması çirkinlik ve akılsızlık değildir. Her ne kadar bu durum tecrübe âleminde çirkinlik olarak görülse de. Çünkü tecrübe âlemi (şahid) yaratıcının emri ve nehyi altındadır. Oysaki Allah'a emir ve yasakta bulunmak mümkün değildir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet şahid(tecrübe âlemi) ile gâibin(duyularüstü âlem) arasını ayırmış. Mutezileye göre ise şahide çirkin olan gaibde de çirkindir. Şahid ile gaib arasını ayırmayıp hikmet ile fayda arasında bir bağlantı kurmuşlardır(hikmeti faydaya bağlamışlardır), gerek fail gerekse başkası açısından faydalı olmayı akılsızca görmüşlerdir.”⁵²⁰

Bundan dolayı Nesefî, Allah'ın küfrü ve isyanı yaratmasının hikmetsiz olduğu söylenemeyeceğini belirtmiştir.⁵²¹ Hikmetin “ övgüye değer sonuçları olan her şey” tanımını dikkate alarak Nesefî “fayda”(nef) yerine “övgüye değer” (hamide) ibaresini kriter alır. Dolayısıyla “Allah'ın kötü cisimleri yaratması, övgüye değer bir sonucu olduğu için hikmetlidir. Çirkin fillerin yaratılması da böyledir.” Ancak

⁵¹⁸ *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 4.

⁵¹⁹ *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 783a (Cum'a 62/3).

⁵²⁰ Nesefî, *a.g.e.*, II, 661-662.

⁵²¹ Nesefî, *a.g.e.*, II, 665-666.

Allah küfrü mutlak surette yaratmamıştır. Bilakis O, küfrü çirkin, batıl, kötü ve çürük olarak yaratmıştır. Hikmet de küfün bu niteliklerde olmasını gerektirir. Allah küfür fiilini bu nitelikleriyle var etmede hâkimdir; kafir ise onları bu niteliklere yönelerek kazanmasından (iktisab) dolayı akılsızdır.⁵²²

Allah kâfire kendisine küfredeceğini bildiği halde güç ve kuvvet vermiştir. Fakat bu tür işler tecrübe âleminde çirkin sayılmasına rağmen Allah açısından (katında) güzel bir iştir.”⁵²³ Mâturîdî’ye göre Allah’ın hilim ve rahmet sıfatıyla nitelenmesi, işlediği kötü fiillerinden dolayı ahirette insanı cezalandırmasıyla bir çelişki ortaya çıkarmaz. Dolayısıyla inkâr etmekle kâfirlerin ebedî bir azabı hak etmeleri ve onlara azap etmek, hikmetsiz ve boşuna değildir.⁵²⁴

Nesefî’ye göre çirkin ve sefeh olan Mutezile’nin iddia ettiği gibi faydasız olan değil “övgüye değer bir sonucu olmayandır.” Hikmetli olan da “ övgüye değer bir sonucu olandır.”⁵²⁵ Nesefî Allah’ın küfrü yaratmasında sayılamayacak hikmetin olduğunu kabul etmiştir. Mesela Allah’ın fiillerin güzel ve çirkin olanını yaratması, kudretinin tamlığını ve güç yetirmesi bakımından iradesini zıtları ve karşıtları yaratma yönünde kullandığını gösterir. Bu da kudretin tamlığına işaret eder. Kendisinden sadece tek bir tür varlık meydana gelen ona mahkûm demektir. Bu yüzden cisimlerin çirkin ve güzel olanını; temiz ve pis olanını; faydalı ve zararlı olanını; acı ve tat verenini yaratmak, üstün bir hikmet ve doğru bir tedbirdir. İyi ve kötünün yaratılmasındaki diğer bir hikmet ise Allah’ın fiillerini bir ihtiyaçtan dolayı, bir faydayı temin etmek ya da bir zararı ortadan kaldırmak maksadıyla yapmadığını göstermektedir. Bir işi bu amaçları göz önünde bulundurarak yapan, onu sadece ondan faydalanmak için yapmış olur.⁵²⁶ Böyle bir amacı gözetmek ve he hangi bir faydaya ihtiyaç duymak ise Allah’tan uzaktır.

Mâturîdî, ilke olarak zulüm ve hikmetsizliği çirkin, adl ve hikmeti ise güzel kabul etmiştir. Fakat acı ilacın içilmesi örneğinde olduğu gibi bir şey bir konumda hikmet veya adl, diğer bir konumda ise hikmetsiz(sefeh) veya zulüm olabilir. Ayrıca başka şeyleri yiyip içmek, bazı nesneleri ortadan kaldırmak veya korumak ya

⁵²² Nesefî, *a.g.e.*, II,666.

⁵²³ Nesefî, *a.g.e.*, II,663.

⁵²⁴ Koçar, *a.g.e.*, s. 70-71.

⁵²⁵ Nesefî, *a.g.e.*, 664.

⁵²⁶ Nesefî, *a.g.e.*, II, 665; *Kitabü’t-Tevhid*, 109-110.

ihitiyaçtan ya ceza veya mükâfat açısından ya da hukukî gerekçelerle olmaktadır. Allah'ın hâkim ve adl olduğu, fiillerinin iyi veya kötü oluşunun duruma göre değiştiği kabul edildikten sonra, tabiattaki nesne ve olayların zulüm, adl, hikmet ve sefeh kavramlarıyla nitelendirilmesi mümkün olmaktadır.⁵²⁷ Ehl-i Hadis kelimcilerine göre çirkin ve sefeh, hakkında yasaklama bulunan şey demektir. Hâlbuki Allah'a karşı yasaklamada bulunan hiç kimse yoktur. Bu yüzden onun yaptığı işlerinde bir yasağı çiğnemesi veya kendisine konulan bir sınırı aşması düşünülemez. O halde O yaptıklarında sefih olmadığı gibi, fiili de çirkin değildir.⁵²⁸

Eş'arî; "Allah Teâlâ, bir sebep ve maksattan dolayı fiillerini işlemez (Allah'ın fiilleri, maksat, gaye ve illetlerle muallel değildir). Yani, Cenab-ı Hak bir şeyi sebep, maslahat ve gayesiz olarak işler de; bir sebebe müstenid ve bir maslahata mebni işlemez. Çünkü o işlediğinden sorumlu tutulmaz. Ayetlerde geçen Allah'ın hikmetini de ilim ve iradesine irca eder.

Mâtürîdî'nin hikmet anlayışı gereği Allah'ın yaratması ile ortaya çıkan tüm iyi, güzel ve faydalı fiil ve nesneler hikmete uygun olduğu gibi, kötü, çirkin ve zararlı şeyler de hikmet kapsamındadır. Kötü fiilin Allah cihetinden hikmet olması, Allah'ın onu gerçekte çirkin, hikmetsiz, yersiz ve yerilmeye layık (kabihi, sefeh, cevri ve mezmûm) olarak nitelendirip şekillendirmesidir(ca'l); o bu yönüyle hakikate uygundur ve yerli yerindedir(hak ve hikmet). Ancak aynı fiil kula nispetle hikmetsizliktir, yerli yerinde bulunmamaktır(sefeh ve cevri) ve bu açıdan kabihtir ve mâsiyettir.⁵²⁹

Genel olarak zulüm ve sefeh kötü, adalet ve hikmetin iyi olduğu üzerinde ittifak vardır. Ancak bunları belirleme ve tespit etmedeki ölçütün ne olduğu konusunda mutlak bir görüşün varlığı oldukça zordur. Nitekim Maturidiye göre, belirli bir şeyin bir halde hikmet ve adalet, diğer bir halde sefeh ve zulüm olması mümkündür. Örneğin insanın sağlığı için yeteri kadar ilaç alması faydalı ve iyidir. Ancak fazla gereksiz ve fazla ilaç alması ise zararlı ve kötüdür. Aynı şekilde yemek, içmek vs de böyledir. Aslında Allah'ın potansiyel âlemi olarak yarattığı her şeyde durum böyledir. Allah, tüm nesne ve potansiyel fiilleri (bil kuvve halinde) hikmet

⁵²⁷ *Kitabü't-Tevhid* Tercümesi, s. 277-278; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 653b, 780b, 846a.

⁵²⁸ *Kitabu't-tevhid*, 218; Nesefi, a.g.e., II, 661.

⁵²⁹ *Kitabü't-Tevhid* Tercümesi, s. 309.

ve adalet üzere var kılmıştır. Ancak bunların kullanımı sonucu sefeh, zulüm ve kabih ortaya çıkabilmektedir. Onun için Allah'ın yarattığı her nesne ve fiillerin hikmete, sebep ve gayeye bağlı bulunduğunu ve bunların kerim, cömert, gâni ve âlim Allah'ın adaleti, fazlı ve ihsanı gereği olduğunu kabul etmek gerekmektedir.⁵³⁰

Kısaca Mâtürîdî'ye göre, Allah hâkimdir ve O'nun hikmet sıfatı da vardır. Allah boş ve abes iş yapmaz. Her işinde hikmet ve adalet vardır. Yüce Allah, işlerinde zorunlu olmaksızın bu hikmeti murat etmiştir. Âlemdeki her şeyin bir yaratılış sebebi, amacı ve hikmeti vardır. Hikmetin de iki şekli vardır: birincisi, adalet, ikincisi lütfkârlıktır. Adalet, her şeyi yerli yerine koymaktır. lütfuna gelince, onun sonu yoktur ve lüütfu ile muamele de bulunması adalet dışı değildir.

D.3. Fayda ve Zarar Açısından

Elem ve eziyet veren, çirkin ve zararlı şeylerin, insan ve tüm canlılar için zararlı nesne ve fiillerin yaratılmasının anlamı nedir? Tanrının tüm bunları yaratmasının ve sürdürmesinin teolojik açıklaması nedir? Zararlı nesne ve olaylar vesilesi ile insanların ve tüm canlıların acı, elem ve ıstırap çekmesinin dinî açıdan açıklaması var mıdır?

Maturidi, eziyet veren nesnelerin ve çirkin manzaraların yaratılmasının, hastalıkların meydana gelmesinin hikmet açısından gerekli olduğu kanaatindedir. Ona göre, insanlar duyularını aşan varlık olan Allah hakkında olumlu veya olumsuz bir inanca sahip olmuşlardır. İnsanların bazıları Allah'ı tanımış ve Ona itaat etmiş, bazıları da Onu bilmemezlikten gelerek nefislerindeki kötü isteklerinin esiri olmuşlar, Ona isyan etmişlerdir. Eğer Allah, duyular âlemdeki söz konusu bu iyi ve kötü değerleri yaratmasaydı insan, çirkinini güzelden, eza vereni fayda verenden ayıramazlardır. Kâinatın bu zıt değerlerle yaratılması insana, duyu alanına giren farklı şeyler sayesinde bu alanın dışından kalanları benzetme yoluyla anlamak ve böylece her inanç konusunun mahiyetini, müşahade edebilenle mukayese ederek tanıma imkanını vermiştir.⁵³¹

Mâtürîdî, hikmet anlayışından hareketle âlemdeki elem, ıstırap ve zararlı nesnelerin varlık amaçlarına cevap aramaktadır. Ona göre faydalı ve zararlı şeyleri,

⁵³⁰ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 217, 218.

⁵³¹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 211.

elem veya lezzet veren cevherleri ve elem ve lezzeti yaratmak hikmetin bir gereğidir. Tabiatın bu şekilde yaratılması, insana yararlı ve zararlı şeyler bilinci kazandırarak kendini gerçekleştirmesini sağlar. İnsanların nefislerinin hoşlanmayacağı ve kaçınacağı şeyleri bilmesi, sorumlu tutuldukları konularda bundan örnek alarak yapıp yapmayacakları hususları tespit etmesi ve bu sayede yarar ve zarar bilincine ulaşması için tabiatın iyi ve kötü, faydalı ve zararlı, lezzetli ve elem verici şekilde zıtlarla iç içe yaratılması hikmete uygundur. Mâtürîdî, tabiatı bu şekilde çifte sistemin bulunmaması halinde insanların yaratılmalarının bir anlamının kalmayacağını belirtir. Ona göre Allah, söz konusu yarar ve zarar alternatifleri sebebiyle insanları farklı şekillerde var etmiş, sonra lütfuyla her bir cevheri fayda ve zarara uygun ve bunu başkalarına ulaştıracak şekilde yaratmıştır. Aynı şekilde bazı açılardan zararlı özellikler taşıyan cevherlerin her biri başka varlıklar için yararlı olacak şekilde yaratılmıştır.⁵³²

Mâtürîdî, varlıkları ve varlıklar arası ilişkileri mutlak iyi veya kötü, faydalı ve zararlı olarak değerlendirmez. Oldukça rasyonel ve gerçekçi bir şekilde konuyu ele alarak, nesne ve olayların fayda da zarar da içerebileceğini ifade eder. Ona göre, bazen bir cisimde iki cevherden biri fayda sağlarken, diğeri zarar verebilir. Bu durumda zarara veya faydaya engel olacak bir faktörün bulunmaması sebebiyle zararlı ile faydalı bir araya gelmiş olur ve sonuçta herhangi bir faydanın oluşması mümkün olmaz. Fakat Allah, fayda murat ettiği bil kimseye, dilediği faydanın ulaşması için her zararlının fonksiyonunu lütfu ile durdurabilir. Bu ilahi kanun, Allah'ın zarar vermek istediği kimse için de geçerlidir.⁵³³

Mâtürîdîler de, Eş'arîler ve Mu'tezile gibi, Allah'ın insanlara acı çektiğine ve bunun dış âlemde ontik bir gerçekliğinin bulunduğu inanmaktadırlar, ancak Mu'tezile'den karşılığın (ıvad) zorunsuzluğu noktasında ayrılmaktadırlar. Acı çekirmede mutlaka bir hikmet vardır. Sözelimi, hatalara keffaret (ceza) olabilir, ahlâkî yönden ise nefsi temizlemeye vesile olur (terbiye).⁵³⁴

Mâtürîdî, sıkıntı ve elemelerin insanın eğitimine katkısı ve psikolojik etkisine de dikkat çeker. Zararlı şeyler, sakınmayı ve korkutmayı öğretirler, zararlı

⁵³² *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 207, 216-217, 223.

⁵³³ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 207-208.

⁵³⁴ Yaran, *a.g.e.*, ss. 113-132.

özellikleriyle insanların eğitimlerine önemli katkılarda bulunurlar.⁵³⁵ Mihnet(sıkıntı), kolay ya da zor olsun bedeninin meşakkate, sahip olduğu düşünce ve fikir oranında katlanmasıdır. Sıkıntı ve meşakkatlerde hemen ortaya çıkan bir yarar olmaması, insanları lezzet ve arzulardan uzaklaştırması ve insanların fikir, paradigma ve dayanıklılık potansiyellerinin farklı olmasından dolayı zordur...ancak onlar, insanların buluş çağına erdiklerinde, cevherlerindeki sakınma, dikkatli ve tedbirli olma, yardım ve zafer gibi benzer şeylerin niteliğini kavrayanlar diye yaratılmışlardır. İşte bu nedenden çocuklar, alışkanlık kazanmaları ve buluş çağına erdiklerinde kendilerine kolay gelmesi için güçleri nisbetinde ibadetle ve güzel huylar edinmekle emrolunmuşlardır.⁵³⁶

Allah, varlıkların zararları ve faydaları açısından farklı olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen bir planlayıcısı (müdebbiri) olduğuna, tek bir cevher gibi uyum içerisinde bulunmalarını da birliğine delil yaptı.⁵³⁷ Aynı şekilde böyle zıtların ve zararların varlığının ahlaki ve dünyevi hikmetleri de vardır. Bu hikmetlere bir örnek vermek gerekirse, Allah, baskıcı (cebabira) ve kralları küçük düşürmek ve zayıfları yükseltmek için zararlı, elem ve acı veren tüm şeyleri yaratmıştır. Böylece onlar, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri sebebiyle Allah'ın koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve zararlı cevherlerden oluştuğunun düşünülmesiyle Allah'ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır; çünkü ancak bu niteliklere sahip olan bir varlığın faydalı olacak ve zararlı olmayacak nitelikte gerçekleşir. Ayrıca zararlı cevherlerde insanın özünü kavrayamadığı faydalar da vardır. Örneğin ateşin yakıcılığının yanı sıra gıdaları ıslah etme gibi bir faydası da vardır. Keza, suyla her canlının yaşaması da yok olması da mümkündür. Acı veya zehirli olan cevherler de böyledir. Onlarda da çetin hastalılar için bir şifa vardır. Bu nedenle düşünen herkes cevherin(eşya) iyiliği ve kötülüğünden söz etmenin hatalı ve yanlış olduğunu, bilakis her cevherin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir.⁵³⁸

⁵³⁵ Özdemir, *a.g.e.*, s. 126.

⁵³⁶ *Kitâbü't-Tevhid*, s.108-109.

⁵³⁷ *Kitâbü't-Tevhid*, s.109.

⁵³⁸ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 109.

Mâturîdî, küfrü, zararlı nesneleri Allah'ın yarattığını ifade etse de buradaki yaratma, fiilin niteliklerini yaratma anlamında değil, fiilin zatını(özünü) yaratma anlamındadır.⁵³⁹ Mâturîdî, nesnelerin mutlak iyi veya kötü, zararlı veya faydalı olmasından ziyade nesnelerin ve fiillerin bilkuvve halinden bilfiile dönüştüğü zaman değer kazanabileceği fikrindedir. Buna göre nesne ve fiiller nötr olarak değerlendirilebilir. Ancak niyet ve amaç doğrultusunda ve sonuç itibariyle bir şey ya iyidir, ya da kötüdür diyebiliriz. Bizatihi özleri itibariyle değil, doğurdıkları sonuçlara bakarak varlıkların iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi gerekir. Mâturîdî'ye göre bir yönüyle faydalı olan iyi, zararlı olan kötüdür. Fakat zararlı gibi gözüken şeyler de boş yere değildir. Allah'ın yüceliğinin, kudretinin ve ezeli bilgisinin kavranması ve kanıtlanması; insanın eğitimindeki yararları ve psikolojik etkilerinin doğurduğu olumlu sonuçları açısından anlamlı, gerekli ve hikmetlidir. Bu anlayış, ahiret inancı olan, dünyadaki olayların ve davranışlarının ahiretteki karşılıklarını dikkate alan bir bakış açısı için doğal bir sonuçtur.

Nitekim Mâturîdî, metafizik ve tabii kötülük problemin çözümlemeye, Mutezile ve Eşarilerden daha başarılı, gerçekçi ve kapsamlı bir tutum izlemiştir. İlahi sistem içerisinde varlıklara ait bağımsız bir alan olduğu ve Allah'ın koyduğu tabii ve sosyal kanunların işlerliği(sünnetullah) çerçevesinde değerlendirilebilecek bir kader anlayışı ile konuları değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Mâturîdî, Eşariyyenin “ ilahi iradeye bağlı mutlak determinizm” görüşünü benimsememiş, bunun yerine tabii determinizm diyebileceğimiz bir yaklaşım sergilemiştir.⁵⁴⁰

Mâturîdî'ye göre, eyanın hepsinde “ tevhidin en büyük ayetleri vardır. Bu iki açıdan değerlendirilebilir: birincisi, ümit edilmesi ve korku duyulması için faydalısı ve zararlısıyla mülk üzerindeki tam kudrettir. Böyle olmayan bir kimsenin, korku ve ümitle emretmesi mümkün olamaz; çünkü bu durumda ondan çekinilmez, onun yanında bulunulana rağbet edilmez. Nitekim her ikisini de emretme konumunda olan birisi onu mağlup eder. İkincisi de ibretlerin tam olması ve amir ve nehyin gerçekleşmesidir. Sonuçta her ikisi de düşünce ve fikrin alanına girer. Çünkü bunlarda öğüt ve ibret vardır.”⁵⁴¹ Evrendeki kötülük sorumlu olmanın bir bedelidir.

⁵³⁹ Özdemir, *a.g.e.*, s. 127.

⁵⁴⁰ Özdemir, *a.g.e.*, 128.

⁵⁴¹ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 110.

Sorumluluk kalktığı takdirde yaratılış gayesi de kalkacaktır. O zaman da yaratma saçma olurdu. Çünkü bu yok olmak için var olmak anlamına gelir. Sadece yıkmak için bir şey yapan her kim olursa o anlayıştan ve hikmetten yoksundur.⁵⁴² O halde alem sadece yok olmak ve yıkılmak için var olamayacağına ve Allah'ın da alemini yok etmek için yaratmadığına göre alemde ve yaratılışta şüphesiz hikmetler vardır. Akıl ve irade sahibi olması yönüyle sorumluluk sahibi olan insanın alemdeki konumu da önem arz etmektedir.

Mâturîdî'nin faydalı ve zararlı, elem ve ıstırap verici nesne ve olayların, ahiret mükafatı veya cezası için de bir anlamının olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Buna göre, tüm zararlı ve faydalı, iyi ve kötü nesne ve olaylar insanın bu dünyadaki imtihanın bir parçasıdır. Ancak burada, insan aklına insan niçin sorumlu kılınmıştır? İnsan sorumlu olmasaydı ve başına bunca iş gelmeseydi daha iyi olmaz mıydı? gibi sorular gelebilecektir. Mâturîdî açısından bu sorular, “Allah niçin güç yetirdi, niçin bildi? Şeklindeki sorular kadar anlamsız, yersizdir ve sorulması imkansız sorulardır.. Yani Allah zati gereği yaratıcıdır. Elbette yaratmaması düşünülemez.”⁵⁴³ Buna rağmen “niçin başka türlü değil de böyle yarattı?” “Acısız bir yaşam yaratamaz mıydı? diye sorulursa bunun cevabı olarak Mâturîdî, “ Allah varlığına, birliğine ve hikmetine delil olması için yarattı.” demektedir. Bu süreçten sonra ortaya emir ve nehyin gerekliliği çıkmaktadır. Bu iş için de Allah tüm varlıklar içerisinde insanı seçmiştir. İyi olan her şey akla göre de iyidir, kötü olanı yapmak çirkin, iyi olanı yapmak da güzeldir. O halde emir ve nehyin objesi bulunduğuna göre emir ve nehyin de bulunması gerekli olmuştur.⁵⁴⁴ O halde emir ve nehiy gerekli olması ile ceza ve ödül de gerekli olmalıdır.⁵⁴⁵ Eğer ceza vadi ve ödül müjdesi olmasaydı, emri yerine getirmenin faydası ve isyan etmenin zararı olmazdı. İtaat eden bir fayda görmediği ve isyan eden bir zarara uğramadığı zaman da, emrin ve nehyin bir anlamı kalmazdı. Çünkü bunlar emreden ve nehyeden açısından değil, emredilen ve nehyedilen açısından faydalı olan şeylerdir. İşte bu yüzden hikmetin gereği tehdit ve müjdeleme gerekli olmaktadır. Ayrıca, emir ve nehyede nefse karşı koyma ve mizacın istemediği şeye zorlama vardır. Bu bakımdan imtihan edilenin

⁵⁴² *Kitâbü't-Tevhid*, s. 100.

⁵⁴³ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 97.

⁵⁴⁴ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 100.

⁵⁴⁵ Özdemir, *a.g.e.*, s. 128.

emredildiği şeye yöneltilebilmesi için, karşısında tehdit ve ödüllendirmeyi hazır bulmaktan başka bir alternatifi yoktur. Bunları gördüğü zaman lezzetleri terketmek ve büyük sıkıntılara katlanmak ona kolay görünür.”⁵⁴⁶

İnsan bir faydaya yönelik olarak yapılmayan fiilleri veya zararlı sonuçlarından kaçınılamayan şeyleri yapmayı çirkin gören bir tabiatta yaratılmıştır. Bu bakımdan o, işlerinde ödül(va'd) ve cezanın(va'id) gerçek olduğunu gözönünde bulundurmak zorundadır. Eğer böyle olmasaydı, düşmanlığın ve dostluğun sonuçları aynı olurdu. Bunların dileme ve seçme bakımından farklı olduklarına göre sonuçları itibariyle de farklı olmaları gerekir.⁵⁴⁷

Allah'ın üzerimizdeki nimetlerinin, gücümüz nisbetinde şükürü hakettiğini dikkate aldığımız da, sevabın tamamının lütuf olduğunu düşünebiliriz. Buna rağmen Allah sevabı kat kat artıracakını ifade etmiştir. ‘kim bir iyilikle glirse ona on misli sevap vardır. Kim bir günahla(kötülükle) gelirse ona ancak misliyle ceza verilir.’⁵⁴⁸ Buna karşılık kötülüğe gereken cezada hkmeye uygunluk dikkate alınmıştır.⁵⁴⁹

Mâturîdî'ye göre aklın yaratılmasındaki diğer amaç da nesne ve olaylardan ibret almak ve tefekkür etmektir. Onun için yeterince ibret almayı ve tefekkür etmeyi sağlamak için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılması hikmet açısından isabetli hale gelmektedir. Diğer taraftan duyular âlemde kabul edildiği üzere yararlı ile faydalı olan şeyleri bilen bir kimsenin mertebesi daha yüksektir. Yani bilme ve farkında olma insanı yücelten bir makamdır. Kendine fayda veya zarar veren şeyden habersiz olan bir kimsenin faydayı elde etmekten, zarardan kaçınmaktan uzak olacaktır. Dolayısıyla zararlı ile faydalının ikisini de yaratmak, birini yaratmaktan daha isabetli ve daha engin bir durumdur. Böylesi hikmetli olandır. Ayrıca alemdeki çifte yaratılış gerçeği, Allah'ın hiçbir şeye gereksinim duymadığının, kudretinin sonsuz olduğunun ve her şeye neyin uygun olduğunu bilmenin bir kanıtını oluşturur.⁵⁵⁰

Mâturîdî, zehirli canlıların ve zararlı nesnelerin yaratılmasının hikmetsiz olmadığını, fakat aklın yaratılışa ait hikmetleri her yönüyle bilemeyeceği ve aklın

⁵⁴⁶ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 100-101.

⁵⁴⁷ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 101.

⁵⁴⁸ Enam 6/160.

⁵⁴⁹ *Kitâbü't-Tevhid*, s. 101.

⁵⁵⁰ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 208 .

bu hikmetleri tam olarak anlama gücü olmadığını belirtmiştir. Bununla beraber onun zehirli canlıların ve zararlı nesnelerin yaratılmasındaki belirttiği hikmetleri ve sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) İmtihanın bir parçası olması yönüyle zararlı nesneleri Allah yaratmakla kullarını imtihan etmektedir. Allah, zararlı nesneleri yaratarak insanların bunlara karşı birbirleriyle yardımlaşmak suretiyle önlem almalarını sağlar.

b) Allah, kendi varlığına ve birliğine delil olmak üzere zararlı ve yararlı nesneleri kainattaki ahengin parçaları olarak yaratmıştır. Tabiatın kuruluşunda akıllarla durgunluk veren bir hikmet vardır. Yapılarının birbirine zıt olmalarına rağmen Allah, zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü rububiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.⁵⁵¹

c) Allah'ın nesneleri zarar ve yarar özelliğine bağlı olarak yaratması onun, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığının ve dilediği bir şeyi gerçekleştirmeye gücünün yettiğinin bir delilini oluşturmaktadır. Çünkü muhtaç varlıklar, fiillerinde sadece fayda sağlamayı amaçlayıp, zarar görmekten sakınırlar.

d) Aynı zamanda, zararlı nesne ve fiiller insanın eğitimi ve gelişimi de sağlamaktadır.

Mâturîdî'ye göre, zararlı olarak görünen nesne ve olayların, insan aklının tam olarak kavrayamadığı bazı yararları da bulunmaktadır. Örneğin, ateşin zararı olduğu gibi yararı da vardır. Diğer yönüyle, canlılar için hayati önem taşıyan su, bazen canlıların ölümüne de sebep olabilmektedir. Yine acı ve zehirli nesneler bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir nesnenin veya olayın mutlak ve salt olarak iyi ya da kötü, faydalı veya zararlı olması mümkün değil. İyi olarak gördüğümüz şeylerin kötü, kötü olarak gördüğümüz şeylerin de iyi yönleri olabilir. Onun için Mâturîdî, zararlı ve yararlı nesnelere hükmetmeye gücü yetmesi yönünden Allah'ın kudreti karşısında ümit ile ona bağlanmak ve onun azabından korkmak gerektiğini ifade eder. Yine ona göre, zararlı ve yararlı nesneler ibret almaya vesiledirler.⁵⁵²

İnsanlar için zararlı görünen maddeler ve canlılar vasıtasıyla Allah'a itaatın sevabının lezzeti, ikabının da acısı idrak edilebilir. İnsan fiillerinin sonucuna göre

⁵⁵¹ *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 137-138.

⁵⁵² *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 138-139.

hareket eder bir tabiatta yaratılmıştır. İnsan faydalı ve zararlı şeyleri gördüğü takdirde, fiillerinde verilecek ceza ve mükafatı da bunlara kıyas ederek idrak edebilmektedir. Bir başka yönden ise insan bu çeşit meşakkatli şeyler vasıtası ile kendini düşünceye sevkeder. Böylece zararlıdan kaçınmak, faydalıya yönelmek imkânı kazanır.⁵⁵³

Tüm bu nesne ve olayların var olmasının birçok hikmetleri ve sebepleri vardır. Allah'ın varlığının ve birliğinin, kudreti ve hikmetinin delili olması, insanın imtihan edilmesinin bir parçası olması, insanın ahiret mükafatı veya cezası için, insanın ibret alması ve tefekkür etmesi ve böylece insanın eğitimi ve olgunlaşması için, küllî faydaların oluşması için ve insan aklının idrakını açacak birçok nedenlerden dolayı zararlı, elem ve acı veren şeylerin var olduğu söylenebilir.

E. HÜSÜN VE KUBUH KONUSUNDA AKLIN ROLÜ (Hüsün ve Kubh'un Tayin ve Tespiti)

Akıl eşyanın ve fiillerin hüsün veya kubuh olduğunu idrak edebilir mi? Sadece akıl veya sadece vahiy iyi ve kötüyü belirlemede yeterli midir? Nesne ve olaylara ahlakî ve dinî değer vermedeki bilgi kaynağımız nedir? Hüsün ve kubuh aklî mi, şer'î midir? Objektif bir iyi ve kötü anlayışına, objektif bir ahlak anlayışına sahip olmanın imkânı nedir? Dinî bildiri olmadan iyi ve kötüyü tespit edebilir miyiz? Aklın hüküm koyma imkanı var mıdır? Hüsün ve kubuh değeri eşyanın zatında ve özünde var olan bir değer midir? Yoksa sonradan yüklenilen bir değer midir? Ancak, asıl tartışma konusu, bir fiilin veya nesnenin iyi veya kötü olduğunu aklın bilip bilemeyeceği değil, iyi ve kötüyü belirlemede aklın etkili ve yetkili olup olmadığı konusudur.

Hüsün ve kubuh değer ölçüt kaynağı konusundaki İslam düşünce tarihindeki görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. Bu görüşlerden birincisi hüsün ve kübhun sadece Şer'i olduğu görüşüdür. İkincisi de hem şer'i hem de aklî olduğunu savunanların görüşüdür. Eşariyye ile Selefiyye-Hanbeliyye'nin çoğunluğu ve bazı Hanefî âlimleri, âlemdeki her şeyin ilahî iradeye göre gerçekleştiğini ve ilahî

⁵⁵³ Yeprem, *a.g.e.*, s. 284.

fiillerin hikmetle sınırlanması gibi bir zorunluluğun olmadığını belirtenmişler ve hüsün ve kubhun sadece dinin haber vermesiyle bilinebileceğini söylemişlerdir. Bununla beraber âlemdeki her şeyin ilahî iradeye bağlı olmakla birlikte ilahî fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mutezile ve Mâturîdîyye'nin çoğunluğu ile bazı Selef alimleri hüsün ve kubhun hem aklî hem şer'î olduğu görüşünü savunmuşlardır. Genel de Mutezile ve Mâturîdîyye'ye ait olan ikinci görüş naslara uygun olduğunu söyleyebiliriz⁵⁵⁴

Öncelikle, hüsün ve kubhun anlam alanlarını tespit etmek, aklın etkin olduğu veya olmadığı alanları belirlemede bize yol gösterecektir. Hüsün ve kubhun kullanıldığı alanlar ve anlamlar Seyyid Şerif el-Cürcani'nin(ö. 816/1413) ifadeleri⁵⁵⁵ çerçevesinde üç madde halinde özetlenebilir.

1. Kemal ve noksanlık sıfatlarını ifade eder. Buna göre hüsün eşyadaki kemal sıfatı, kubuh ise noksanlık sıfatıdır. Bu anlamdaki hüsün ve kubuh niteliği, sıfatların zatına ait bir manadan dolayı olduğu konusunda İslam alimleri ittifak etmişlerdir. Akıl, eşyanın zatında olan bu kısım hüsün ve kubhu bilmektedir.

2. Amaca uygun olmayı veya amaca aykırı olmayı ifade eder. Bu durumda amaca uygun olan iyi, uygun olmayan kötü olarak nitelendirilir. Yani “maslahat ve mefsedet” anlamındadır. Maslahat ve mefsedet konumunda bulunmayanlar iyi veya kötü olarak nitelendirilmez. Bu anlamdaki hüsün ve kubuh da akıl ile idrak edilebilir. Ancak maslahat ve mefsedet izafi olması gibi bu manada iyi ve kötü nitelemesi de izafidir. Nasıl ki maslahat ve mefsedet kişiye, topluma, zaman ve mekana göre değişebiliyorsa, bu konudaki hüsün ve kubuh isimlendirmesi de değişebilmektedir. Örneğin Zeyd'in öldürülmesi, düşmanları için maslahat iken, dostları için mefsedettir.

Bu anlam ile hüsün ve kubuh isimlendirilmesi insanın tab'ına uygun olan veya uygun olmayan, nefret uyandıran şeklinde de ifade edilmiştir. Burada insanın tabiatından kasıt da mizacı anlamında değil, menfaatleri elde etme, zararlı olanlardan kaçınma tabiatıdır.

3. Övgü ve sevap ile kınama ve ceza anlamında kullanılır. Dünyada övgüyü ahirette de sevabı gerektiren fiil iyi, dünyada kınamayı ahirette cezayı gerektiren ise

⁵⁵⁴ Çelebi, *a.g.m.*, s. 62

⁵⁵⁵ Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 202 vd.

kötü olarak nitelendirilir. Bu kategorilerden herhangi birine girmeyen ise hüsün ve kubuh nitelemesi dışındadır. Bu kısım kulların fiilleri hakkında geçerli olup mezhepler arasında görüş ayrılıkları bu noktada yoğunlaşmıştır.⁵⁵⁶

Vahyin bilginin kaynağı olduğu hususunda Mutezile, Eşari ve Mâturîdî ekolü arasında bir farklılık yoktur. Fakat ahlaki değerlerin ontolojik statüleri ile, bu değerlerin kavranmasında vahyin ve aklın rolü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İslam âlimleri arasında, insan tabiatı ile kemal ve noksan sıfatlarının ölçü alındığı hüsün ve kübhun akliliğinde ihtilaf yoktur. İhtilaf noktası, yapılması övgü ve sevabı gerektiren, terk edilmesi kınama ve cezayı gerektiren hususlarda hüsn ve kübhun akıl ile mi, yoksa din-vahiy ile mi bilineceği, vahiyle bildirilen iyi ve kötü değer, sadece akıl tarafından bilinip bilinmemesi ve aklın iyi ve kötüyü emredici ve yasaklayıcı konumda bulun bulunmadığı, yani aklın iyi ve kötü hükmü tek başına belirleyip belirleyememesi meselesidir.⁵⁵⁷

Mutezile'ye göre, bir fiilin kendisinde failinin övülmesini ve sevabı hak etmesini gerektiren iyilik yönü ya da kınanmasını ve ceza almasını gerektiren kötülük yönü vardır. Nesne ve olaylardaki iyi ve kötü değeri insan aklı bazen “doğru”nun güzelliği, “yalan”nın çirkinliği gibi düşünmeksizin zarurî olarak idrak edebilir, bazen de üzerinde düşünme ile idrak edilebilir. Ancak sadece Allah'ın bildirmesi ile bilinecek hüsün ve kubuh alanı da vardır. Örneğin Ramazan ayında oruç tutmanın iyi, Şevval'in birinci günü tutmanın ise kötü oluşunun bildirilmesi gibi. Mutezile arasında iyilik ve kötülüğün fiillerin zatî özelliği olup olmadığı konusunda farklı görüşler de vardır.⁵⁵⁸

İyi ve kötünün kaynağı, tespit ve tayini gibi ahlaki değerler sahasında Eşari ve Mutezile ekolü hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan farklı ahlak teorileri ortaya koymuşlardır. Mutezilî öğretiyeye göre “ahlakî değerler, ontolojik manada objektif bir varoluşa sahiptir ve akıl, vahiyden bağımsız olarak bu değerleri

⁵⁵⁶ Alper, *a.g.e.*, s. 193-94.

⁵⁵⁷ Özdemir, *a.g.e.*, s. 290; Alper, *a.g.e.*, s. 194.

⁵⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'il-Hamse*, s. 310; Eş'ari, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b İsmail b İshak, 'Alî b. İsmâ'il, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1980, s. 356-357.

kavrayabilmektedir.⁵⁵⁹ Eşariyye'nin çoğunluğuna göre ise, bir fiilin hüsün veya kubuh niteliği kazanması ancak vahyin belirlemesi ile olur. Vahyin belirlemesi olmadan övülme ve ödül hak etme veya kınanma ve ceza hak etme bakımından tüm fiiller birbirinin aynıdır. Ancak Allah'ın emrettiği şey iyi, yasakladıkları ise kötü olarak isimlendirilebilir. Filer ancak Şâri' (Allah)nin emri ve yasaklamasıyla hüsün ve kubuh niteliği kazanırlar.⁵⁶⁰ Buna bağlı olarak sevaptan veya cezadan ancak vahiy geldiğinde bahsedilebilir. İnsan vahiy gelmeden önce Mâtûrîdî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın varlığına ve birliğine aklı ile inanmak zorunda değildir. Buna rağmen insan sadece aklı ile muvahhid olabilir, ancak sevabı, muvahhidliğe ulaşamayan da cezayı hak etmiş olamaz.⁵⁶¹ Onlara göre, hüsün ve kubuh fiillerin zatında olan değişmez nitelikler değildir. Vahiy olmadan aklın fiillere iyi ve kötü niteleme yapma gücü yoktur. Yani Eşariyye'ye göre ontolojik manada objektif ahlâkî değerlerden bahsetmenin imkanı yoktur.⁵⁶²

Eşariyyenin aklın değerini ve işlevselliğini düşürdüğü yönünden, Mutezile'nin de aklı mutlaklaştırdığı ve yeterli gördüğü yönünden eleştirildiği görülmektedir.⁵⁶³ Mâtûridî ise, gerek eşyayı lizatihi ve liğayrihi olarak, gerekse ortak alanlarına rağmen aklın ve vahyin yetki alanlarını tasnif ederek bu konuda da orta bir yol oluşturmaya çalışmıştır.

Mâtûrîdî'ye göre Mutezilenin iddia ettiği gibi aklın güzel gördüğünü emretmek ve çirkin gördüğünü yasaklamak Allah'a vacib değil, münasiptir. Maturidi ekolü, Mutezilenin Allah'a aklın güzel ve iyi bulduğunun varlığını, kötü ve çirkin bulduğunun yokluğunu zorunlu görmelerini kabul etmemiştir.⁵⁶⁴ Daha açık bir ifadeyle, Allah'ın mükelleflerin fiili hakkındaki hükmünün, akıllarımızın bu fiilde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Fiilin iyi ya da kötü olarak adlandırılması, Allahın da buna uymasını gerektirmez. Bu yüzden de, sırf aklın ulaşacağı iyi ve kötü ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez.

⁵⁵⁹ Kılıç, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁶⁰ Alper, *a.g.e.*, s. 194; Gölcük, Şerafettin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara, TDV Yayınları, 1997, s. 265-278.

⁵⁶¹ Yurdagür, Metin, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet Yay., İstanbul, 1998, s. 40-41.

⁵⁶² Kılıç, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁶³ Alper, *a.g.e.*, s. 194.

⁵⁶⁴ İbn Hümmam, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, *Müsâyere*, Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Bulak, Mısır, 1317h, I, 158-159.

Mükelleflerin sevap ve günahla muhattap tutulması, ancak Şari'nin bildirmesinden, yani peygamberin tebliğinden sonra mümkün olur. Mâtûrîdî bu hükümden Allah'a imanı hariç tutmuştur. Allah'ın varlığını ve birliğini tanıma, aklın bedihi olarak kavrayacağı bir durumdur. Bundan dolayı kişi, kendisine tebliği ulaşmasa da Allah'a imandan sorumludur. Hatta Ebu Hanife ve Ebu Yusuf gibi Maturidi de, ergenlik çağına ermemiş akıl sahibi mümeyyiz küçüğün dahi Allah'ı tanıma ve bilme açısından sorumlu olacağını söylemiştir. Bunun için Mâtûrîdî'ler, “ biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz”⁵⁶⁵ ayetindeki peygamber'i akıl ile açıklamış, ayeti “akıl ile bilinemeyecek(sem') konularında azap etmeyiz” veya “dünyevi azap etmeyiz” şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde, buluğa erinceye kadar çocuktan mesuliyetin kaldırılacağını bildiren hadisi de buluğa ermeyen çocuğun dinin ahkâmından (şerayi') sorumlu olmayağı şeklinde yorumlamışlardır.⁵⁶⁶

Kendinde(li-zatihi) güzel olan tevhid ve tevhidin aksi konumunda olan şirk akıl tarafından bilinir. Akıl imanla sorumlu tutulmak için yeterlidir. Onun için akıl sahibi insan, tevhid inancına ulaşmakla sorumludur. Çünkü akıl imanın güzelliğini, küfrün çirkinliğini görür. Bu nedenle Mâtûrîdî, Hz. İbrahim örneğinden de hareketle fetret döneminde yaşayan insanların en azından iman ve tevhidle yükümlü olduklarını savunmuştur.⁵⁶⁷ Bundan dolayı Mâtûrîdî, şirkin affının da aklen caiz olmadığını belirtmiştir.⁵⁶⁸ Affedilmeyecek tek günahın da şirk olmasının bir sebebi de akıl tarafından rahatlıkla çirkinliği ve kötülüğü tespit edilebilir olması denilebilir.

Mâtûrîdî'ye göre insan, vahye ihtiyaç duymadan akli ile Allah'ın varlığını ve birliğini keşfedip tevhid inancına ulaşmakla sorumlu olsa da, insanın ibadet, muamelat, fıkıh ve amel yönüyle sorumlu tutulabilmesi ancak vahiyle olabilir. Dolayısıyla sevap ve ceza yönünden fiillere hüsün ve kubuh niteliğinin verilebilmesi için vahyi bilgi zorunlu görülmektedir.⁵⁶⁹ Mâtûrîdî, aklın övülen ve yerilen olması yönünden iyi ve kötüyü bilebileceğini de düşünmektedir. Çünkü Allah insanı bazı şeylerden nefret eden, bazılarına da temayül gösteren özelliklere

⁵⁶⁵ İsra 17/15

⁵⁶⁶ Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 72-73; krş. İzmirli, *a.g.e.*, I/278-279.

⁵⁶⁷ bkz. Yurdagör, *a.g.e.*, s. 40-41.

⁵⁶⁸ Alper, *a.g.e.*, s. 196.

⁵⁶⁹ Alper, *a.g.e.*, s. 196-197.

sahip olarak yaratmış; bununla birlikte insan tabiatının nefret ettiği fakat iyi sonuçlar verecek bazı davranışları akıllara güzel, tabiatın temayül gösterdiği bazı davranışların da kötü sonuçları sebebiyle çirkin göstermiştir.⁵⁷⁰ Dolayısıyla “doğruluk” ve “bütün hayırlar” sonuçları sebebiyle akla güzel gösterilmiş, “küfür” ve “bütün günahlar” da sonuçları itibariyle akla çirkin gösterilmiştir. Çünkü sonuç olmayan her şey hikmet ve akıl açısından bozuktur, batıldır.⁵⁷¹

Mâturîdî’ye göre iyi ve kötünün iki çıkış noktası vardır: insan akli ve insan tab’ı.⁵⁷² Aklın güzel ve çirkingördüğü şeyler ile tab’ın güzel ve çirkin gördüğü şeyler her zaman aynı olmayabilir.⁵⁷³ Bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım şeylerin de çirkinliği akılda sabittir. Aklın bunları emretmesi ya da nehyetmesi zaruridir. Örneğin, doğruluğun ve adaletin emri, nankörlüğün ve zulmün nehyi bu şekildedir.⁵⁷⁴

İnsanın tab’ı ise akıldan biraz farklıdır. Aklın güzel gördüğü tab’a göre çirkin olabilir. Akıl ve tab’ arasındaki bu değerlendirme tezadı Allah’ın iradesi ve yaratması sonucudur. Buradaki maksat ise insanın aklını kullanarak imtihanı başarmasıdır. Akla göre güzel ve çirkin olan duruma göre değişmezken, tab’a göre belirlenen güzel ve çirkin, alışkanlık, terk vs gibi harici sebeplerle değişebilir.⁵⁷⁵

Mâturîdî’ye göre, hüsn ve kubuh konusunda aklın rolünü tespit edebilmenin en temel noktası onun eşya tasnifidir. Mâturîdî’ye göre, eşya lizâtihî ve liğayrihî olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan birincisi, li-zatihî güzel olup zıddı ve bütün karşıtları çirkin olandır. Bu kısım iyi veya kötüyü akıl bilir. İkincisi de ona olan ihtiyaca ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara göre güzel ya da çirkin olandır. Zatı itibariyle güzel olanı bilmede akıl yeterlidir. Fakat sonuçlarına göre hükmü değişen fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü tespit etmek için akıl vahye ihtiyaç duymaktadır.⁵⁷⁶ Liğayrihî değerleri sadece aklın bilmesi zor olabilir. Bu durumda

⁵⁷⁰ *Kitabu’t-Tevhid*, s. 352.

⁵⁷¹ Alper, *a.g.e.*, s. 197.

⁵⁷² Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 70.

⁵⁷³ *Kitabü’t-Tevhid*, s. 170.

⁵⁷⁴ *Kitabü’t-Tevhid*, s. 178,181,217-218.

⁵⁷⁵ *Kitabü’t-Tevhid*, s. 218, 221-224.

⁵⁷⁶ *Kitabu’t-Tevhid*, s. 312; Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 70; Koçar, *Maturidi’de Allah-alem ilişkisi*, s. 237-238; Alper, *a.g.e.*, s. 195.

sadece akli esas alan biri, bazı çelişkiler ile karşılaşabilmektedir. Onun için bu durumda özel bir akla başvurmak gerekir. Burada da vahiy devreye girmektedir.⁵⁷⁷

Mâturîdî, fiillerin iyi ve kötü olarak değer kazanmasını ancak sonucuna ve amaca göre de değişebileceğini, dolayısıyla bizzat bir fiilin iyi ve kötü değer kazanmadığı durumunun(nötr) da olduğunu belirtir. Örneğin “kesmek” fiili, intikam durumu gerekçesiyle bizâtihi çirkin olması ihtimal dahilinde değildir, kesimi yapan kimse bununla bir hayvanın ıstırabını gidermeyi veya yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde kesme eylemi aklen güzel bulunur. Bu halde de kesim fiilinin lizâtihi çirkin olması isabetli değildir.⁵⁷⁸ Mâturîdî’ye göre aklın güzel bulduğu şey hiçbir şekilde çirkin olmaz, çirkin bulduğu şey de güzel olmaz. Ancak insan tabiatı bazı etki ve tesir altında kalabilir, psikolojik şartlanmalar edinebilir. Bu nedenle insan tabiatının çirkin veya güzel bulduğu bir şey o kişinin psikolojik muhtevasına nüfuz etmesi ilkesine bağlıdır. Onun için bu psikolojik etkilenme, şartlanma ve insan tabiatının refleksleri sonucu oluşan telakkiler alışkanlıklarla ve eğitimle değişebilmektedir. Örneğin kesme fiili karşısındaki kasapların ve savaşmayı itiyat haline getirmiş insanın durumu ve ürküp kaçan (tevahhuş) bütün hayvanların eğitilerek değişmesi gibi.

Mâturîdî’ye göre, şartlara, durum ve zamana göre değişen iyi ve kötü niteliğinin tespiti konusunda aklın yanılması mümkündür. Bu konuya hayvan kesmeyi örnek verir. Özellikle bu örneği seçmesi bu konunun nübüvvet karşıtlarının ileri sürdüğü itiraz noktalarından biri olmasıyla irtibatlı görülebilir. Ona göre hayvan kesen kişinin amacı hayvanın ıstırabını gidermek ve yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmek ise, o zaman hayvan kesme fiili çirkin olarak nitelenemez. Onun için hayvan kesmenin lizatihi çirkin olduğu söylenemez. Doğru olan bu fiilin duruma göre yasak veya serbest olmasıdır. O halde hayvan kesmek bu durumlarda mubahtır.⁵⁷⁹

Lizatihi iyi ve kötü konusunda aklın güzel veya çirkin bulduğunda değişiklik olmaz. Bunlar bedihi akılla bilinir. Adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu genel anlamıyla akıl bilir. Fakat tek tek hangi fiilin adalet hangi fiilin zulüm olduğunu

⁵⁷⁷ *Kitabü't-Tevhid*, s. 312.

⁵⁷⁸ *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 252.

⁵⁷⁹ *Kitabu't-Tevhi Tercümesi*, s. 252.

bilmek için ya vahyin gelmesi veya da aklın tefekkür ve nazar yoluna başvurmaları gerekir.⁵⁸⁰ Buna göre insan genel olarak iyi ve kötüyü, maruf ve münkeri bildiği gibi araştırma ve nazar yoluyla neyin hangi nitelikte olduğunu da bilebilir. Ebu'l Muin en-Nesefi'ye göre her ne kadar akıl iyiye meyleden kötünden kaçınan bir tabiata sahip olsa da tek tek her bir nesne ve olayda iyi ve kötüyü ayırt edemez.⁵⁸¹

Aklın hüküm koyucu rolü olup olmadığı, yani aklın şer'i hükmün kaynağı olup olamayacağı meselesine gelince, bu konuda da Mâturîdî, bütünsel paradigması ile orta yol metodunu korumuştur.

Mutezileye göre, bir meselede akıl hüsnü idrak etmişse o vacip, kubhu idrak etmişse o da haramdır. Çünkü Allah'ın hükmünün de esası filerdeki güzellik ve çirkinliktir. Herhangi bir meselenin hükmü Şar'i tarafından açıklanmışsa, bizim fiildeki güzellik ve çirkinliği araştırarak akıl yoluyla bir hükme ulaşmamız gerekmektedir. Dolayısıyla Mutezileye göre akıl müstakil bir hüküm kaynağıdır.⁵⁸²

Ehli Sünnet âlimleri ise, hükmün yalnız Allah'a ait olduğunu bildiren ayetler⁵⁸³ karşısında akla "hakim" vasfını vermekten kaçınmışlar, akli sadece keşf ve idrak edici olarak vasıflamışlardır. Bazı Hanefilerin akli "hüsn ve kübhu mucib" olarak tanımlamaları dikkat çekicidir. Ehli Sünnetin ortak görüşüne göre Şar'i Allah'tır, hüküm de ona aittir. Akıl, hükümlerin müstakil, hüküm koyucu (şari) olamaz, belki hükmün vasıtası olur.⁵⁸⁴ Ancak İmam Mâturîdî hükmün sadece Allah'a ait olduğunu bildiren ayetleri yorumlarken "ulûhiyet, rubûbiyyet ve ibadette hükmün sadece Allah'a ait olması" veya "yaratma konusunda hükmün sadece Allah'a ait olması" şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸⁵

Mâturîdî, eşyanın güzelliği veya çirkinliği, iyiliği veya kötülüğü, fiillerden iyi veya kötü olanlar, genel olarak iyilik veya kötülük; insanın lehinde veya aleyhinde olan şeyler ; nimetlere nasıl şükredileceği; zarar veya yarar elde etme; insanın ve eşyanın yaratılış amacı gibi dini ve ahlakî konularda her üç bilgi kaynağına

⁵⁸⁰ *Te'vilatü Ehl'i-Sünne*, V, 464-465; IV, 69.

⁵⁸¹ Nesefi, *a.g.e.*, I, 457-458

⁵⁸² Bardakoğlu, s. 73-74

⁵⁸³ Enam 6/57, Yusuf 12/40,67.

⁵⁸⁴ Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 74; bkz. Eş-Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1979, 477,512.

⁵⁸⁵ *Tevilatü Ehl'i's-Sünne*, v. 276a

başurulması gerektiğini belirtmiştir. Ancak, bunların içerisinde ağırlık yine de akıl üzerindedir.⁵⁸⁶

Mâturîdî'ye göre Allah'a iman dışındaki fiillerde de akıl araştırma yoluyla bazı sonuçlara ulaşma imkânına sahipse de haram ve helal anlamında iyi ve kötünün ortaya çıkıp insanın sorumlu tutulabilmesi için vahyi bilgiye kesin bir şekilde ihtiyaç bulunmaktadır.⁵⁸⁷ Aklın iyiye yönelme ve kötünden kaçınma tabiatı vahyi kabul ve anlama konusunda etkindir. Nitekim hüsn ve kubuh konusunda da akıl ve vahyin birbirini tamamlayıcı bir konumda bulunduğunu söyleyebiliriz.

İyi ve kötünün, eşyanın ve fiillerin kendilerine ait niteliklerinden kaynaklandığı konusunda Mutezile ile Hanefiler arasında ortak görüş olsa da,⁵⁸⁸ Hanefiler, dinin sadece dinî değerlerin güzelliğini ve çirkinliğini ortaya çıkardığı görüşünü eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre, aklın iyiye gerekli kılma ve kötüyü yasaklama yetkisi yoktur. Bu yetki sadece Allah'a aittir. Akıl, iyi ve kötüyü anlamada bir araçtır.⁵⁸⁹ Hükmü veren ve vacip kılan Allah'tır. Akla, hüküm koyma yetkisinin olmamasından dolayı mutlak bir fonksiyon yüklenemez. Akıl, tek başına teklifin şartlarından kabul edilmez. Fakat Mutezililere göre akıl, iyiye ve kötüyü tanımda ve hüküm koymada mutlak bir fonksiyona sahip olduğu için tek başına teklifin şartı kabul edilir.⁵⁹⁰

Bir şeye hüsn veya kubuh hükmü şu üç sebepten dolayı verilebilir:

- a) İnsanın tabiatı gereği bir şey insana, hoş gelir veya nefret verir. Sevinç ve keder, acı ve tatlı gibi.
- b) Mükemmellik veya noksanlık açısından bir şeye iyi-güzel veya kötü-çirkin denilebilir. İlim ve cehalet gibi.
- c) Bir şey ya dünyada takdir ile karşılanabilir, ahirette sevap kazandırır, ya da dünyada kötü görülür ve ahirette azaba sebep olur. İbadet etmek ve günah işlemek gibi. Birinci ve ikinci sebeplere dayalı güzel ve çirkin olan şeyler akıl ile bilinir ve

⁵⁸⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 53.

⁵⁸⁷ Bardakoğlu, *a.g.m.*, s. 72.

⁵⁸⁸ İbn Hümmam, *a.g.e.*, I, 154.

⁵⁸⁹ İbn Hümmam, *a.g.e.*, I, 158-159.

⁵⁹⁰ İbn Hümmam, *a.g.e.*, I, 155.

bunlar aklidir. Üçüncü sebebe dayalı hüsün ve kubhun hükmü konusunda aklın rolü ise kelimcılar arasında farklı görüşler ortaya çıkarmıştır.⁵⁹¹

Mâturîdîlere göre, akıl fiilin iyi ve kötü olduğunu kavrama yetisine sahiptir. Akıl, fiillerin temel nitelikleri itibarıyla iyi veya kötü olduklarını tespit edebilir.⁵⁹² Zaten akılda böyle bir özellik ve müsait bir zemin olmasa ilahi tebliğin muhatabı ve bu tebliği benimsemesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla, akıl dinin getirdiğini idrak ve anlama konusunda da gereklidir. Nitekim, birçok ayette aklın aktif kullanımı ve akli muhakeme teşvik edilmekte, vahiy olmadan da akli istidlalin mümkün olduğuna ve olması gerektiğine örnekler verilmektedir.⁵⁹³

Mâturîdî ve Mutezileye göre fiillerin hüsn ve kubuh ile nitelendirilmesi zatları gereğidir. Akıl birçok nesne ve fiilin güzellik ve çirkinliğini din gelmeden önce de bilebilir. Fiiller dinin emretmesi ile iyi, nehyetmesi ile kötü vasfını almış değildir. Allah Teala bizatihî fiil iyi olduğu için emretmiş, kötü olduğu için de yasaklamıştır. Buraya kadar Maturidi ekolü ile Mutezile ekolü görüş birliği içerisinde. Maturidîlere göre hüsün emrin, kubuh da yasağın işaret ettiği bir sonuçtur (medlûl). Yani, Allah'ın bir şeyi emretmesi o şeyin iyiliğini, yasaklaması da kötülük ve çirkinliğini belirlemeyip göstermekte, işaret etmektedir.⁵⁹⁴

Mutezile ve Mâturîdî ekolü, hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunurken şu delilleri ve tezleri ileri sürmüşlerdir:

- Şayet din gelmeden önce iyilik ve kötülük var olmasaydı iyi ve kötünün (yalan ve doğru gibi) birbirine eşit olması gerekirdi. Dinin bu iki eşitten birini diğerine tercih ederek emretmesi ise abes olurdu.

- İyiyi ve kötüyü aklı ile insan tayin ve tespit edemeseydi, insanı yükümlü tutmak, insana özgü haz, duygu ve zevklerine engel olmak, özellikle de bu yaptıklarından dolayı ona ahirette mükafat veya ceza vermek anlamsız olurdu. Durum böyle olmadığına göre hüsün ve kubuh hikmet ve maslahatın temellerinden biridir.

⁵⁹¹ Nesefî, Ömer, *a.g.e.*, s. 41-42.

⁵⁹² İbn Hümmam, *a.g.e.*, I, 151.

⁵⁹³ Bkz. Enam 6/74.

⁵⁹⁴ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 209.

- Yalanın ve zulmün kötü, doğrunun ve adaletin iyi olduğu gibi konularda tüm insanlık ittifak etmiştir. Şayet iyi ve kötü sadece dinin bildirmesine bağlı olsaydı durum böyle olmazdı.⁵⁹⁵

Mâturîdîler teorik olarak bu fikirleri beyan ettikten sonra insan fiillerini üç grup içerisinde ele alırlar. Birinci grup fiiller, aklın muhakemeye gerek duymadan idrak edebileceği fiillerdir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, inanmak, adalet, iyilik vs. gibi fiiller. Akıl din gelmeden de bunların iyiliğini kavrayabilir ve bunları kavramakla da görevlidir. İkinci grup fiiller de iyi ve kötü olduğu muhakeme, istidlal ve delil ile bilinebilecek fiillerdir. Bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için yalan söylemenin iyi oluşunu kavramak gibi. Üçüncü grup fiiller ise iyilik ve kötülüğü ancak dinin ve vahyin bildirmesine bağlıdır. Akıl bunları yalnız başına kavrayamaz. Bunlar da ibadetlerin şekli ve sayıları gibi fiillerdir.⁵⁹⁶ Dolayısıyla Mâturîdî'nin eşya ve fiiller tasnifini dikkate almadan hüsün ve kubuh konusunda aklın rolünü tespit etmek isabetli olmaz. Buna göre, Mâturîdî, hüsün ve kubhun salt aklî olduğu fikrinde değildir.

Ebu Mansur el- Mâturîdî hüsün ve kubhun fiillerin mahiyetine ilişkin nitelikler olduğunu, yaratılışı itibarıyla insanın duygusal olarak bazı fiillerden hoşlanmasına rağmen aklın sonuçlarını dikkate alarak bunların iyiliğine hükmettiğini, duyguların meylettiği bazı fiillerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötülükle nitelendirdiğini söylemiş, böylece iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli olduğuna işaret etmiştir. Ona göre insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tabi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Bu her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez; aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür.⁵⁹⁷ Mâturîdî ekolünün bazı bilginlerine göre, akıl Allah'ın bildirmesinden önce, zarar veren yalanın yasaklanması gibi şeyleri düşünceyle kesbederek bilebilir. Fakat çoğu hükümleri insan, salt aklı ile bilemez.⁵⁹⁸ Bundan dolayı Allah insanlara peygamber göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri

⁵⁹⁵ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 209-210.

⁵⁹⁶ Kılavuz, *a.g.e.*, s.209-210.

⁵⁹⁷ *Kitabü't-Tevhîd*, s. 218-224.

⁵⁹⁸ İbn Hümmam, *a.g.e.*, I, s.158-159.

öğretmiştir.⁵⁹⁹ İnsanların hem tereddüt ettikleri hem de akıllarıyla elde edemeyecekleri bilgileri kendilerine haber verecek bir peygambere ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. İnsanlar kendilerine faydalı olan hususları elde etmeye, zararlı olan şeylerden de kaçınmaya çalışır. İnsanın faydalıyı kazanma zarardan uzak durma konusunda bir öğreticiye ihtiyaç duyulur. Bu da ancak bütün işlerin akıbetini bilen Allah'ın göndereceği peygamber olabilir.⁶⁰⁰

Ahlâkî alanda “iyi” ve “kötü”nün tespitinde akıl ile vahiy arasında bir “iç uyum” vardır. Bu uyuma göre, aklın vahiy’den önce olması zorunludur ve ahlâkta vahyin görevi, aklın tespitlerini teyit etmektir. Çünkü “akl-ı selîm” ile “vahiy” arasında, yaratılışı gereği, hiçbir zaman bir çatışma olmaz. Burada, vahyin (naklin) yardımı ve desteği -kendi fikrî çabasıyla kavrayabilecek zihnî seviyeye sahip olan çok az sayıdaki filozoflar ve âlimler için değil- ancak öğretme, yönlendirme ve uyarı ile anlayabilecek kapasitedeki insanlar içindir.⁶⁰¹

Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın peygamberler göndermesi, iyilikleri ve kötülükleri bildirmek için ise akıl buna kâfidir, onun için peygambere(din-vahiy) gerek olmadığı anlayışı doğru değildir. Dinin hükümlerini ve eşyanın tabiatlarını bilmek hususunda aklın payı yoktur.⁶⁰² Ebu’l Muin en-Neseffî’ de iyilik ve kötülük akıl tarafından idrak edilebilirse de iyiliğin emredilmiş, kötülüğün yasaklanmış olduğu ancak din vasıtasıyla bilinebileceği kanaatindedir.⁶⁰³

Değerlerin akılla ilişkisi konusunda farklı bir anlayışa sahip bulunan Mâtürîdîler’in çoğunluğuna göre, hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer’idir. Buna göre, akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz, ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere, toplumlara ve zamana göre de değiştiği bilinmektedir. Mâtürîdî’nin sisteminde, bu konuda da vahiy ile aklın birbirini itelemeden ve yok saymadan bir bütünlük ve işbirliği içerisinde olduğunu görmekteyiz

⁵⁹⁹ *Te’vilâtü’l-Kur’an*, vr. 172a, 414b.

⁶⁰⁰ Yeprem, *İmam Matürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s.31- 32.

⁶⁰¹ Özcan, a.g.m., s.14.

⁶⁰² Mâtürîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, s. 19.

⁶⁰³ en-Neseffî, a.g.e., I, 457-458.

SONUÇ

İnsanlık düşünce tarihinde önemli bir yer işgal eden başlıca konular arasında iyi ve kötünün mana ve mahiyeti, varlık sebepleri, neyin iyi ve kötü olduğu ile beraber iyi ve kötünün tanrı ve insanla ilişkisi konuları yer almıştır. İyi ve kötü konusu geçmişte olduğu gibi, günümüzde de insanoğlunun en temel ve en çetrefilli problemlerinden biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle, İslâm kelamcıları da bu sorunla yakından ilgilenme gereği duymuşlardır. Kelam içerisinde, hüsün ve kubuh meselesi olarak ele alınan konu, daha çok hüsün ve kubhun şer'î veya aklî olup olmadığı, hüsün ve kubhun Allah ve insan fiilleriyle ilişkisi, hüsün ve kubhun varlık nedenleri ve irade, kudret, kader, kaza, hikmet ve adalet açısından değerlendirilmiştir.

Kelam içerisinde kötülüğün kaynağına ilişkin olarak ortaya konulan cevapların, bazen ilahî irade ve kudretin tüm tasarruflarının ilahî bir hikmete göre işlediği, bazen de Allah'ın kendi mülkündeki tasarruflarından dolayı sorgulanamayacağı ve O'nun mülkünde dilediği gibi hareket etmesinin adalet ve hak olduğu inancı üzerinde kurulu olduğu görülmektedir. Nitekim, bazıları Allah'ın bizzat kötülüğü yaratmasıyla adaleti arasında hiçbir çelişkinin olmadığını söylemiş, bazıları da bunu ilahî adaletle bağdaştırmanın ne akıl ne de nakille mümkün olduğunu ileri sürmüştür. İslâm kelamcıları genellikle, dış doğal dünyada Tanrı'nın varlığı ile kötülüklerin nesnel gerçekliğini bir arada düşünmenin ve bağdaştırmanın imkânsız olmadığı, bunun ilahî irade, kudret, hikmet ve adaletle her hangi bir zeval getirmediği tezini savunmaktadırlar. Dolayısıyla kelamcıların bu soruna yaklaşımları, savunmacı, meşrûlaştırıcı ve haklılaştırıcı iyimser bir teolojik ve teistik tutum olarak kendini göstermiştir.

Binaenaleyh, bu konuda Mu'tezile, rasyonel bir iyimser yaklaşım göstererek hüsün ve kubhun aklî olduğunu, vahyin belirlemesi olmadan da aklın iyi ve kötüyü tayin ve tespit edebileceğini, eşyada bizatihî olarak iyi ve kötü değerinin bulunduğunu, Allah adaleti gereği şerri yaratmayacağını ve insanın özgür olduğunu savunmuştur.

Eş'ariyye ise, nakli öncülleyerek aklı ikinci konumda bırakmış, insan özgürlüğünden daha çok Allah'ın irade, kudret ve tasarruf yetkisini ön plana

çıkartmıştır. Bu nedenle onlar, fetret dönemi insanın sorumlu olmadığını, hüsün ve kubhun daha çok şer'î olduğunu, iyi ve kötü Allah'ın belirlemesi, emir ve yasağıyla gerçekleştiğini savunmuşlardır. Bu görüşlerine istinaden Eş'ariyye, insan fiilleri ile ilgili de orta bir cebr anlayışı denilecek bir sistem öngürmüşlerdir.

İmam Mâturîdî, genel olarak izlediği metodunu hüsün ve kubuh meselesinde de sergilemiştir. Onun izlediği bu metod, orta bir yol olarak değerlendirilebilir. Mutezilenin insanı, Allah ve vahyin belirleyiciliğinden ve otoritesinden uzak bir noktaya iten insan merkezli yaklaşımı ile Cebriyyenin ve kısmen de Eşariyyenin insanı, sorumluktan, makul olmaktan, işlevsel akıldan ve insanî aktiflikten uzaklaştıran Tanrı merkezli yaklaşımı yerine Mâturîdî, vahiy ve akıl bütünlüğünü gözetken, aklın her daim işlevselliğinden ve zemin teşkil eden temel rolünden bahsetmekle beraber vahye ihtiyacının olduğunu vurdulayan, tanrının genel(küllî) hakimiyetini ve fonksiyonunu gözardı etmeden insanın aktifliğine ve sorumluluğuna işaret eden Tanrı-İnsan merkezli bir yaklaşım sergilemiştir. O, izlediği bu orta yol ile beraber objektif bir ahlak anlayışına sahip olduğunu göstermiştir.

Ona göre, fiilin sorumluluğu, seçen, kesb eden ve yapan olmasından dolayı insana aittir. Allah, insanın irade ettiği fiili irade etmemiştir. Bilakis, O sadece insanın irade ettiği fiili yaratmayı irade etmiştir. Örneğin, Allah'ın hidayete erdirmesi ve sapırtması demek, hidayeti ve dalaleti yaratması demektir. Mâturîdî'ye göre, Allah'ın, kullarının fiillerini kaza, halk ve irade etmesinin nedeni, bu fiillerin kullar tarafından seçilip tercih edilebileceğini bilmesidir. Zira insanlar seçtikleri fiillerini Allah'ın irade, halk ve kazası sayesinde gerçekleştirirler. Böylece fiiller yaratma yönünden Allah'a ait olsa da, insanlar kendi fiillerini kendileri tercih etmeleri nedeniyle yaptıklarından sorumlu olurlar. Mâturîdî, Allah-İnsan ilişkisinde Allah'ın mutlak irade ve kudretini gözeterek insanın kendisine sorumluluk kazandıran akıl, irade ve istitaatını vurgulamıştır. Bu nedenle kaderci anlayış yerine insan için aktif ve sorumlu bir ilişkiyi öngörmekte ve insanın etkin ve aktif konumu üzerinde durmaktadır. İnsanı bu konuma erdiren temel faktör ise akıldır.

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde aklın aktif, temel ve kapsamlı bir rolü vardır. Hüsün ve kubuh konusunda da akla etkin ve işlevsel bir rol veren Mâturîdî, aklın tamamen bağımsız, sorumsuz ve sınırsız bir gücünün olduğunu da söylememiştir.

Eşyanın güzel ve çirkinliği, yararlı ve zararlı oluşu aklın ilkeleriyle genel olarak anlaşılabilir. Ancak akıl, bunları bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez. Derinlemesine araştırdıktan ve üzerinde düşündükten sonra bilebilir veya bir peygamberin haberiyle bilebilir. Bu konuda şeriatın bildirmesi teyid ve tekiddir. Şeriat da, bir şeyi iyi olduğu için emretmiş, kötü ve zararlı olduğu için yasaklamıştır. Din, bu konuda akılla birleşmektedir. Ayrıca ahlaki duygu insanın özünde vardır, insan yaratılışı itibarıyla bizatihi ahlakî bir varlıktır. Bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım şeylerin de çirkinliği akılda bedihî olarak kesin olduğu için, akıl bunları zorunlu olarak idrak eder, emreder ve yasaklar. Mesela; nimete şükretmenin doğruluğu ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir. Yalnız aklın, karşılığında ahirette mükafat ve cezası olan haram ve helal kılma yetkisi yoktur, bu yetki Allah'a aittir. Dolayısıyla aklın bilgisi, ahirete ait ceza ve sevap miktarını tayin edemez. Din ise, emredilenleri yapana mükafat vadetmiş, yasaklananları yapanları ise ceza ile tehdit etmiştir.

Mâturîdî'nin hüsun ve kubuh meselesindeki yaklaşımını tespit edebilmenin en önemli yolu, onun eşya ve fiil tasnifini dikkate almaktır. Ona göre, eşya, lizâtihî ve liğayrihî olmak üzere iki çeşittir. Lizâtihî (kendi özü ve zatı itibarıyla) iyi olan nesne ve olayların zıtları ve bütün karşıtları çirkindir. Bu kısım iyi veya kötüyü akıl bilir. Liğayrihî (sebeup ve sonuçlara bağlı) olan ise, ona olan ihtiyaç ve onunla ilgili ortaya çıkacak olan iyi ya da kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de zıttı iyi olandır. Bu ikincisinde, nesne ve olayların sonuç açısından iyi ya da kötü olduklarını belirleyebilecek biri bulunmalıdır. Onun için, Liğayrihî değerleri sadece aklın bilmesi zor olabilir. Burada da vahiy devreye girmektedir.

İnsan fiilleri ise, üç grup içerisinde ele alınmalıdır. Birinci grup fiiller, aklın muhakemeye gerek duymadan idrak edebileceği fiillerdir. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, inanmak, adalet, iyilik vs. gibi fiiller. Akıl din gelmeden de bunların iyiliğini kavrayabilir ve bunları kavramakla da görevlidir. İkinci grup fiiller de iyi ve kötü olduğu muhakeme, istidlal ve delil ile bilinebilecek fiillerdir. Bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için yalan söylemenin iyi oluşunu kavramak gibi. Üçüncü grup fiiller ise iyilik ve kötülüğü ancak dinin ve vahyin

bildirmesine bağlıdır. Akıl bunları yalnız başına kavrayamaz. Bunlar da ibadetlerin şekli ve sayıları gibi fiillerdir.

Eşya ve fiil tasnifinde de gördüğümüz gibi, Maturidi, akıl ile vahyin birbirini tamamlayan ve destekleyen bütünselliği ile konuya yaklaşır. Aslında o, insana ait akıl ile vahyi iç içe değerlendirerek küllî (bütünsel, mega) bir akıl paradigması sunmaktadır. Dolayısıyla onun, düşünce sistemini bu bütünsel (küllî) akıl olarak nitelendirebileceğimiz bir argüman üzerine kurduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, Allah- alem ilişkisinde ise, yaratan ve yaratılan ilişkisiyle beraber alemin reel yapısını göz önünde tutmuştur. Ona göre, süreklilik göstermek üzere yaratılan alem, aynen insan gibi birbirinden farklı tabiatlara ve zıt konumlara sahne olacak şekilde var edilmiştir. Şüphesiz ki, alemde hikmet, illet, ahenk ve düzen vardır ve bu yapısıyla alem, Allah'ın varlığının ve birliğinin bir delilidir. O, Orijinal bir yaklaşım göstererek alemdeki kötülüğün varlığının da Allah'ın varlığına delil teşkil ettiğini vurgulamıştır.

Mâtürîdî, alemdeki iyi veya kötü, yararlı veya zararlı, güzel veya çirkin olarak değerlendirilen her şeyin hikmet ve adalet üzere olduğunu savunmuştur. Nitekim, Zararlı, elem ve acı verici tüm nesne ve olaylar da Mâtürîdî'nin düşünce sistemine göre ilahî hikmet içerisinde. Tüm bu nesne ve olayların var olmasının bir çok hikmetleri ve sebepleri vardır. Allah'ın varlığının ve birliğinin, kudreti ve hikmetinin delili olması, insanın imtihan edilmesinin bir parçası olması, insanın ahiret mükafatı veya cezası, insanın ibret alması ve tefekkür etmesi ve böylece insanın eğitimi ve olgunlaşması, küllî faydaların oluşması için ve insan aklının idrakini açacak bir çok nedenlerden dolayı zararlı, elem ve acı veren şeyler vardır. Aslında, eşyadaki iyi veya kötü, zararlı veya faydalı gibi değerler yaratılanlar zemininde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yaratması bu değerler olmaksızın nötr durumdadır. Nitekim, Mâtürîdî'nin “ tekvin, mükevvenin ve halk mahlukun aynı değildir.” görüşü, kötü, çirkin ve zararlı şeylerin Yaratıcı ile ilişkilendirilmesi konusunda ona en temel çıkış noktası oluşturmaktadır. Buna göre, Allah'ın fiili, ilke olarak şer veya hayırla, iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Çünkü Allah, hayır ve şer özelliği taşımayan kendi fiiliyle mevsuftur. Onun için Allah'a hayırlı ve şerîr olma vasfı nispet edilemez. Duyulur alemde iyi ya da kötü

fiil işleyenler ise bu vasıflarla nitelendirilebilir. Diğer bir yönden, Maturidi'nin ileri sürdüğü temel bir ilke de , nezaket, edep ve ahlak açısından Allah'a kötü, pis, çirkin ve zararlı olan nesne ve olayların nispet edilmesinin doğru olmadığıdır.

Nihayetinde, İslam kelâm düşüncesinde mütekellimler iyi ve kötü meselesini ve kötülük problemini yoğunluklu olarak sadece tenzîh anlayışı çerçevesinde tartışmışlardır. Hal böyle olunca, kötülüklerin metafizik âlemle ilişkilendirilmesi çabası daha ağır basmış ve fizikî âlemde kötülüklerin azaltılması ve önlenmesi yönünde ciddî adımlar atılmamıştır. İnsanın sorumluluğu üzerinde duran yaklaşımlar sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuk alanlarında yaygınlaşmamış, bunun yerine sadece kadir-i mutlak merkezli bir tanrı algısı ve daha kaderci bir inanış hakim olmuştur. Dolayısıyla, İslâm toplumlarındaki sorumluluk bilincini ve proaktif insan gelişimini olumsuz etkileyen kadercilik, yoksullukların, adaletsizliklerin, zulümlerin, hukuksuzluğun, kötülüklerin ve erdemsizliklerin önüne geçememekte, bilakis, hukuksuzluk, lâkaytlık, tedbirsizlik, ilkesizlik ve neme lâzımcılığın yaygınlaşmasına, kötülüklerin, şiddetin, adaletsizliklerin ve insan hakları ihlallerinin yaygınlaşmasına sebep oluşturmaktadır. Bu nedenle, gerek insanın bireysel olgunluğu ve gelişimi için, gerekse toplumun adalet, erdem, hukuk ve ilkeler doğrultusunda gelişimi için Maturidi'nin öngördüğü din anlayışının katkılar sağlayacağı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AK, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul, 2008.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1984.
- ALPER, Hülya, *İmam Maturidi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2009.
- ATAY, Hüseyin, *Kur’an’da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara, 1998.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları (İlm-i Kelâm)*, İstanbul, 1984.
- AYDIN, Mehmet, *Türk Kelamcılarında İmam Mâtürîdî*, İslam Medeniye, yıl 3, sayı 34, Ağustos, 1973.
- _____, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007.
- AYDIN, Ömer, *Türk Kelam Bilginleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdülkahir b. Tâhir et-Temîmî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (el-Fark beyne’l-Fırak), çvr. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara, 1991.
- BAKİLLANİ, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *Kitabü’t-Temhid*, nşr. Richard McCrathy, El-Mektebetü’ş-Şarkıyye, Beyrut, 1957.
- BAKTİR, Mehmet, *Mâtürîdî Kelamcıları*, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- BARDAKOĞLU, Ali, “Hüsn ve Kübuh Konusunda Aklın Rolü ve İmâm Mâtürîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1987.
- BEBEK, Adil, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahih*, “İman”, İstanbul, 1992.
- CÜRCANİ, Es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Et-Ta’rifât*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Dar’ül Kütübi’l Arabi, Beyrut, h.1405.
- _____, *Şerhu’l-Mevâkıf, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, I-VIII, Beyrut, 1998.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 19, İstanbul, 1999.
- _____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- ÇOŞKUN, İbrahim, “Matürîdî Düşüncece Allah-İnsan İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, Sayı: 4, Temmuz-Aralık, 2009.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Allah Tabiat ve Tarih*, Ankara, 2005.

- ELMALILI, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1993.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b İsmail b İshak, 'Alî b. İsmâ'îl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden, 1980.
- EYUB ALÎ, "Mâturîdîlik", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editör: M.M. Şerif, İnsan Yay., I., İstanbul, 1990.
- FAZLURRAHMAN, *Ana Konularıyla Kur'an*. çvr. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1993.
- FERÂHİDÎ, Halil B. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumî, İbrahim Samirâi, Beyrut, 1988.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1993.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara, TDV Yayınları, 1997.
- GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- HAKLI, Şaban, *Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler*, ÇİFD, 2002.
- HULEYF, Fethullah, *Kitabu't-Tevhid Mukaddimesi*, Beyrut, 1979.
- HUME, David, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler (Din Üstüne içerisinde)*, çvr. Mete Tuncay, İmge Kitabevi Yay., 3. baskı, Ankara, 1995.
- EL-ÎCÎ, Adudüddîn, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemül Kütüb, Beyrut, ts.
- IŞIK, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980.
- İBN HANBEL, Ahmed, *el-Müsned*, I, İstanbul, 2004.
- İBN HÜMAM, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid, *Müsayere*, Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, Bulak, Mısır, h.1317.
- İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed İbn Mukerrem, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1990.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, *Nüzhetü'l-A'yün*, nşr. M. Abdükerîm Kâzım er-Râzî, Beyrut, 1404/1984.
- İLHAN, Avni, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, İstanbul, 1991.

- İMAMOĞLU, M. Râgıp, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'andaki Metodu*, Ankara, 1991.
- İMAMOĞLU, Tuncay, "Seneca ve Kötülük", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9 Sayı: 24, 2005.
- EL-İSFAHANÎ, Râgıp, *el- Müfredât Fi Garibü'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, 2006.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, II, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul, h.1339-1341.
- KADI ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1382 / 1962.
- _____*Şerh'l- Usuli'l-Hamse*, nşr. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1996.
- KATİP ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfüzzunun*, Bağdad, I, II, ts.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, "Tanrı ve Kötülük: Kelamî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerinde Bazı Değerlendirmeler", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12 Sayı: 35, 2008.
- _____"Kelamî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları*, 6 : 1, 2008.
- KILAVUZ, Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yay. , İstanbul, 2006.
- KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.
- KOÇAR, Musa, *Mâturîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitapevi, Isparta, 2002.
- _____*Mâturîdî'de Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul, 2004.
- KOÇOĞLU, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.
- KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2002.
- _____*İmam Maturidi ve Maturidilik*, Kitabiyat, Ankara, 2007.
- _____*Ebu Mansur el-Maturidi ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya*", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2007.

- KUTLUER, İlhan, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1979.
- _____*Te’vîlâü’l-Kur’an*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Medine Bölümü, Yazma No: 180 - Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, No: 40.
- _____*İslam Akaidine Dair Eski Metinler I, Ebu Mansur-ı Maturidinin İki Eseri (Tevhid Kitabı ve Akaid Risalesi)*, çvr/nşr. Yusuf Ziya Yörükan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1953.
- _____*Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, haz., Avadayn-İbrahim es-Seyyid, Kahire, 1994.
- MURTAZA EZ-ZEBÎDÎ, Tâcu’l-Ârus, thk. Ali Sinî, VII, Beyrut, 1994.
- NESÂÎ, Ebu Abdîrrahman Ahmed, *es-Sünen*, el-İman, 5, İstanbul, 1992.
- NESEFÎ, Ebul Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul, *Tasîratü’l-Edille Fi Usuli’d-Din*, nşr. Claude Salame, Dimeşk, 1993.
- NESEFÎ, Ömer, *İslam İnancının Temelleri “Akâid”*, haz. M. Seyyid Ahsen, Otağ Yayınları, İstanbul, 1971.
- ORMSBY, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, çvr. Metin Özdemir, Kitâbiyat, Ankara, 2001.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____*“Matürîdî’nin Düşünce Sisteminin Önemi”*, *Hikmet Yurdu*, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, Sayı:4, 2009.
- ÖZDEMİR, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, İstanbul, 2001.
- ÖZEL, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- PEKCAN, Ali, “İmam Mâtürîdî (v.333)nin “Usul-i Fıkıh”a Dair Görüşleri Ya Da “Meâhizü’ş-Şerâi”i Yeniden Kurmaya Çalışmak”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, Sayı: 2, 2004.

- PESSAGNO, J. Meric, “The Uses of Evil in Maturidian Thought”, *Studia Islamica*, No. 60, 1984.
- PEZDEVÎ, Ebû Yusr Muhammed b. Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çevr. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 1988.
- RÂZÎ, Fahreddîn, *Kelâm’a Giriş: el-Muhassal*, çevr. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Es-SABUNÎ, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, çevr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- SEYYÎD, İ. Avdayn, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne’nin* ilk cildinin neşrine yazdığı mukaddime, Kahire, 1994.
- ŞAFÎ, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire, 1979.
- ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebu’l-Feth Muhammed, *Nihâyetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*, Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, ts.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kâmus-u Türkî*, İstanbul, h.1317.
- ŞERÎF, M. Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi, Mâturîdilik*, çevr. Ahmet Ünal, İstanbul, 1990.
- _____*Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu’l-Akaid)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- TANCİ, M. b.Tâvit, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.IV, Ankara, 1951.
- TAŞKÖPRÜLÜZADE, Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Mevzuatu’l-Ulûm*, çevr. Kemaleddin Muhammed Efendi, I, İstanbul, h.1313
- TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yay., İstanbul, 2000.
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, el-İman, 4, İstanbul, 1992.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Önsöz”, *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, çevr. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2003.
- _____*“Ebu Mansur el-Maturidi’nin Kelami Görüşleri”*, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara, 2007.
- YALTKAYA, M. Şerafettin, “Türk Kelamcıları”, *Dâru’l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 23, İstanbul, 1932.
- YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997.

- YASA, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., Ankara 2003
- YAZICIOĞLU, M. Sait, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.
- ____“İslam Kelamında Önemli Bir Mesele; İstitaat”, *İslam Araştırma Dergisi*, Ankara, 1986.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti Ve İmam Mâturîdî*, İFAV, İstanbul, 1997.
- ____*İmam Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2000.
- YURDAGÜR, Metin, *İslam Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1998.
- YÜKSEL, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Erzurum, 1988.