



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

MÂTURÎDÎLİK KELÂM GELENEĞİNDE İNSAN ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Neslihan KUTLU KARAMAN

**Danışman
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ**

Samsun, 2019

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

MÂTURÎDÎLİK KELÂM GELENEĞİNDE İNSAN ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

Neslihan KUTLU KARAMAN

Danışman
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Samsun, 2019

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin, proje aşamasından, sonuçlanmasına kadarkisüreçte, bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet ettiğimi, tez yazım kurallarınauygun olarak hazırladığım bu çalışmamda, doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimive yararlandığım eserlerin kaynakçadagösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

Ekim, 2019

Neslihan KUTLU KARAMAN

TEZ KABUL VE ONAYI

Neslihan KUTLU KARAMAN tarafından hazırlanan MÂTURÎDÎLİK KELÂM GELENEĞİNDE İNSAN ANLAYIŞI başlıklı bu çalışma, 15.10.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi Çalışması olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer BARLAK

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

__/____/____

ÖZET

MÂTURÎDÎLİK KELÂM GELENEĞİNDE İNSAN ANLAYIŞI

Neslihan KUTLU KARAMAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ekim/2019

Danışman: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Bu çalışma, İmam Mâturîdî'nin kelâm sisteminde ve Mâturîdî gelenekteki insan anlayışının incelenmesini, bu yaklaşımın diğer bazı kelâmî ekollerle mukâyese edilerek ortaya konulmasını ve tahlil edilmesini amaçlamaktadır.

Mâturîdî düşünce sisteminde Allah; bilen, irâde eden, kudretli ve yaratan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşımda Allah'ın bütün fiillerinin hikmet ve adâlet ölçüsünde ortaya konulduğu öne sürülür. Mâturîdîliğe göre varlık sahasında meydana gelen her şey, Allah'ın ilminde kayıtlı olduğu hâl üzere gerçekleşir. Ancak Allah'ın bilmesi, hükmen değil, vâfen bilmedir ve bundan dolayı kulların eylemlerinin bu bilgide bulunduğu şekilde gerçekleşmesi, cebir ifade etmez. Bu kapsamda Allah, mürîd bir varlık olmakla birlikte, insanı da irâde edebilen bir varlık olarak yaratmıştır. Allah'ın bahsettiği bu irâde ile insan, kendi eğilim, niyet ve seçimlerine göre eylemde bulunan, özgür irâdesi ile karar verip, kendi eylemlerinin sonucu olarak mükâfat ya da cezâyı hak eden bir varlıktır.

Mâturîdî ekolün anlayışına göre insan; akleden, irâde eden, yapıp edebilen ve değer koyabilen bir varlıktır. Allah'ın bilgisi insan üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığından, insan kendi tercihleri doğrultusunda eylemde bulunan ve bu niteliği sebebiyle sorumlu kılınan bir varlıktır. Yapıp eden bir varlık olması bağlamında insan; irâde, istitâ'at ve kudret kavramları eşliğinde değerlendirilir. İnsanın sorumluluğu ise kesb nazariyesi doğrultusunda açıklanır. İnsanın yükümlü oluşunu, teklifin imkânı bağlamında temellendirirken, bu mükellefiyeti insanın yapabilirlikleri kapsamında sınırlandırarak "teklîf-i mâ lâ yutâk" anlayışını reddeder. İman-amel ayrılığı konusundaki yaklaşımı sayesinde, büyük günah sorunu üzerine de çözüm önerisinde bulunmuş olur.

Anahtar Sözcükler: Mâturîdî, Mâturîdiyye mezhebi, Allah, İnsan, Ahlâk ve Akıl.

ABSTRACT

UNDERSTANDING OF HUMAN IN MATURİDİ KALAM CONVENTION

Neslihan KUTLU KARAMAN

Ondokuz Mayıs University, Graduate School Of Social Sciences

Department Of Basic Islamic Sciences, Master's Thesis, October/2019

Advisor: Prof. Dr. Fethi Kerîm KAZANÇ

This study aims to examine the man understanding of Imam Maturidi in the Kalam system and Maturiditradition and to reveal and analyze this approach by comparing it with some other theological schools.

In the system of Maturidithought; God is defined as a knowing, willing, powerful and creating entity. In this approach, it is asserted that all the acts of God are put forward in the extent of wisdom and justice. According to Maturidi, everything that happens in the field of being happens as it is recorded in the knowledge of God. However, God's knowledge is not judgment, but qualitative and therefore the act of the servants in the same way as this knowledge does not express compulsion. In this context, God has created man as a creature who can also make man will, even though he is an apostate being. With this will bestowed by God, man is an entity that acts according to his own tendencies, intentions and choices, decides with his free will and deserves reward or punishment as a result of his own actions.

According to the understanding of the Maturidischool, human being is an entity that can reason, will, make and put value. Since God's knowledge does not have a compelling effect on man, man is an entity that acts according to his own preferences and is made responsible for this quality. In the context of being a constructing entity, human beings are evaluated with the concepts of will, capacity and power. The responsibility of the human being is explained in the direction of "*kesbtheory*". While basing the obligation of the person in the context of the possibility of proposal, by limiting this obligation to the scope of human capabilities rejects the concept of "*teklîf-i mâ lâ yutâk*". Through his approach to separation of faith-action, he also proposes solutions to the great sin problem.

Keywords: al-Maturidi, al-Maturidiyya, God, Human, Morality/ethic and Reason.

ÖN SÖZ

Mâturîdî kelâm geleneğinin; kelâmî problemlerin çözümüne sunduğu katkı ve İslâm düşünce tarihine olan etkisi tartışılmaz. Özellikle Hz. Peygamberden sonraki süreçte, hür irâdeve kader konusunda yaşanan görüş ayrılıkları; iç savaşların ve hararetli itikâdî tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Bu sebeple de İslâm kelâm geleneğinde, akleden, bilen, değer koyan ve yapıp edebilen insan ve fiilleri konusunun çözümlenmesi önem arz etmiştir. İşte İslâm düşünce tarihinde bu gelenek, insan sorununu çözümleme noktasında, en mu‘tedil sayılabilecek yorumları gündeme getirerek, etkisini günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır.

Biz de Mâturîdî ve onu takip eden geleneğin, bilen ve değer koyan insan ve fiilleri konusuna olan yaklaşımları üzerinden, insan anlayışını derinlemesine irdeleyerek, tezimizi bu minvalde şekillendirmiş bulunmaktayız. Çünkü insan anlayışını kavramada en büyük problem olan Allah-insan ilişkisi bağlamında; sadece Allah'ın irâdesini mutlaklaştırmak, O'nun insana neden vahiy gönderdiği sorusunu cevapsız bırakırken, insanın irâdesinin hiçbir takdire bağlı olmadığını savunmak da, Allah'ın mutlak hâkimiyetini ve yaratıcılığını açıklayamaz. Bu noktada, İmam Mâturîdî ve takipçileri, insan ve fiillerini izah etme sadedinde orta ve makûl bir yol izleyerek, kesb teorisi ile en tatmin edici şekilde değerlendirilebilecek tarzda konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır. Biz de, insan fiilleri ve onunla ilişkili kavramların, Mâturîdî gelenekteki karşılığını ve açılımını ortaya koymaya çalışacağız. Böylece, içinde yaşadığımız toplumun büyük çoğunluğunun îtikâdî anlayışını oluşturan Mâturîdî düşüncede insan anlayışının, açıklığa kavuşturulması ve anlamlandırılmasına katkı sunmayı hedefliyoruz.

Genel olarak bu doğrultuda hazırlamış olduğumuz "Mâturîdîlik Kelâm Geleneğinde İnsan Anlayışı" tezimizde, İmam Mâturîdî ve takipçileri olan Mâturîdî âlimlerin insan fiilleri ve bununla ilişkili kavramlar etrafında şekillenen görüşleri klasik/temel kaynaklara inilmek sûretiyle tahlil edilerek yansıtılmaya çalışılmıştır.

Tezimiz bir Giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde; Mâturîdîlik'te Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları, bilen, irâde eden ve kudret sahibi bir varlık olarak Allah, sürekli yaratma, Allah'ın fiilleri, ilâhi fiillerde adâlet ve hikmet, güç yeterilemeyen şeyi teklifin imkânsızlığı, kaza ve kader, hidâyet vedalâlet, tevfiğe hızlan konularına temas edilmiştir. İkinci bölümde; insan ve kâbiliyetleri,

düşünen (akleden) vebilen bir varlık olarak insan, yapıp edebilen bir varlık olarak insan, irâde, istitâ'at ve kudret, kesb teorisi ve insanın sorumluluğu, değer koyan bir varlık olarak insan, iman ve günah bağlamında insan, va'îdve kebâir (büyük günah), tevbeveşefâatgibi mevzular yer almıştır. Üçüncü bölümde ise; insan, teklif ve ahlâk, teklife muhatap bir varlık olarak insan, insan ve nesnel ahlâkî değerler, dînî-ahlâkî yaptırımlara muhatap bir varlık olarak insan gibi konular incelenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında, tüm bilgi vebirikimini benimle paylaşan; Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı, Dr. Öğretim Üyesi Muzaffer BARLAK hocama, başta Dr. Öğretim Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ olmak üzere, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin tüm kıymetli hocalarına, en isabetli yönlendirme ve rehberliği ile akademik gelişimime katkı sağlayan, ufkumu açan ve tezin bu hâli almasında büyük emeği olan değerli hocam Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ'a ve iştîyakla sürdürmeye çalıştığım ilim yolculuğumda, birçok şeyden ferâğât ederek, bana yârenlik edenve anlayış gösteren kıymetli eşim İzzet KARAMAN'a teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Samsun, 2019

Neslihan KUTLU KARAMAN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖN SÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VIIv
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problem Durumu.....	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
3. Araştırmanın Yöntemi	3
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	4
BİRİNCİ BÖLÜM	6
MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ.....	6
1.1. Mâturîdîlikte Allah'ın Varlığı ve Birliği.....	6
1.2. Mâturîdîlikte Allah'ın Sıfatları	13
1.2.1. Mâturîdîlikte Bilen, İrade Eden ve Kudret Sahibi Bir Varlık Olarak Allah.....	19
1.2.2. Mâturîdîlikte Sürekli Yaratma (Tekvîn)	23
1.3. Mâturîdîlikte Allah'ın Fiilleri	26
1.3.1. Mâturîdîlikte İlâhi Fiillerde Adâlet ve Hikmet	28
1.3.2. Mâturîdîlikte Güç Yetirilemeyen Şeyi Teklifin İmkânsızlığı	37
1.4. Mâturîdîlikte Kader ve Kaza.....	42
1.5. Mâturîdîlikte Hidâyet ve Dalâlet, Tevfîk Ve Hızlan.....	51
İKİNCİ BÖLÜM	58
MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA İNSAN VE KABİLİYETLERİ	58
2.1. Mâturîdîlikte İnsanın Hakikâti ve Doğası.....	58
2.2. Mâturîdîlikte Düşünen (Akleden) ve Bilen Bir Varlık Olarak İnsan.....	63
2.3. Mâturîdîlikte Yapıp Edebilen Bir Varlık Olarak İnsan.....	68
2.3.1. Mâturîdîlikte İrade, İstîtâa ve Kudret.....	71
2.3.2. Mâturîdîlikte Kesb Teorisi ve İnsanın Sorumluluğu.....	79
2.4. Mâturîdîlikte Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan	84
2.5. Mâturîdîlikte İman ve Günah Bağlamında İnsan: Kötülük ve Mâ'siyet.....	89
2.5.1. Mâturîdîlikte Va'îd ve Kebâir (Büyük Günah).....	93
2.5.2. Mâturîdîlikte Tevbe ve Şefâat.....	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	105
MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA İNSAN, TEKLİF VE AHLÂK.....	105
3.1. Mâturîdîlikte Teklife Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan	105
3.2. Mâturîdîlikte İnsan ve Nesnel Ahlâkî Değerler	108
3.3. Mâturîdîlikte Dînî-Ahlâkî Buyruklara ve Yaptırımlara Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan.....	116
SONUÇ	125
KAYNAKÇA.....	129
ÖZ GEÇMİŞ	138



KISALTMALAR

ev.	: Çevirmen
C.	: Cilt
haz.	: Hazırlayan
thk.	: Tahkik Eden
d.	: Doğum
ö.	: Ölüm
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
ss.	: Sayfa sayısı
vb.	: Ve benzeri
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
vd.	: ve diğerleri
ed.	: Editör
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı

GİRİŞ

1. Araştırmanın Problem Durumu

İnsan, Allah'ın eşref-i mahlûkat kıldığı, akıl ve irâde ile donatılmış, bu sebeple de sorumluluk sahibi olarak vahye muhatap bulunan bir varlıktır. İslâm düşünce tarihinde ve özellikle de yaşadığımız coğrafya üzerindeki sosyo-kültüreletkisi ile birçok kelâmî problemin çözümüne katkıda bulunan, kendi sistemini kuran ve kendinden sonra gelenlere ışık tutan İmam Mâturîdî, şüphesiz kendiçağında ve günümüze kadar geçen süre içinde, önde gelen bir Ehl-i Sünnet âlimi olarak kabul edilir. Onun ve onun düşünceleri üzerinden geliştirilen Mâturîdî geleneğinin insan anlayışını bilmek, hiçkuşkusuz Yaratıcı'nın vahiyle şerefliendirdiği varlığı tanımamızda faydalı bir işlev görmüş olacaktır.

Günümüzde kelâm ilmi içerisinde İmam Mâturîdî ve Mâturîdî geleneğinin yeterince incelenmesi gerektiği bir realitedir. Bu ihtiyaca binâen toplumumuzun büyük bir kısmının kendisine mensub olduğu bu düşünce geleneğinin insan anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Dolayısıyla Mâturîdîlik düşüncesinde, insanın vahyin çizdiği çerçevede; akıl, bilgi, değer, özgürlük, sorumluluk ve Yaratıcı ile olan ilişkisi ve iletişimini, kelâmî açıdan izaha çalışmak, insan sorununun çözümüne katkı sunacaktır.

Mâturîdîlik kelâm geleneğinde, Allah tasavvuru nasıldır? Kaza-kader ve hidâyet-dalâlet bağlamında tevfiik ve hızlan nedir? Düşünen/Akleden, bilen, yapıp-edeabilen bir varlık olarak insanın sınırları nelerdir? Va'îd, kebâir, tevbe, şefâat kavramlarının mâhiyeti nedir? gibi birtakım ciddi problemlerle karşı karşıya bulunan, fıtratında ahlâkî değerler barındıran, teklife ve dînî-ahlâkî yaptırımlara muhatap bir varlık olarak insanın Allah-insan ilişkisi bağlamında varlık sahnesindeki yerinin tespiti gibi merak edilen kelâmî soruların cevabı, Mâturîdî geleneğinin içinde aranacaktır. Dolayısıyla Mâturîdîlik geleneğinde bu tür soruların çözümü bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü Mâturîdîlik mezhebi içinde insan anlayışının kapsamlı ve bütüncül bir şekilde ortaya konması ve tespiti, ilgili problemin daha iyi değerlendirilme ve çözümüne ışık tutacaktır.

Tez konumuzu oluşturan insan anlayışı, şimdiye kadar bilimsel araştırmalarda, bizim ele aldığımız bu biçimde işlenmemiştir. İrdelediğimiz kavramlarla ilgili akademik çalışmalar yapılmış, fakat müstakil olarak insan ve fiilleri, Allah-insan

ilişkisi, bu türlü bir bütünlük içerisinde sunulmamıştır.

Bu çalışmalardan bazılarını zikredek olursak: Kemal Işık tarafından hazırlanan "Mâtûrîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik", (Doçentlik Çalışması, Ankara 1980); M. Saim Yeprem tarafından yapılan "İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtûrîdî", adlı çalışması (İstanbul 1984); M. Sait Yazıcıoğlu tarafından yapılan "Mâtûrîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti", isimli çalışma (Ankara 1988); Hanifî Özcan tarafından hazırlanan "Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi", adlı eser (İstanbul 1993); Ayrıca Sönmez Kutlu "İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik", (Ankara 2011), Şaban Ali Düzgün "Maturidi'nin Düşünce Dünyası", (Ankara 2011) ve Recep Alpyağıl "Din Felsefesi Açısından Mâtûrîdî Gelen-Ek-i"(İstanbul2016)tarafından üç ayrı derleme kitabı yayımlanmıştır.

Biz de çalışmanın temel problemi olan insan anlayışını, İmam Mâtûrîdî ve onu izleyen Mâtûrîdî geleneğin görüşleri çerçevesinde, farklı kelâmî düşüncelerle de kıyas yaparak işledik. Özellikle insan ve fiillerinin, özgürlük noktasındaki sınırlarının gerçek mânâda bilinmesi, iman ve amel boyutunu izahında büyük bir önem taşımaktadır. Bu sebeple; Mâtûrîdî gelenek içerisinde bu meselenin tahlil edilmesinin gerekliliği, bir problem olarak gözükmektedir. Bu çalışma ile Mâtûrîdîlik kelâm geleneğinin insan anlayışını, bütün mantıksal iletileriyle gözler önüne sermiş olduk. Bizden önceki çalışmaların bu probleme, bizim ele aldığımız ölçülerde ışık tutamadığını söylemek mümkündür. Bunun içindir ki; karşımızda duran bu problemin çözümüne, Mâtûrîdîliğin düşünce dünyasına uygun olarak katkı yapmayı istedik.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İnsanın Yaratıcısını tanıması, düşünce boyutunda vahyin ona çizmiş olduğu sınırlarını bilmesi, kısaca varlık, bilgi, değer ve özgürlük bakımından kendi varlığının mahiyetini irdelemesi elzemdir. İslâm düşünce tarihinde bu tür sorular, birçok âlim tarafından cevaplandırılmıştır ve insan anlayışı diye müstakilen bir çalışma olmasa da, Mâtûrîdîliğin kelâmî görüşleri birçok akademik çalışmanın konusu olmuştur.

Bu coğrafyanın ve birçok bölgenin insanı, amelî olarak İmam Ebû Hanife'nin görüşlerini takip ederken, itikâdî mânâda "Mâtûrîdî" düşünceye sahip olduğunu deklare etmektedir. Fakat bu durum biraz yakından incelendiğinde, toplumumuzun

pratik hayatta Mâturîdî akılcılığından oldukça uzak, kader anlayışında ise neredeyse cebrî düşünce ile örtüşen bir inanç esasına sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktada insan fiilleri ve Yaratıcı ile insan ilişkisi bağlamındaki Mâturîdî geleneğin görüşleri, kendi temel kaynakları ışığında, doğru bir şekilde aktarılmalıdır. Bu nokta çok önemlidir. Zira Mâturîdî ekolünün görüşleriymiş gibi dimağlara yerleşen bazı fikirlerin tahkik edilip, klasik kaynaklardaki doğru hâliyle, zihinlerde yeniden inşa edilmesine vesile olabilir.

Çalışmanın amacı, akademik mânâda kelâmı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde insan anlayışının; Mâturîdî ve Mâturîdî geleneği içerisinde incelenip, diğer bazı kelâmî görüşlerle de kıyas yapılarak, daha gerçekçi ve daha rasyonel olarak ortaya konulmasıdır. İmam Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde, Mu'tezile akılcılığın, Selefiyye ise nakilciliğin en önemli temsilcisiydi. Orta yolu temsil eden ekol ise Ehl-i Sünnet olarak bilinen Eş'arîyye ve Mâturîdiyye idi. Eş'arî, kelâm ilminde Mâturîdî'den daha ünlü olmuşsa da, "Ehl-i Sünnet'in ilk Reisi" ünvanını İmam Mâturîdî almıştır. Bunun en büyük sebebi Mâturîdî'nin Ehl-i sünnet kelâmını sistemleştirme noktasındaki büyük katkılarıdır. İmam Mâturîdî oluşturduğu sistemde hem akla, hem de nakle önem vermiştir. Bunları delil olarak yerli yerinde kullanmayı başarmıştır. Onun bu orta yolu ifade eden tutumu, İslâm dünyasında Sünnî akidenin yerleşmesine büyük bir katkı sağlamıştır. İşte bu çalışmanın en büyük amacı; Mâturîdî ekolünün mu'tedil bir yol izleyerek, insanla alakalı birçok kelâmî problemi çözmedeki izlediği yolu ve ulaştığı sonuçları, akademik düzlemde bütüncül bir yaklaşım sergileyerek, gün ışığına aktarmaktır.

Mâturîdîlik düşünce geleneğinde; Allah, âlem ve insan bağlamında, insanın varlık koşulları ve kâbiliyetlerinin irdelenmesi önem arz etmektedir. Çünkü İslâm düşünce tarihinde Mâturîdîlik, bu meseleyi aşırılıklara kaçmadan daha mu'tedil ve daha gerçekçi bir biçimde ele alıp çözüme kavuşturmuştur. İslâm düşünce tarihine damgasını vurmuş bu geleneğin insan algısını bütün yönleriyle göz önüne sermek, kültür ve medeniyet tarihimizi daha yakından tanımamıza yardımcı olacaktır. Buradan hareketle, Mâturîdîlik kelâm geleneğinin medeniyet ve kültür inşasında yerini ve önemini yadsımak mümkün değildir.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda öncelikle İmam Mâturîdî ve Mâturîdî ekolünün en önde gelen temsilcilerinden Pezdevî, Nesefî, Sâbûnî gibi âlimlerin görüşlerini Allah-insan

münâsebeti bağlamında ele alıp, bir değerlendirmeye tabi tuttuk. İmam Mâturîdî ve onu izleyen geleneğin problem çözümündeki yöntemlerini, kullandıkları delilleri, izledikleri yolu ve ulaştıkları sonuçları en sarîh bir biçimde aktarmaya çalıştık.

Tezimizle ilgili, özellikle temel eserleri, hem basılı olarak, hem de internet ortamına aktarılanlar itibarıyla elde edip kaynaklarımızı oluşturduk. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, Mâturîdî'nin ve takipçilerinin Allah ve insan tasavvuru ve bu konudaki tüm argümanlarını sağlıklı bir şekilde tesbit edip, değerlendirmeye gayret ettik.

Araştırmamızda özellikle insan anlayışı kapsamındaki kavramlar üzerinde durarak ve konuyu, buradan yola çıkarak izah ettik. Bu çalışma, özellikle İmam Mâturîdî ve Mâturîdî geleneği irdelenerek yapıldığından ötürü, gelenekte telif edilen eserlerde insan anlayışını aydınlatan kelâmî kavramlar ve bu kavramlar arasındaki kimi ilişkileri tahlil ettik. Böylece Mâturîdî düşünce sistemi içerisinde yer etmiş bu kavramlarla birlikte, Allah-insan ilişkisi, insan vekâbiliyetleri, insan, teklif ve ahlâk gibi konulara odaklanmış üç bölümlük bir çalışma hazırladık.

Birinci bölümde; Mâturîdî Kelâm sisteminde Allah ve insan ilişkisini açıkladık. Bu bölümde Allah'ın varlığı, Allah'ın sıfatları, fiilleri, Mâturîdîlikte kaza ve kader, hidâyet ve dalâlet kavramları hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde; Mâturîdî Kelâm sisteminde insan vekâbiliyetleri konusunu ele aldık. Bu bölümde Mâturîdîlikte insan anlayışının algılanmasını, insan irâdesi ve sorumluluklarını inceleyip açıklamaya çalıştık. Üçüncü ve son bölümde; Mâturîdî Kelâm sisteminde insan, teklif ve ahlâk konuları hakkında bilgi verdik. Bu bölümde insanın ahlâkî değerlerini ve insanın dînî ve ahlâkî yaptırımlara karşı sorumlukları gibi konularını açıklamaya çalıştık.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Çalışmamız kapsamında ilk olarak, İmam Mâturîdî'nin ve Mâturîdî gelenek içerisindeki âlimlerin eserlerini incelemeyi, insan algısına dâir temel tartışma konularını tespit edip, ilgili metinlerden elde ettiğimiz verileri analiz etmeyi tasarladık. Çalışmayı sağlam bir düzlemde yürütebilmek adına bu alanda yapılmış akademik çalışma ve eserlerden de istifade ederek, bunun üzerinden tahlil yapmayı ve değerlendirmeyi planladık.

Araştırmanın kapsamı, tüm kelâm geleneğinin değil de, Mâturîdiyye mezhebinin insan anlayışının ortaya konmasıyla sınırlıdır. Araştırmamızda, başta

önde gelen Mâturîdî âlimlerin görüşlerine ve öğretilerine yer verilmiştir.

Araştırma konumuzun başlıca kaynaklarını Mâturîdiyye mezhebinin eserleriyle sınırlı tutmayı ve böyle daha derinlikli olarak konuyu ele almayı hedefledik. Ancak ihtiyaç duyulduğunda, diğer kelâm mezheplerinin eserlerine de başvurmayı uygun gördük. Tezimizin kapsam ve sınırlılıkları, Mâturîdiyye'nin temel kavramları ve öğretilerine dayalı olarak belirlenmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ

1.1. Mâturîdîlikte Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah'ın varlığını aklen anlama meselesi, geçmişten günümüze, felsefî ve teolojik tartışmaların en önemli konularından biri olmuştur. Materyalist (maddeci) yaklaşıma karşı duran, âlemin ezeli olduğunu reddeden, bunların yanında ilk yaratılış, sonradan varolma, gaye ve nizâm gibi konular üzerine yoğunlaşan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ölm.333/944), âlemde Allah'ın varlığına ilişkin birtakım emarelerden bahsetmiş ve Allah'ın varlığının aklen de bilinebileceğini iddia etmiştir.¹

Mâturîdî, tevhîd dininin algılanabilmesi için insana doğuştan verilen aklın en önemli kanıt olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple dinin anlaşılması için, yani "Allah'ın varlığını ve birliğini", sadece Allah'a kulluk yapmanın sorumluluğunu bilmek için, akıldan başka kanıta gerek yoktur. Ayrıca Mâturîdî, naklî delillerin de unutulmaması gerektiğini belirtmiştir.²

Mâturîdî, Allah'ın varlığına, "eserden müessire" giderek ulaşılması, yani âlemi yaratanın varlığını kanıtlamak için, kâinatı esas alarak bir istidlâlde bulunulması gerektiğini savunmaktadır. Tüm âlemleri var eden Yaratıcı'nın varlığının kanıtı için, kâinatta var olan, akılda kalıcı nesneler ile istidlâlde bulunmak gerekmektedir.³ İstidlâlin işlev sınırlarını da belirleyen Mâturîdî, eserin, müessirin varlığını gösterdiğini ve bunun istidlâlde bilinebileceğini ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre Şuara 28. âyet, Allah'ın kühnünün bilinemeyeceğinin kanıtıdır. Yüce Allah duyuların algılayacağından ötede olduğundan, O'nun, ancak kulları vasıtası ile yapılacak istidlâl sonucu bilinmesi mümkündür. Firavun, Hz. Mûsâ'ya (as) Allah'ın kühnünü sorduğunda, Hz. Mûsâ (as), Allah'ın var ettiklerinden faydalananarak yaptığı istidlâlde kühnünün bilineceği cevabını vermiştir.⁴

¹ M. Saim Yeprem, *Mâturîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 17.

² Hanifi Özcan, *Mâturîdî 'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 87.

³ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Bekir Topaloğlu (çev.), İsam Yayınları, İstanbul 2015, ss. 57-58.

⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. I, Mecdî Bâsellum (thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 2005, s. 465; Fatma Aygün, "Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Akli Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/1, 2017, ss.

Mâturîdî, Mekke’de puta tapanlara yönelik olarak, "yerleri ve gökleri yaratan kimdir?" sorusuna, "Allah" cevabını verebilmenin nasıl mümkün olduğunu tartışmış ve bu konuda iki olasılıktan söz etmiştir: İlkine göre bu, Allah’ın, gerçek bilgiyi zorlama (ibram) ve baskı yoluyla onların kalplerinde var etmesi sayesinde onlar Allah’ın, yerlerin ve göklerin hakîmi ve yaratıcısı olduğu gerçeğini bilebilirler. Diğer olasılığa göre ise, teemmül ve nazar yoluyla bu gerçeği idrâk edebilirler.⁵

Mâturîdî, Allah’ın varlığını kanıtlayan hudûs delilini, Te’vîlâtü'l-Kur’ân’da örnekler vererek ortaya koymuştur. Çalışmamızda bu örneklerin birkaçına değinmekte fayda hâsıl olacaktır. Her şeyi Allah’ın yarattığı, hudûs terimindeki "sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak" ifadesinden anlaşılmaktadır. Sonradan yaratılmış tüm varlıklara hâdis varlık, yüce Allah'a da kadîm varlık denilmektedir. Mâturîdî, tüm bu özelliklerin ışığında Allah’ın varlığına ilişkin esas kanıt olarak hudûs kanıtını kullanmıştır. "Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!)"⁶ buyurarak kâinatı teemmül etmemizi, araştırmamızı isteyen, hatta emreden Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de; "işletilmeyen aklın değersiz olduğunu"⁷, âfâk (ufuklar) ve enfüsteki (nefisler/canlar) âyetleri peşin hüküm vermeden düşünen her irfan sahibinin, evren içinde olup bitenlerin arkasındaki yaratıcı, hayat bahşeden gücün varlığını bilebileceğini, âyetleri/işaretleri (kanıtları) dikkate almayıp yüz çevirenlerin⁸ ise kötü bir davranış sergilediğini belirtmektedir.⁹

Hudûs kanıtının önermelerinde "Âlem hâdistir (yaratılmıştır), her hâdisin bir muhdisi vardır, o hâlde âlemin de bir muhdisi vardır, o muhdis Allah’tır" ifadeleri Kur’ân-ı Kerîm’de benzer ifadelerle yer almasa da, bir bölümde ilk önermeyi, başka bir bölümde ise ikinci ya da son önermeyi anımsatacak veya hudûs kanıtının esas ilkelerini içerecek örnekler ile sunulmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm, dış âlemdeki olgulara işaret ederek, yaratılanlara, aklî istidlâlde bulunmalarını öğütlemektedir. Ayrıca hudûs kanıtının esas ilkelerine dikkat çekerek, Allah veâlem arasında bilinçli bir ilişki kurulmasını sağlayacak örneklerle yer vermektedir.¹⁰ İmam Mâturîdî Kur’ân-ı

150-166.

⁵ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, C. I, s. 194.

⁶ Yûnus, 10/101.

⁷ Yûnus, 10/100.

⁸ Yûsuf, 12/105.

⁹ Fatma Aygün, "Mâturîdî’nin Te’vîlâtü'l-Kur’ân Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/1, 2017, s. 152.

¹⁰ Aygün, *Mâturîdî’nin Te’vîlâtü'l-Kur’ân Adlı Eserinden Allah’ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller*, s. 152.

Kerîm'de yer alan hudûs kanıtına ilişkin âyetlerden hareket ederek bazı açıklamalarda bulunur. Varlığı temelde ikiye ayırarak, Allah ile âlem arasındaki farklılığa dikkat çeker. İmam Mâturîdî, bu konuda "Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü hâldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok delil vardır."¹¹ meâlindeki âyete göndermede bulunup, bu âyetin te'vîli sadedinde şunları ifade etmektedir:

Âlemdeki şeylerin hâlden hâle değişimi ve bozulup yok olması (zevâli) hakkında zikrettiğimiz şeyler sebebiyle gece ve gündüzün birbiri peşinden gelmesinde âlemin sonradanlığının (hudûsunun) işareti vardır. Öyle ki âlemdeki şeylerin değişimi ve bozulup yok olması (zevâli) onların sonradan meydana geldiğine (yaratılmışlığa) delâlettir (işarettir). Aynı şekilde bu şeylerin, başlangıçları (ilk hâlleri) hakkındaki bilgisizliği, benzerini meydana getirme kudretinden âciz kalmaları, kendilerini var eden bir Yaratıcı' nın varlığına (muhdise) delil olmaktadır. İkinci bir husus ise, (âyette geçen gece ve gündüzden) her birinin, diğerinin gelişyle yenilgiye uğrayıp kaybolmasıdır. Şâyet âlemdeki bu düzen bir başkası sebebiyle (dışarıdan bir müdahâleyle) meydana gelmemiş olsaydı, gece ile gündüzün her biri galip olduktan sonra diğerinin gelmesiyle ortadan kaybolmazdı (mağlup olmazdı). Böylece bu durum her ikisi (gece ve gündüz) için de bir muhdisin (Yaratıcı'nın) var olduğunu ve bu muhdisin de tek olduğunu göstermektedir.¹²

Mâturîdî, Allah ile yaratılanlar arasındaki ilişkiye örnek vermek için "...Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, herşey üzerinde kudret sahibidir."¹³ meâlindeki âyetine başvurur ve bu âyetin te'vîlinde ise şunları ifade eder:

Bu meselde hikmet ve delâletten vecihler (yönler) vardır: Bu vecihlerden biri, düşünen ve akıl yürütenler (ibret alanlar) için bir öğüt ve ibret almadır (i'tibârdır), âlemin sonradanlığını ve bir muhdisi (Yaratıcı'sı) oluşunu, âlemin sonunun geleceğini ve yeniden dirilişin gerçekleşeceğini inkârlarında inatlaşanlara ve büyüklemlere karşı bir delil (hüccet) vardır. Bu meselde (anlatımda) Allah'ın onlara yağmurların, ağaçların, bitkilerin ve bunların dışındaki şeylerin yenilenmesini ve sonradan var olmalarını, yok olduktan sonra onların daha önce var oldukları şekilde tekrar eski hâllerine döndüklerini göstermesinde ba's (yeniden dirilme)'in delaleti vardır. Bu, kendileri dışındaki şeylerin yeniden yaratılmasından daha evladır (kolaydır, basittir).¹⁴

¹¹ Bakara, 2/164.

¹² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. I, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Bekir Topaloğlu (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 297.

¹³ Kehf, 18/45.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. IX, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), İbrahim Tüfekçi (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 40.

Mâtûrîdî, aklını kullanan insanların, kâinatın sonradan var edildiğini ve bir Yarattıcı'ya ihtiyaç duyduğunu bilen insanlar olduklarından bahsetmektedir ve gözlem yapabilen insanlar için de, her varlıkta, Allah'ın varlığına delil teşkil edecek kanıtların var olduğunu belirtmektedir. O, "başı ve sonu olan bir âlemin ise dışarıdan bir müdahâleyi gerektirdiğine" vurgu yaparak bitki ve ağaç gibi yenilenen varlıklardan yola çıkarak "yeniden dirilmenin" mümkün olduğuna ve böylece âhiret hayatının imkânına dikkat çekmiştir.

Evren, varolabilmek için ona tesir eden bir kuvvete ihtiyaç duyar. Bu müessir kuvvet, bu evren dışında, varlığı zâtının gereği ve zorunlu olan bir varlık olmalıdır. Bu zorunlu varlık ise Allah'tır. Görünen bu evren, özü açısından mümkündür. Var olmakla birlikte, varlığı zorunlu değildir. Bu âlemin var olmaması da imkân dâhilindedir. Zirâ âlemin, kendi varlığı, özü ve hakîkâti içinde onun varlığını zorunlu, yokluğunu ise muhâl kılan bir neden yoktur. O zaman bu âlemin varlığı da yokluğu da tasavvur edilebilir. Bundan dolayı, görülüp algılanmakta olan bu varlık âleminin, varlığı için kullanılabilecek tanımlama, onun imkân dâhilinde olduğudur. İçtima, iftirak âlemin bu hâlde oluşu, değişiklikler, çokluklar âlemin kendi kendini meydana getiremediğinin kanıtıdır. Âlemi ve içindekileri Allah yaratmıştır. Âlem, var ya da yok olmama tercihinin tek başına yapamaz. Bu durumdaki âlemin bir Yarattıcısı vardır ve onu bilerek bir hikmete bağlı olarak meydana getirmiştir."¹⁵

Evrende oluşan cürüm ve eksiklikler veya kötü davranışlar; "iyiyi kötünden ayırma bilinciyle irâdeyi güçlendirerek kulları olgunlaştırma, eksikliklerin tetiklediği itici güç vasıtasıyla kemal olanı arama çabasına yönlendirme, kulları eğitime, iyinin değerini ortaya çıkarma, kullar arasında gizli kalan duygu ve düşünceleri açığa çıkarma, yaratan/yaşatan bunun yanında ihtiyaç sahibi olmayan Yüce Bir Varlık'a boyun eğip O'ndan yardım dileme, kulların arasında yardımlaşma, dayanışmaya, fedakârlığa zemin hazırlama ve en önemlisi de kulluk bilincinin oluşmasında özgür irâdenin işleyeceği seçenekler alanı sunma, îmanın özgür irâde ve hür seçime dayalı olmasını sağlama" gibi görevleri ifa etmektir.¹⁶ Mâtûrîdî'nin eserinde evrendeki hassas ayarlar, uyum, gâye ve düzenden hareketle Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin örnek verebileceğimiz: "...(Allah), geceyi gündüzün içine, gündüzü gecenin içine

¹⁵ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıratu'l Edille fî Usulî'd Din*, C.I, Hüseyin Atay (thk.), D.İ.B. Yayınları, Ankara 1993, s. 105.

¹⁶ Fatma Aygün, "Mâtûrîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Akli Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, s. 157.

sokar. Güneş'i ve Ay'ı emri altına almıştır. Hepsi belirlenmiş bir zamânâ kadar akar (yörüngelerinde dönerler). İşte bu Allah, sizin Rabbinizdir. Mülk, O'nundur. O'ndan (Allah'tan) başka taptıklarınız, bir kıtmire (hurma çekirdeğinin zarına) bile mâlik değildir."¹⁷ âyetinin te'vîli ise şu şekilde geçmektedir:

Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin düzenli hareketinde ve işleyişinde, var oluşun başlangıcından sonuna dek, kendilerinde herhangi bir fazlalık, noksanlık, öncelik, sonralık olmaksızın bir kanun, yasa ve ölçüyle devam edişinde Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. İşte zikredilen bu şeylerin hepsi, âlemi inşâ eden (yaratan), bir yasa üzerine her şeyi düzenleyen ve bir ölçüye göre her şeyin varlığını devam ettiren müdebbir bir Yaratıcı'ya işaret (delâlet) eder. Şâyet söz konusu şeyler kendiliğinden gerçekleşseydi, bir yasaya göre işlemez, düzensizlik ve kargaşa meydana gelirdi. Ayrıca âlemde birden fazla varlığın (yaratıcı/yönetici varlık) pek çok fiili (tasarrufu) gerçekleşmiş olsaydı, varlıklarda ileri gitme, geri kalma, değişme, engellenme gibi durumlar meydana gelir, bir düzen olmazdı. Bu sultanların farklı fiilleri sonucunda birinin olmasını istediğini diğerinin yasaklaması, engellemesi; birinin yasaklamayı, iptal etmeyi dilediğini ise diğerinin olmasını istemesinde olduğu gibi, başına buyruk bir durumun (kargaşa) ortaya çıkması gibidir. Zikrettiğimiz varlıklarda gözlemlenebilen bu uyum (ittisâk) ve düzen (tedbîr) üzere işleyiş, birden fazla değil de, tek olan bir varlığın fiili ve düzenidir ki, işte bunlar Allah'ın varlığına ve birliğine işarettir.¹⁸

İmam Mâturîdî'nin gaye ve nizâma ilişkin diğer bir örneği ise; Kur'ân'da geçen "Son Saat'in bilgisi yalnız O'na havale edilir. Hem O'nun bilgisi olmadan ne meyve çekirdekleri kabuklarını çatlatabilecek, ne de herhangi bir dişi gebe kalabilecektir; dahası, doğuramaz bile. Ve o gün onlara, hani, nerede ortaklarım(!)? diye seslenen biri çıkar; onlar sana itiraf ederiz ki, bizden hiç kimse (buna) asla tanık olmamıştır, diye cevap verirler."¹⁹ meâlindeki âyettir. Mâturîdî bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır:

Kabuklarını çatlatarak meyve çekirdeklerinden meyvenin ortaya çıkması, bir kadının yavrusunu taşıması (gebe kalması) ve doğurması Allah'ın varlığının, birliğinin, kudretinin, ilminin ve tedbirinin (yöneticiliğinin, düzenleyici oluşunun) delillerindendir. Allah'ın, meyve çekirdeklerini kabuklarının içinde yaratması; aynı şekilde çocuğu da anne rahminde perdeler içerisinde inşâ edip beslemesi, soğukluk, sıcaklık gibi ona eziyet verebilecek şeylerden çocuğu koruması, ona gelebilecek rahatsızlıkları engellemesi, lütfu ve rahmetinin göstergesi olarak ona olan şefkati (lütüfta bulunması), perdeler ve örtüler içinde onu en güzel bir biçimde şekillendirmesi, Allah'ın ulûhiyyeti ve vahdaniyyetinin göstergedir ki Allah'ın ulûhiyyeti ve vahdaniyyeti bilinsin. Allah'ın zâtî ilmi ve kudreti, sonradan elde edilmiş (mükteseb, müstefad) değildir.²⁰

Mâturîdî, "...Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."²¹ âyetinin meâlinde konuyu izâh etmek için şu yorumu yapmıştır:

¹⁷ Fâtır, 35/13.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. XII, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Kemal Sandıkçı (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, ss. 320-321.

¹⁹ Fussilet, 41/47.

²⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. XIII, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Kemal Sandıkçı (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 150.

²¹ Âl-i İmrân, 3/190.

Azîz ve celîl olan Allah, düşünen insanlar için zikrettiği şeylerde ibretlerin varlığını haber vermektedir. Bilindiği üzere duyular ile algılanabilen şeylerden hareket ederek düşünme ve araştırma yapmakla ulaşılan ibretler duyu organlarıyla algılanamayan meseleleri bilmek içindir. Zâten akıl sahibi insanların duyuların kapsamına giren şeyler hakkında düşünmek, akıl yürütmek ve bilmek için gayret sarfetmesine gerek yoktur." ... "Her canlının faydasına olmak üzere -birbirlerine zıt olmalarına rağmen- gece ile gündüzün birbiri ardından gelerek benzer şekilde hareket etmelerinde; göklerle yerin birbirlerine eş gibi (ilgili, alâkalı) olmalarında bunların hepsini yoktan var edenin (münşî) tek oluşuna işaret vardır. Şâyet yaratma farklılık gösterseydi, farklı yaratış mümkün olsaydı düzen olmaz, faydalanma imkânları da ortadan kalkardı.²²

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, İmam Mâturîdî, kâinatın yaratıcısı, kudret sahibi Yüce Yaratıcı'nın varlığının akıl ile anlaşılabilceğini belirtmekte ve özellikle tedbir (bir şeyi tayin edecek veya önleyecek yol) ve hikmet kavramlarına dikkat çekmektedir.

İmam Mâturîdî Allah'ın varlığına işaret eden "fitrat" kavramını ifade ederken, yanlış ve doğruyu ayırt edebilme becerisinden ve insanın yapısından bahsetmiştir. Ayrıca insanın akıl, irâde ve vicdan melekelerini doğru kullandığında Allah'ın varlığını bilebileceğini savunmuştur. Mâturîdî *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde konu ile ilgili olarak "...Ey Âdemoğulları! Size şeytana kulluk etmeyin, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır demedim mi? (Şeytana kulluk etmeyeceğinize dâir sizden ahid almadım mı?)"²³ meâlindeki âyete yer vermiştir ve bu âyet ile ilgili olarak şu şekilde yorum yapmıştır:

Allah'ın emir ve nehiyelerine itâat hususunda, Peygamberler aracılığıyla onlardan alınan ahiddir. Allah insanların tabiatına birtakım istek ve arzular yerleştirmiştir ki, bunların Allah tarafından (min indihî), (bir lütuf ve inâyetle) karşılanması/giderilmesi (kazauhâ) onları (yani insanları), nimetlerinden dolayı kulluğu ve şükürü, sadece Allah'a hasredip ulûhiyyeti ona has kılmaya götürür.²⁴

Bu noktada Mâturîdî, konuyu açıklama sadedinde, "...Sonra da ona iyilik ve kötülük kâbiliyeti verene and olsun ki"²⁵ meâlindeki âyeti örnek olarak verir ve âyet ile ilgi yorumunu şu şekilde ortaya koyar:

Lezzetli ve faydalı şeyleri sevmenin, kötülüklerden ve elemelerden kaçınmanın nefsin tabiatında yer aldığını görmez misin? Ne var ki nefis faydalı ve zararlı olan her şeyi tek tek bilemez. Ancak tadararak, algılayarak bunu bilebilir. Gözün renkleri idrâk etmesiyle birlikte onun iyiliğini ve kötülüğünü bilememesi de buna benzer. Fakat akıl, iyi ve kötünün arasında bir yetidir. Akıl kötülüklerin kötülüğünü, iyiliklerin iyiliğini genel olarak ayırabilecek bir tabiatla, yapıda ve özellikle yaratılmıştır. Bununla beraber akıl, her iyi şeyin iyiliğini, her kötü şeyin kötülüğünü tek tek bilemez, arasını ayıramaz. Öyleyse فَالْهُمَهَا فُجْرَهَا وَتَقَاهَا (Sonra da ona iyilik ve kötülük kâbiliyeti verene and olsun ki) âyeti, iyiden kötüyü, temizden pisi, fücurun kötülüğünü ve takvanın iyiliğini ayıracak şeyi (Allah) nefislerde yarattı, anlamına gelir. İşte böylece imtihan ve külfet

²² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ânTercümesi*, C. II, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Bekir Topaloğlu (çev.) ve Kemal Sandıkçı (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 510.

²³ Yâsin, 36/60.

²⁴ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ânTercümesi*, C. XII, s.99.

²⁵ Şems, 91/8.

(sorumluluk) gerekli olur. Akıl, yani ayırt etme yetisi sebebiyle akıl sahibi kimseye yükümlülük gerekli olur.²⁶

Hudûs delili ile ilgili tartışmalar devam ederken, en çok üzerinde durulan kavramlar; Yaratıcı'nın kudret, ilim ve irâde sıfatlarıdır. Âlemle ilgili olarak da, bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa, yani Allah'a muhtaç olmasıdır. Bu ifadelerin neticesinde, kelâmcılar, âlemi bir imkânlar alanı olarak yorumlamışlardır. Mümkün bir varlık olan âlemin, kendisi gibi mümkün olmayan, ezeli, vâcib bir varlık tarafından yaratıldığını kabullenmişlerdir. İmkân deliline göre, her mümkün olanın bir etkisi vardır. Sonradan yaratılan, henüz yaratılmamışken o anda var edilen nesne demektir. Bu şekilde olanın özelliği, yokluk ve varlık yeteneği olmasıdır. Var olma ve var olmama mâhiyetini içinde barındıran nesnenin var olmasına imkân sağlayan, vâcib bir varlıktır ki, o da Allah'tır.²⁷

Allah'ın varlığı ve birliği konusuna en çok dikkat çeken sûrenin İhlas Sûresi olduğunu anlatan Ebû Hanife ise, buradan hareketle şunları dile getirir:

De ki: "O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. O'ndan çocuk olmamıştır. Kendisi de doğmamıştır. Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."²⁸ Öyle ki Allah zâtında ve sıfatında tektir, herkes O'na muhtaçtır. Elbette O, kimseye muhtaç değildir, sonradan var olan yaratıkların mahalli değildir, sonradan yaratılmışta değildir. Hiçbir varlık Allah'a denk olamaz ve denk tutulamaz.²⁹

Özetle Mâturîdîlikte Allah'ın varlığı ve birliğinin mantık kurallarıyla da, yani aklî delillerle de ispatlanabileceği görüşü savunulagelmiştir. Kâinattaki varlıkların hareketlerini düzenleyen, bir nizâm ve âhenk içerisinde bulunmalarını ve her birinin ayrı ayrı ve diğerlerine zarar vermeksizin görev yapmalarını sağlayan, her şeyin üstünde bir varlık vardır ki, O da, eşi ve benzeri olmayan Yüce Allah'tır.

Bilindiği üzere İslâm'ın özü Allah'ın birliğine, yani tevhîd esasına dayanır. Zira insanlık, tarihsel süreç içinde, bir ilaha inanmakla beraber, Allah'a şirk de koşturmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın bir oluşu hususundaki açıklamalarını, buna aykırı olarak ileri sürülen birkısım inançları reddetmek için yapmışlar.³⁰

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. XVII, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Mehmet Erdoğan (çev.) ve Bekir Topaloğlu (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2019, s. 222.

²⁷ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 212-213.

²⁸ İhlas, 112/1-4.

²⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkıh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, Yunus Vehbi Yavuz (çev.), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 5.

³⁰ Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, DİB Yayınları, Ankara 2013, s. 23.

1.2. Mâturîdîlikte Allah'ın Sıfatları

İslâm kelâmında önemli bir yere sahip olan Allah'ın sıfatları, bir yandan Cenab-ı Hakk'ı tanıtırken, öte yandan Allah Teâlâ'nın hem âlem, hem de insanla ilişkisini izah etmede belli bir işlevi yerine getirir.

Mâturîdîlikte Yüce Yaratan'ın evrendeki hiçbir yaratılmışı benzemediği, naklî delillerin yanı sıra aklî deliller ile de ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ortaya konulan bu delillerin hareket noktasını, Allah'ın zâtının ve sıfatlarının mutlak kusursuzluk ve mükemmellik ile nitelenmesi oluşturur. Allah'ın zâtının ve sıfatlarının duyularla anlaşılmaması sebebiyle kelâm bilginleri, Allah'ı tanımak için Kur'ân'da O'na nisbet edilen kavramlardan hareket etmişlerdir.

Zâtî sıfatlar için kelâmcılar değişik görüşler belirtmişlerdir. "Manevî sıfatlar" adı verilen "hayy, alîm, semî, basîr, kadîr, mürîd ve mütekellim"den oluşan sıfatları ve hayat, ilim, sem' ve basar" gibi bunlardan türetilen "mânâ sıfatları"nı Allah'a nisbet etmeyi Ehl-i Sünnet âlimleri doğru olarak görmüşlerdir.³¹ Zira Mu'tezile âlimleri mânâ sıfatlarını "tevhid anlayışına" uygun olmadığını düşündüklerinden Allah'a nisbet etmekten kaçınmışlardır. Çünkü manevî sıfatlarda sıfat ile zât birlikte düşünülürken, mânâ sıfatlarında ise Allah'ın zâtına has mânâlar nisbet edilmiştir. Bu düşünceye göre "Allah âlim"dir ifadesi yerine, "Allah'ın ilmi vardır" ifadesinin doğru olduğu belirtilmiştir. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Mu'tezilenin Allah'ın sıfatlarını red etmedikleri görülmektedir.³²

Ehl-i Sünnet kelâmcılar, zâtın manevî sıfatlar ile ilişkisini, "Sıfat, zâtın ne aynı ne de gayrıdır" olarak ifade etmişlerdir. "Sıfat zâtın aynı değildir" ifadesini söylerken, sıfatları zât ile özdeşleştirmekle sıfatların varlığını yok sayan kimi Mu'tezile kelâmcıları³³ ve İslâm âlimlerinin hatasından, "gayrı değildir" ifadesini söylerken ise sıfat ile zâtı ayırıp insanoğlu seviyesine kadar indiren ve Hz. İsa'nın bedeni ile bütünleştiren batıl inanca sahip Hristiyanların inancından kaçınmak istemişlerdir.³⁴

Allah'ın sıfatları ile ilgili iki aşırı yaklaşımdan söz edilebilir. Allah'ın sıfatlarını

³¹ Mustafa Karcı, *Mâturîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2012, s. 69.

³² Karcı, *Mâturîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, s. 69.

³³ Karcı, *Mâturîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, s. 70.

³⁴ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi(DİA)*, II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 490-491.

kanıtlamak amacı ile sınırları aşan bazı gruplar "teşbih ve teciime" düşerken, Yüce Yaratan'ı, başka varlıklar ile bir tutmamak için aşırı tenzihi savunan başka bir grup ise ta'tile vararak O'nu zihnın dışında varlığı bulunmayan aklî bir varlık kabul etme eğilimini göstermiştir. Mâturîdî'ye göre Allah'a teslim olma lütfuna sahip olabilmek için O'nun isim ve sıfatlarını ispat etmek zorunludur. Lâkin Allah'ın zâtının, yüceliğinin, eksikliklerden uzak olduğunun bilinmesi sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla mümkündür.³⁵

İlâhî sıfatlarla ilgili Mâturîdî, "sîga" bakımından sıfat olan "hayy, alîm, kâdir, rahmân" gibi kelimeleri zâtî isim, bunların kökünü oluşturan "hayat, ilim, kudret" gibi kelimelere de zâtî sıfat olarak belirtmiştir. Mâturîdî, çeşitli münasebetlerle dinin iç kısmına ulaşan "taabbüdî" ifadeler kullanarak Cenâb-ı Hakk'a çok sayıda isim veya sıfat atfetmiştir. Ehl-i Sünnet kelâm eserlerinde ise, çoğunlukla kullanılan sıfat tasnifi, Mâturîdî'de de bulunmaktadır. Allah'ın varlığını kanıtlayıp, her türlü teşbih belirtisini yani yaratılmışa özgü, acz ve eksikliği nefyetmeyi amaçlayan zâtî sıfatları; evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyyeye bağlayan sübûtî sıfatları; Allah-âlem ilişkisini konu edinen izah eden fiilî sıfatları ele alarak incelemiştir. Mâturîdî, sübûtî sıfatlar içinde yer almakla birlikte kadîm (gayr-ı mahlûk) olup olmaması açısından ayrı bir önem taşıyan kelâm sıfatını, iradî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî irâdenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis konusu edilen irâde sıfatını ve yine tenzihi sıfatlar çerçevesinde Allah'ın görülebilirliğini konu edinen ru'yetullah meselesini ayrıca işlemiştir.³⁶

Mâturîdî'nin ilah anlayışında, tevhîd esasını düzenleyen "selbî/tenzihi" sıfatlar büyük bir önem arzeder. Mâturîdî'nin ilke olarak tenzihi sıfatlar içinde yer alması gerekirken, görünen tarafıyla zât-ı ilâhiyyeye mekân nisbetini gerektiren "arş, kurb, fevk, mâiyyet" kavramları üzerinde durmuş ve bunları teşbihe varmayan yöntemlerle yorumlamaya çalışmıştır. Diğer yandan, Allah-âlem ilişkisini açıkça ifade eden, fiilî sıfatların ayrı bir şekilde varlığına ve başlangıcının olmamasına yer veren ilk kelâm bilgini Mâturîdî olmuştur.³⁷ Bu arada bu fiilî sıfatların, tekvîn sıfatının birer ürünü ve açılımı olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Allah'ın sıfatlarını açıklarken kâinatın yapısından ve oluşumundan hareket

³⁵ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, ss. 23-24.

³⁶ Sönmez Kutlu, *“İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik”*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 203.

³⁷ Kutlu, *“İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik”*, s. 204.

ederek özgün düşünceler ileri süren Mâtûrîdî'ye göre Allah, sadece tabiatın yol göstermesi ile bilinebilir. Doğanın Yüce Yaradan'a olan işareti ise, O'nun zâtının mâhiyetini değil, sıfatlarının varlığını açıklar. Lâkin âlemin sonradan var olması, yaratma olgusunun varlığını göstermektedir. Bununla birlikte duyulur âlemin başka durumlarda olması ve farklı özelliklere sahip maddelerin farklılık göstermesi Yaratıcı'nın kudret sıfatına sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Mâtûrîdî'ye göre; duyulur âlemde sıfattan soyutlanması hâlinde nesnelerin zâtına kılavuzluk edecek bir şey bulmanın imkânsız olması gibi, sıfatlardan soyutlanmış bir zâtın varlığını ispat etmek de mümkün olmamaktadır. Bu açıdan Allah'ın varlığının kanıtlanması da ancak sıfatlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır.³⁸

Kâinatın kendiliğinden varolma olasılığı dışında, fevkalâde bir yapıya sahip olarak varlık alanında yerini alması, ilâhî sıfatları kabul etmeyi gerektirmektedir.³⁹ Burada Mâtûrîdî, Allah'ın ilim, kudret ve irâde gibi sıfatlarını "duyulur âlemin" yapısal özelliklerinden ve doğanın kendiliğinden varolmadığından hareketle izah etmeye çalışmaktadır.

Mâtûrîdî Allah'ın sıfatlarını naklî ve aklî delillerle isbat etmektedir. Birkısım âlimler Allah'a herhangi bir sıfat nisbet etmenin, Allah'ın zâtıyla aynı özellikleri taşıyan diğer varlıklar arasında benzeri bir durum meydana getireceğini zannederek, söz konusu isimleri, O'ndan başkasına izâfe etmemişlerdir. Oysaki bununla benzerlik gelişseydi, zâtı tüm sıfatlardan soyutlamakla da gerçekleşirdi. Kesin bir isim dayanışmasıyla iki şeyin benzerliğinin hâsıl olması uzak bir ihtimâldir. Yüce Yaradan, kendini adlandırdığı isimlerle gerçek medlûlde isimlendirilmiş, zâtına nitelediği sıfatlarla da aynı şekilde vasıflandırılmıştır.⁴⁰ Böylece naklî delillerle Mâtûrîdî, isim ve sıfatların vazgeçilmez olduğunu isbat etti. Akıl, Mâtûrîdîlikte en önemli yapı taşıdır. İmam Mâtûrîdî açısından akıl, onun kurduğu mezhepte sadece bir bilgi kaynağı olmayıp, aynı zamanda, Allah'ın bazı sıfatları ile nitelendiğine kesinlikle hükmeder.⁴¹ Zira Yüce Yaradan, alâmetleri ile birlikte farklı özellikleri olan maddeleri yarattığı sâbit olunca, fiilinin, tab'an değil, irâde ile gerçekleştiği kanıtlanmış olur. Aynı şekilde, ilâhî sıfatın, gözle görülen bir kusur olmaksızın ve hikmet ilkesinin dışına çıkmaksızın düzenli bir şekilde ve ardı ardına devamı sıfata

³⁸el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 199-200.

³⁹el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 161-162.

⁴⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s.70.

⁴¹ Hanifi Özcan, *Mâtûrîdîde Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998, s. 125.

konu olan şeyin, fâilinin irâdesiyle ilgili olduğunu gösterir. Yüce Allah, çok sayıda varlığı ve nesneyi yaratmış, sonrasında ise yok etmiştir. Ayrıca gündüz ve gece gibi âlemde yaratımını yinelediği şeylerin Allah'ın sıfatının iradî olduğunu gösterdiği anlaşılmıştır.⁴²

Allah'a sıfat nisbet etmenin yaratıcı ile yaratılmış arasında herhangi bir benzerlik doğurmayacağını belirten Mâturîdî'ye göre, yaratılmışlara nisbet edilen her sıfatın mâhiyeti Allah'tan nefyedilmelidir. Ancak, isim ve sıfat olmadan Allah'ı tanıtmak, yaratış ve yönetim fonksiyonu gereğince açıklamak mümkün değildir. Zira duyularla algılanması mümkün olmayan Allah'ın varlığı, ancak duyular dünyasının kılavuzluğu ile bilinebilmektedir. Bununla birlikte Allah'a nisbet edilen isim ve sıfatların yarattığı varlıklara da nisbet edilmesi sebebiyle örneğin, "Allah âlimdir" denildiğinde, O'nun diğer âlimler gibi olmadığı dile getirilerek, yaratan ile yaratılan arasındaki benzerlik olmadığı belirtilmiştir.⁴³

Mâturîdî'ye göre, insan aklının iki nesne arasında benzerlik kurması, iki nesne ya da fiil arasındaki benzer yönlerin daha önce gözlemlenmesiyle gerçekleşir. Söz konusu benzerliğin sadece dil açısından gerçekleştiği söylenemez. Zira insan zihni, gözle görülebilen varlıkların kendilerine özgü adları olmasa bile, aralarındaki benzerliği anlayabilir. Bu açıdan Allah'a isim ve sıfat nisbet edildiğinde, O'nun duyu alanına girmeyen zâtına nisbet edilen bu anlamların yaratılmışlara da nisbet edilmiş olması, yaratan ile yaratılan arasında bir benzerlik doğurmamaktadır ve "Allah'ın bu tür isimleri olmasaydı, adlandırma yoluyla oluşacak bir teşbih de gerçekleşmezdi" gibi olumsuz bir sonuca ulaşılmaz.⁴⁴

Bazı bilginlerin, yaratan ile yaratılan arasında benzerlik doğuracağı kaygı ile Allah'a sıfat ve isim nisbet etmenin, yani O'na "şey, âlîm, kadîr" gibi kavramları yakıştırmamanın doğru olmadığı yönündeki görüşlerini savunan Mâturîdî, Yaratıcı'nın, Allah, rahmân ve benzeri isimleri; ilim ve kudret gibi zâtına ait sıfatlarının bulunduğunu ifade eder. İslâm âlimlerine göre, Allah'ı bazı sıfatlarla tanımlamak ve O'na isimler yakıştırmak, insanın zarûrî olarak gücünün yettiği ve ifadesinin ulaşabildiği şekilde beşeri imkânlarla gerçekleşmektedir. Zira söz konusu tanımlamak ve isimlendirme, ancak duyulur âlemde sınamak olarak bilinen bir yöntemle mümkün olması bakımından, yaratan ile yaratılan arasında bir benzeşmeyi

⁴² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 70-71.

⁴³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 45-46.

⁴⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 46.

akla getirmektedir. Ancak böyle bir benzerliği ortadan kaldırmak için isim ve sıfatların, duyulur âlemde kazandıkları anlamların Allah'tan nefyedilmesi zorunluluğu da ortaya çıkmaktadır.⁴⁵

Mâturîdî'nin dile getirdiği, Allah'a sıfat ve isim nisbet etmeyen bilginlerin başında Cehm b. Safvân (ölm.128/745) gelmektedir.⁴⁶ Cehm'in görüşleri etrafında oluşan "Cehmiyye"ye göre, varlığı, ancak akıl yoluyla idrâk edilebilen Allah, ortağı olmayan, ulûhiyyetiyle her yerde mevcut olan yüce bir varlıktır. Allah, yaratıklarında bulunan "alîm, hay, semi', basîr" gibi sıfatlarla tanımlanamaz. Akla gelen bütün şekillerden uzak olduğu için Allah'a "şey" diye hitap edilemez. Allah'a bu tür kavramları yakıştırmak, benzetmeye neden olacağı gibi araz olan sıfatlarının O'na nisbeti de, O'nun sonradan yaratılmış varlıklara mahal teşkil etmesi sonucunu doğurur. Yalnızca Allah "kâdir, hâlik ve fâil" olarak nitelendirilebilir. Zira yarattıklarının hiçbirinde bu nitelik yoktur. İslâm kelâm tarihinde Cehmiyye'nin Mücessime ve Müşebbihe fırkasına bir tepki olarak doğduğu kaydedilmektedir.⁴⁷

İslâm bilginlerinden Mu'zîlî Ebû Bekir el-Esamm da (ölm.200/816) Cehmiyye ile benzer görüşleri öne sürmektedir.⁴⁸

Diğer taraftan Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm bilginleri de, Allah'ın sübûtî sıfatlarını nefyetmişlerdir. Zira onlara göre bu sıfatların kabul edilmesi, Allah'ın zâtında birden fazla kâdîmin mevcut olmasını gerektirir. Onların düşüncesine göre, bütün varlığın açığa çıkmasına mebde olması açısından Allah'ın zâtı "ilim"dir. O'nun zâtındaki "mebde-i inkişâf", yine kendi zâtı olduğundan, O, zâtı ile âlimdir. Yine Allah'ın sıfatlarının ve irâde ettiği eserlerinin açığa çıkmasının menşei ise kudrettir. Benzer durum diğer sıfatları için de geçerlidir. Ehl-i Sünnet'in aksine, İslâm filozoflarına göre Allah'ın sıfatları zâtıyla kâim mânâlar olmadığı gibi, zât üzerine de zâid de değildir. Aksine sıfatlar, zâtın kendisidirler. Böylece filozoflar bu görüşleriyle ulûhiyyeti soyut bir fikir hâline getirmiş olmaktadır.⁴⁹

Mâturîdî, yukarıdaki görüşlerine paralel olarak Allah'ı nitelemenin ve

⁴⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 160-161.

⁴⁶Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 233-234.

⁴⁷Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 234-236.

⁴⁸Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 353-355.

⁴⁹Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 301.

isimlendirmenin başka bir yolunun olmadığını belirtir. Çünkü duyulur âlem, hem Allah'ın varlığının bir delilidir, hem de Allah, bu âlem sayesinde tanınmaktadır. Buna göre, Allah'a izâfe edilen isimler, bazı anlamları insan zihnine yaklaştıran anlamlardan ibaret olup, normalde bunlar Allah'ın isimleri sayılamazlar.⁵⁰ Bu nedenle söz konusu lafızlardan, Allah'ın münezzeh olduğu bazı anlamlar zihne gelebileceğinden dolayı, Allah, zâtını isimlendirirken nefiy ifadesi kullanmış, böylece tevhîd akidesini, nefiy minvalinde zâtının ispatı ve ispat minvalinde ise nefiy muvâzenesi üzerine oturtmuştur.⁵¹

Allah'ın sıfatlarının tamamının ezeli olduğu kanaatini taşıyan Mâturîdî, Allah'ın nitelendirilmeye lâyık olduğu tüm sıfatlarına, başka kimseden dolayı değil, sadece kendi zâtıyla lâyık olduğunu belirtir. Buna göre, her ne kadar sıfatların konusunu teşkil eden hususlar ezelde bulunmuyorsa da, Allah'ın yaratıcı, rahîm, cömert ve işiten gibi niteliklere sahip olması ezeli bir karakter arz etmektedir. Öte yandan İmam Mâturîdî'ye göre, Allah'ın fiilî sıfatlarının ezeli değil, hâdis olduğunu ileri sürenler Allah'ın mutlak kemal üzere oluşuna hâlel getirmiş olmaktadır.⁵²

Sıfatlar meselesinde yapılan bu ayrımlar, zorunlu olmasa da mantıklı ve gereklidir. Mantıklıdır; zira sıfatlar kendi hulasasında böyle ayrımların yapılmasını olanaklı kılan mânâlar taşımaktadırlar. Gereklidir; çünkü Allah'ın zâtının daha iyi ve daha doğru algılanmasını sağlamaktadır. Kelâmcıların yapmış oldukları bu farklı ayrımların tamamını bir arada değerlendirecek olursak, Allah'ın sıfatlarını selbî sıfatlar, sübûtî sıfatlar, fiilî sıfatlar ve haberî sıfatlar olarak dört temel başlık altında sıralayabiliriz.⁵³

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise Bahrü'l-Kelâm adlı eserinde Allah'ın sıfatlarını, zâtî sıfatlar ve fiilî sıfatlar olmak üzere iki kategoride toplamış ve şu şekilde açıklamıştır:

Zâtî sıfatlar; hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelâm, meşiet ve irâde gibi sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise, yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet, bağışlama ve hidâyet gibidir. Allah bütün sıfatları ve isimleriyle birdir (vâhid), yine bütün sıfat ve isimleriyle Allah kadîm ve ezeli'dir. Bu birlik, on rakamına kadar sayılardan birinin durumundaki gibi değildir. Sıfat ve isimleri O'nun zâtının ne aynı ne de gayridir. Bu sıfatlar için Allah'tır demek, bizi iki ilahın var olduğu sonucuna götürebilir.⁵⁴

⁵⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C. I, ss. 48-49.

⁵¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 161-162.

⁵² Karcı, *Mâturîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, s. 81.

⁵³ Mevlüt Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 226-229.

⁵⁴ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm Mâturîdî Akaidi*, Ramazan Biçer (çev.), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 32.

Özetleyecek olursak; Ebû Hanife, Mâturîdî ve Nesefî gibi Mâturîdiyye mezhebi kelâmcıları; Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının kadîm ve ezeli olduğunu kabul etmektedirler. Aslında İslâm düşünce tarihinde Allah'ın sıfatlarını kuşkuya yer bırakmayacak şekilde mutlaklaştırarak sınıflandırmak zor görünmektedir.

1.2.1. Mâturîdîlikte Bilen, İrade Eden ve Kudret Sahibi Bir Varlık Olarak Allah

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Basra'da Ehl-i Sünnet'in düşüncelerini yaymayı amaçladığı bir dönemde, Semerkant'da da benzer bir çalışmanın el-Mâturîdî tarafından yürütüldüğü gözlemlenmektedir.

Dinde tutarlı bir ulûhiyyet düşüncesine ulaşmak gerçekten mühimdir. Diğer yönden bakıldığında, el-Mâturîdî ulûhiyyet hususunu oldukça önemsemiş ve din ile ulûhiyyet kavramlarını birbirini tamamlayan iki kavram olarak görmüştür. Bu nedenle Mâturîdî, hakîkî bir ulûhiyyet düşüncesi için vahiyle ciddi bir bağlantı kurmanın elzem olduğunu belirtmiştir.

Kısaca Mâturîdî, Allah'a isnat edilecek isim ve sıfatlar hususunda kesinlikle akli ve hissî delillerle desteklenen bir naklî delilin olması gerektiğini savunur. Ona göre, isim ve sıfatlar akıl ve teşbih ile anlaşılabilecek şeyler değildir. Çünkü ulûhiyyet meselesi üstün körü tartışılabilir bir mevzu değildir. Gerçekten, sıfatlardan soyutlanmış bir Allah tasavvuru ya da sıfatları zât ile aynı görmek, ateizm düşüncesine sürükleyen bir sebep sayılmıştır."⁵⁵

Mâturîdî, kendisinden önceki ve kendi dönemindeki farklı mezheplere mensup İslâm âlimlerinin ulûhiyyetle ilgili düşüncelerini ve uyguladıkları yöntemleri iyi etüt etmiş ve onların düştüğü yöntem yanlışlarına düşmemiştir. Sonuç olarak, Kur'ân'da bildirilen ulûhiyyet görüşüne daha uygun düşünceler ileri sürmüştür.

Mâturîdî, Allah'ın mutlak kudretini ve irâdesini kabullenmektedir; fakat o, Allah'ı kudretini keyfî sûrette rastgele kullanan müstebid gibi değil, hikmet ve adâletle ulûhiyyete lâayık bir biçimde kullanan bir varlık olarak algılamıştır. Eşariyye'nin aksi olarak, Allah'ın var ettiklerinde hikmet olduğunu, kullarına güç yetiremeyeceği şeyleri teklif etmeyeceğini, akıl yoluyla iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin anlaşılabileceği, hâlifelik görevini gerçekleştirebilmesi için, insana kudret ve irâde ile fiillerini yapabilme ayrıcalığının verildiği düşüncesini savunması, onun

⁵⁵ Özcan, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, s. 15.

insanı dikkate alan, insana daha yakın bir Allah düşüncesini benimsediğini gösterir. Mâtûrîdî, Allah'ın varlığını kanıtlamanın yolunu, ağırlıklı olarak evrenin gözlemlenmesine dayandırır. Allah'ın isim ve sıfatlarını da bu şekilde kanıtlamak istemiştir. Kâinatta gözlemlenen olağanüstü âhenk, yaratıcısının "ilim, kudret ve irâde" sıfatlarını taşıdığını gösterir. Bu durum, "tevhîd" ilkesini zedelemesiz.⁵⁶

Mâtûrîdî günümüze kadar gelen eserlerinde, Zât-ı İlâhiyye'ye birçok isim ve sıfat izâfe etmiş, Allah'ın "aşkınlığı ile içkinliğini" birlikte değerlendirmeye özen göstermiştir.⁵⁷

Eşariyye'nin sıfat sınıflaması Mâtûrîdî'de de aynen bulunmaktadır. Buna göre o, Allah'ın varlığını kanıtlamak bütün benzetme belirtilerini nefyetmeyi amaçlayan "selbî sıfatları",⁵⁸ kâinatın yaratılış ve işleyişini; Allah'ın insanoğluna olan mesajını düzenli olarak Zât-ı İlâhiyye'ye bağlayan "subûti sıfatları",⁵⁹ Allah-âlem münâsebetini konu edinen "fiilî sıfatları"⁶⁰ ek olarak işler.

Diğer taraftan Pezdevî'nin ifadesiyle, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, Allah'ın ilim, hayat, kudret ve kuvvet" sıfatları olduğunu benimsemiş ve bir kesim "Allah'ın sıfatları kadimdir, lâkin kendisiyle değil, zâtıyla kaim bir kıdemle ezeldir" derken; bir kısım da bunu söylemekten beri durmuş, Allah'ın sıfatları, onların kadîmlikleri, müstakil olarak akla gelmeyecek şekilde ezeldir görüşünü kabul etmişlerdir.⁶¹

Ebû Hanife ise şöyle söylemiştir:

Allah'ın bütün sıfatları ezelde vardır. Yaratıkların sıfatları böyle değildir. Allah bilir, fakat bizim bildiğimiz gibi değil; Allah'ın gücü yeter, fakat bizim gücümüz gibi değil. Bizler eşyayı aletler yardımıyla ve anladığımız kadarıyla zihnimize meydana gelen şekilleri tasavvur etmek sûretiyle biliriz. Allah ise, eşyanın hakîkâtlerini bütünü ve parçası, açığı ve gizlisi ile, zâtî olan samedî ve ebedî olan ilmi ile bilir. Allah'ın kudreti bizim gücümüz gibi değildir. Çünkü Allah'ın kudreti kadimdir. Alet yardımı ve bir şeyin ortaklığı ile değildir. O her şeye gücü yetendir. Bizler ise ancak bazı eşya üzerine muayyen bir ölçüde güç yetirebiliriz. Bu yine aletler ve yardımcılar aracılığıyla oluyor. Ama Allah fâil-i muhtardır (dilediğini yapandır).⁶²

İlim; Allah'a nisbet edilen subûti sıfatlardan bir tanesidir.⁶³ Nitekim Ebû Hanife ilim sıfatını şu şekilde özetliyordu:

⁵⁶ Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, s. 16.

⁵⁷ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 97.

⁵⁸ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 37-70.

⁵⁹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 70-78, 100-103.

⁶⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 73-82.

⁶¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Şerafettin Gölcük (çev.), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013, ss. 65-66.

⁶² Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 89-90.

⁶³ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 108-109.

Allah her şeyi olduğu gibi bilir. Allah, yok olan şeyi yokluk hâlinde yok olarak bilir. Ve o şeyi var ettiği zaman nasıl olacağını da bilir. Var olan şeyi, varlık hâlinde mevcut olarak bilir. Yine Allah, var olan şeyin nasıl yok olacağını bilir. Allah, ayakta olanı ayakta bilir, oturduğu zaman oturma hâlinde bilir. Allah'ın bilgisinde bir değişiklik olmaz.⁶⁴

İrade sıfatı ile ilim sıfatı arasında yakın bir münasebet bulunmaktadır. Bir şeyi isteyebilmek için öncelikle onu bilmek icap eder. Bilmeyen onu murad edemez.⁶⁵

Ebû Hanife irâde sıfatı konusundaki görüşlerini şöyle izah eder:

İrade sıfatı da, Allah'ın zâtî sıfatlarından. İrade, meşiet gibi bütün varlıklara karşı kudret nisbeti eşit olmakla beraber herhangi bir vakitte vukû bulmak sûretiyle bir şeyin, yapma ve yapmama gibi iki tarafından birini tashih eden bir sıfattır. Bu zikredilen tarifte şu iki inanç reddedilmektedir; Birincisi: Allah'ın meşiet sıfatı kadîmdir, irâde sıfatı ise hâdistir ve Allah'ın zâtı ile kâimdir. Diğer inanç da, Allah'ın kendi işini yapmayı dilemesinin mânâsı şudur: Allah cebredilemez, yanılmaz ve mağlûb olmaz. Başkasının işini murad etmesinin mânâsı da, onu emreder, demektir. Allah kadîm olan irâde sıfatı ile olmuş ve olacak şeyleri diler. Dünyada ve âhirette küçük-büyük, az-çok, hayır-şer, fayda-zarar, tatlı-acı, iman-küfür, bilinen-bilinmeyen, taktirine ve yaratıkları içindeki hükmüne mutabık olarak meydana gelir. Allah'ın dilediği şey olur, dilemediği şey olmaz. Allah dilediğini istediği gibi mübalâğa ile yapandır. Allah'ın dilediğini geri çeviren yoktur, kulları arasında verdiği hükmü takib eden yoktur. Kötülükten kaçış, itâata muvaffak oluş, ancak Allah'ın yardımı ile. Kurtuluş ve sığınış, ancak Allah'adır. Bütün yaratılmışlar bu âlemde bir zerreyi Allah'ın irâdesi dışında bir kere hareket ettirmek ya da durdurmak isteseler, buna güç yetiremezler, belki Allah'ın irâdesi hilafına bir irâdeye sahip olamazlar. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: “Allah'ın dilemesi olmadıkça, siz dileyemezsiniz.”⁶⁶ Allah ezelde tayin ettiği vakitlerde eşyanın varlığını dilemiştir ve irâde sıfatı ile vasıflanmıştır. Böylece eşya tâyin edilen vakitlerde Allah'ın bildirdiği ve dilediği şekilde takdim ve tehirsiz bir değişikliğe uğramadan var olmuştur. Ancak eşyanın Allah'ın irâdesi gereğince var olması kulun bir irâdeye sahip olmasına aykırı değildir.⁶⁷

Âlemin azîz ve celîl olan yaratıcısı, âlemi kendi hür seçimi ile yaratmıştır. Zira eyleminde seçme hürriyeti bulunmayan, yapmak zorundadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Allah hiçbir şeye mecbur değildir. Bir şeyi yaratmaya mecbur olan, âcizdir ve irâde bulunmadan hür seçim bahse konu olamaz. Buradan hareketle Allah irâde edendir. (mürîddir). İrade, yaratılacak şeyin diğer bir şekilde değil, bilhassa belli bir şekilde olmasını ifade eder. Zira irâde olmamış olsaydı, bütün yaratılmışların tamamı, bilhassa da birbirine benzer türler, aynı vakitte ve aynı biçimde ve aynı sıfatla var olurdu. Yalnız açık bir hikmet ve doğru bir tasarruf gereği olarak mahlûkat birbiri ardına, bir düzen ve âhenk içinde, fakat farklı biçimlerde, değişik sıfatlarla varlık alanına çıkarılmıştır. Bu durum bunu gerçekleştirenin irâde sıfatını taşıdığının kanıtıdır. Eğer irâde olmamış olsaydı, yaratılmışların varlığı için bir zaman diğer bir zamandan, bir görünüm diğer bir görünümünden ya da bir nitelik ve nicelik bir

⁶⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 125-126.

⁶⁵ Özler, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, *Kelâm El Kitabı*, ss. 234-235.

⁶⁶ İnsân, 76/30.

⁶⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, s. 63.

başkasından daha tercih edilir olmazdı.⁶⁸

Allah'ın irâde sıfatı olmadan kudret sıfatı eşyaya taalluk edemez. Kudret sahibi, ancak murad ettiğinde fiili icad eder.⁶⁹

"O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir..."⁷⁰ âyetini İmam Mâtürîdî şöyle açıklar:

Allah kulları üzerinde mutlak kudret ve tasarruf sahibidir. Tevhid konusunda ihtiyaç duyulan her şey bu âyette vardır. Allah yarattıkları üzerinde kudret ve tasarruf sahibi olduğu, yaratıkların ise bu kudrete boyun eğmek konumunda olduklarını habervermektedir; kudret sahibi olanın boyun eğmek konumunda olana herhangi noktada benzemesi veya boyun eğmek konumunda olanın kudret sahibi olana herhangi bir yönden benzemesi yahut boyun eğenin kudret sahibine herhangi bir mânâda ortak olması çok uzak bir ihtimâldir. Çünkü böyle bir ihtimâl söz konusu olsaydı, Allah'ın bütün yönlerden kudret sahibi olmaması, yarattıklarının da bütün yönleriyle boyun eğer konumda olmaması gerekirdi. Allah bütün yarattıkları üzerinde kendi zâtıyla kudret ve tasarruf sahibi bulunduğu, hatta kudretinin izleri yarattıklarının üzerinde zâhir olduğu ve saltanatlarının âlâmetleri mahlûkâtın üzerinde yaygın olarak görüldüğü anlaşılınca, bu O'nun benzerlerden ve zıtlardan çok yüce olduğuna delâlet eder. O, kendisini tavsif ettiği gibidir.⁷¹

Gazalî kudreti tanımlarken; "Allah'ın sonsuz güç sahibi olması, bütün evrende irâde ve ilmine uygun olarak tesir ve tasarrufta bulunmaya kadir olması demektir" diye ifade etmiştir ve ayrıca bu sıfatın Allah hakkında zorunlu, zıddı olan aczin ise mümteni (imkânsız) olduğunu belirtmiştir. Devamında ise; "âlemdede, zihinleri hayrette bırakacak derecede mükemmel bir nizamın mevcut oluşu, onu yaratanın üstün bir kudrete sahip olduğunu gösterir" demiştir ve bunu bir mantikî kıyasla şöyle ifade etmiştir: "muhkem; sağlam ve düzenli olan her fiil kudret sahibi bir fâilden meydana gelir. Âlemdede muhkem; sağlam, düzenli ve tertiplidir. Öyle ise âlemin kadir olan bir fâil tarafından yaratılmış olduğuna şüphe yoktur."⁷²

Anlaşıldığı gibi, Mâtürîdîlikte Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatları, dış âlemdede olup bitenleri izah etme ve anlamlandırmada önemli bir işleve sahiptir. İnsanla ilgili olan her şeyin de, bu sıfatlarla sıkı bir bağlantısı vardır. Allah-âlem ilişkisi ve bu arada Allah-insan ilişkisini izah ve tahlil etme, bu sıfatlara dayalı olarak ortaya konabilir.

⁶⁸ Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, Hülya Alper (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, ss. 57-58.

⁶⁹ Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, ss. 237-238.

⁷⁰ En'âm, 6/61.

⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, C. V, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Bekir Topaloğlu (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 103.

⁷² Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, s. 237.

1.2.2. Mâturîdîlikte Sürekli Yaratma (Tekvîn)

Tekvîn Allah'ın sıfatlarından bir tanesidir. Çünkü akıl ve nakil (ilim ve din), Allah'ın bu dünyanın yaratıcısı ve var olmasını sağlayan (hâlık ve mükevvin) olduğu konusunda birliktelik içindedir. Oluşturulmaya temel alınan kök bir kelime bulunmadan, bir şey hakkında türetilen bir kelimeyi kullanmanın, sıfatın kâim olmasına yarayan mevsuf olmadan (müştak) bir sıfatın varlığı olanaksızdır. Mademki Allah'a, müştak ve türetilmiş birer isim ve sıfat olan Halk ve Mükevvin isimlerini veriyoruz, bu durumda Allah'ın bu müştak kelimelerin mastarı ve kökü olan halk etme ve tekvîn sıfatları da bulunmaktadır. Kök kelime olan halk ve tekvîn olmadan Allah'a Hâlık ve Mükevvin isimlerinin, türetilmiş sıfatların verilmesi olanaksızdır.⁷³

İmam Mâturîdî, yaratma eylemini, bir yandan evrenin var edilmesine, öte yandan insan fiillerinin meydana getirilmesine uygulamaktadır. Dolayısıyla onun sürekli yaratma öğretisini Allah-âlem, Allah-insan ilişkisini izâh etmede devreye soktuğunu görmekteyiz.

Mâturîdî'ye göre "Allah'ın fiilinin mânâsı, yaratmak ve yokluktan varlığa çıkarmak demektir."⁷⁴ Mâturîdî, Kitâbü't- Tevhîd'in başka bir yerinde yaratmayı tarif ederken, "Cismin yaratılmasının mânâsı, onun önce yok iken sonradan, yokluktan varlığa çıkarılması demektir." ifadesini kullanır.⁷⁵

Bu ifadeler ışığında Mâturîdî 'ye göre yaratma "bir şeye özünü, mâhiyetini vermek, onu yokluktan varlık sahasına çıkarmak" olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda, yaratma, sadece Allah'a özgü bir olgudur. Mâturîdî'nin ifadesine göre, yaratmanın, sadece Allah'a özgü bir olay olarak anlaşılmasına karşılık, Mu'tezile inanç sisteminde; insanda da, Allah'ta olduğu gibi, belli ölçüde de olsa, bir yaratma gücü kabul edilmektedir. Bu inanç sistemine göre, insan da, Allah gibi, mevcut olmayan bir şeyi varlık sahasına çıkarabilir. Bu durumda yaratma "bir şeyi yokluktan varlık sahasına çıkarmak" olduğuna göre, varlık sahnesine çıkmadan önce "bir şey" söz konusudur. O hâlde "şey"lerin adem hâlinde iken bir gerçeklikleri vardır. Mâturîdî'nin "şey'iyyet" diye adlandırdığı, bu mâhiyetten başka bir değildir. İşte bu "şey"lerin varlık sahasına geçmeleri, onlara ek bir nitelik vermekle olmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre, bu ek niteliği olduran, yalnızca Yüce Allah'tır. Mâturîdî'ye göre,

⁷³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, Süleyman Uludağ (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 146.

⁷⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 97-98.

⁷⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 255.

Mu'tezile inanç sistemi bu noktada "şey"lerin Allah'ın var etmesiyle değil, bizzât kendi öz'leri (şey'iyyet) ile var olduklarını savunmaktadır.⁷⁶

Mâturîdî'ye göre, Allah fiilleri "oldukları gibi" yaratmaktadır. "Oldukları gibi" ifadesinden, görünen özellikleri ile birlikte yaratıldıkları anlatılmaktadır. Mâturîdî'ye göre, fiilleri görünen özellikleri ile yaratmak insanın elinde olan bir mevzu değildir. "Fiillerin mâhiyetlerini yaratmak insana ait değildir."⁷⁷ Bu ifadelerden Mâturîdî'ye göre fiiller, görünen özellikleriyle ancak Yüce Allah tarafından yaratılmış olmaktadır.

Bütün Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre, dış âlem başlangıçta Allah tarafından yoktan yaratıldığı gibi, âlemdeki bütün varlıklar da, O'nun tarafından yaratılmaya devam etmektedir. Neticede âlemdeki şeylerin fenâsı, onların yokluğa döndüğü mânâsını taşımaktadır ve Allah'ın onları yeniden yaratması (ma'dûm)'un bir şey olduğunu savunan çok sayıda düşünür bulunmaktadır ve onlar, bununla sanki âlemin önceden mevcut, maddeden yaratılmış olduğunu kastetmiş görünmektedirler.⁷⁸

Nûreddîn es-Sâbûnî; Allah'ın sıfatlarının tamamının ezelî, kadîm ve bâkî olduğunu, bunların hepsinin, O'nun zâtının sıfatları olduğunu ifade etmiştir. Filozofların, Mu'tezile'nin ve Neccâriye'nin tamamının ise, sıfatların Allah'ın zâtıyla asla kaim olmayacağını düşündüklerini ve tekvîn, ihyâ (diriltmek) ve imâte (öldürmek) sıfatlarının aynı şekilde Allah'ın zâtıyla kaim olmadığını öne sürdüklerini belirtmiştir. Ayrıca Eş'arî'nin, sıfatlar arasında ayırım yaptığını ve onlara göre ilim, kudret, irâde gibi zât sıfatlarının, kadîm ve Allah'ın zâtıyla da kaim olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir. Yine Eş'arî'nin, tekvîn, tasvîr, ihyâ ve imâte gibi fiil sıfatları hâdis kabul ettiğini, bu fiil sıfatların Allah'ın zâtıyla kaim olmadığını savunduklarını belirtmiştir. Mu'tezile'den bir grubun da, tekvînin mükevvenen başka bir mânâ olduğunu ileri sürdüklerini söylemiştir.⁷⁹

Mâturîdî âlimleri, "Allah'ın bütün sıfatları kadîm olup O'nun zâtı ile kaimdir" demişlerdir. Allah, "O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır."⁸⁰ meâlindeki

⁷⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 100.

⁷⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 101.

⁷⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, ss. 105-106.

⁷⁹ Nûreddîn es-Sâbûnî, "Tekvîn ve Mükevven", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Recep Alpyağıl (der.), Hayrettin Nebi Güdekli (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 716.

⁸⁰ Haşr, 59/24.

âyetinde kendi zâtını "yaratıcı" olmakla vasıflandırmıştır. Şüphe yok ki O'nun zâtı ezelîdir, kelâmı da ezelîdir. Şâyet tekvîn hâdis olsaydı, yüce Allah ezelde onunla vasıflanmış olmazdı, o takdirde bu âyet, ya yalan olacak veya mecâzî bir ifade kabul edilecektir ki, Allah bunlardan münezze ve yücedir. Meseleyi biraz daha derinleştirecek olursak diyeceğiz ki hâlık, halk kökünden türemiş bir isimdir, tıpkı ilm kökünden türeyen âlim gibi. Şüphe edilmez ki bir mânâdan türeyen bir isim, ancak o mânânın bulunduğu kimseye nisbet edilebilir, tıpkı kendisinde hareket bulunan kimse için müteharrik diyebileceğimiz gibi."⁸¹

Mâturîdî ise, Allah'ın âlemi tamamen özgür bir durumda yarattığını ön plana çıkarmak sûretiyle konuyu ele almıştır. Yaratma, buna göre Allah'ın zâtının sıfatı ya da zâtının tecellisine dahil değildir. O daha ziyade Allah'ın zorunlu olarak değil de, istediği anda gerçekleştirdiği bir fiildir. Buna karşın O, bu fiili sürekli olarak işleme kudretine sahiptir. Bundan dolayı da tekvîn fiilinin O'nun zâtında gerçekleşmediği, aksine tekvînin yaratılan mükevven ile özdeş olduğuna dâir kanaat bir vehimden ibarettir. Allah, nesneleri herhangi bir zamanda oldukları gibi var olsunlar diye yaratmıştır. Bu, Allah'ın herhangi bir anda âlemde yaratılmışlar olarak ortaya çıkacak nesnelerin sürekli Yaratıcısı olduğu anlamına gelmektedir.⁸²

Mâturîdî Kitâbu't-Tevhid'de bir başka hususu şöyle ifade etmiştir:

Yaratılanlar bazen fesat, şer, çirkinlik ve kötülüklerle değerlendirilir. Bunlar, tekvînin aracılığı olmaksızın doğrudan Allah'ın fiili olsaydı, O, bütün bunlarla nitelendirilmiş ve isimlendirilmiş olacak ve O'na bozguncu, şerir, çirkin fiilli, kötü davranışlı bir varlık denilecekti. Zât-ı ilahiyyeyi bunlarla niteleyip isimlendirmek küfür olduğuna göre, bu kavramlarla isimlendirilip vasıflandırılanın zât olmadığı anlaşılmıştır. Kurtuluş, ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür. Doğum, itâat, isyan, çalışıp kazanma gibi fiiller doğrudan Allah'a ait olup, O bunlarla isimlendirildiği takdirde de, durum aynı kriterle bağlı olur. Tekvînin mâhiyetini beşer idrâkinin tam mânâsıyla kavraması mümkün değildir. Dile getirilebilecek en kolay anlatım, "ol" demekten ibarettir ve O'nun ilminde konumu belli olan her şey bu "kün" emriyle vücut bulur. Bütün ilâhi emir, nehiy, va'd ve va'idler bu "kün" emrine dahildir. Bu emir, meydana gelecek şeylerin zamanlarının ve mekanlarının sürekli olarak değişmesine rağmen, olmuş ve olacak her şeyi de haber verir.⁸³

"Kün" emri, yoktan yaratmanın temel kaynaklarından biridir. Nesefî de, bu emri, hem yaratma niteliğinin (tekvînin) ezelde mevcut olmasına, hem de yoktan yaratmaya delil olarak şöyle sunmaktadır: "Siz âlemin oluşunun "ol (kün)" hitabıyla

⁸¹ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, Bekir Topaloğlu (çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 81-83.

⁸² Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâturîdî*, Özcan Taşçı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 491-492.

⁸³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 100-104.

olduğunu, Allah'ın âlemi bu hitapla yarattığını kabul ediyorsunuz. "Kün" hitabı ise kadîmdir. Madem ki "kün" sözü ezelîdir, ona bağlı olan tekvîn de ezelidir. Ancak mükevven ezelî değildir. Tekvîn mükevvenin tayin edilmiş vakitte oluşu için vardır." Öte yandan Nesefî, "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir."⁸⁴ âyetini ele alarak, Allah'ın buradaki "kün" lafzıyla tekvîni, "fe yekûn" lafzıyla da mükevveni kastettiğini söyler. Ayrıca Nesefî, âyette "şey" lafzının tekrar kullanılmasını tekvîn ile mükevvenin ayrılığına bir delil olarak gösterir. Bu noktada Nesefî'nin tekvîn anlayışının ise varoluşa, mükevven anlayışının ise var olana karşılık olduğunu ifade etmemiz gerekir. Aynı şekilde Kur'an'daki "Elestü bi-Rabbiküm (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)."⁸⁵ âyetinin de aynı şekilde anlaşılması mümkündür. Buradaki hitap varolana, öze değil, varoluşadır. Bu hitap varlıkların var olmasından önceye denk düşmektedir. Var oluş, varlığın ve özün tersine, tanımlanamayan, kendisinden bahsedilemeyen şeydir. Bu sebeple "kün" emrinin ezelî olması, hitap ettiği şeyin de ezelî olmasını gerektirmez.⁸⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse; tekvîn hususunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın tüm kâinatı yoktan var ettiği ve yaratmanın da, anbean olarak devam ettiği görüşündelerdir. Mâturîdî âlimleri de, Allah'ın zâtının ezelî olduğu gibi, tekvîn sıfatının da ezelî olduğunu belirterek, tekvîn hâdis olduğu takdirde, Allah'ın ezelde bu sıfatla vasıflandırılmayacağını söylemişlerdir. Ayrıca Mâturîdî, görüşünü temellendirirken, hâdis varlıkların kimi zaman kötülük ve fesâd gibi eylemler içinde olduklarını ve bunun direkt Allah'ın fiili olması durumunda ise, Allah'ın kötülükle nitelendirileceğini ve bunun îtikâdî açıdan câiz olmadığını öne sürmüştür. Mâturîdî, tekvîn tabiatının mutlak mânâda insan algısı tarafından kavrayamayacağını ve bunu anlatabilecek en kolay kavramın "ol (kün)" emri olabileceğini belirtmiş, Allah'ın ilmindekilerin "kün" emriyle ete kemiğe bürüneceğini söylemiştir. Görünen o ki, Allah'ın sürekli yaratımı "kün" emriyle gerçekleşir ve iyi-kötü, güzel-çirkin her şey, Allah'ın anbean yaratımıyla varlık alanına çıkar.

1.3. Mâturîdîlikte Allah'ın Fiilleri

Fiilî sıfatlar, Allah'ın evrenle olan ilişkisini ifade ve izah eden sıfatlardır. Bu sıfatları, belli bir sayı ile sınırlandırmak imkânsızdır. Çünkü bu, bir çeşit Allah'ın

⁸⁴ Nahl, 16/40.

⁸⁵ A'raf, 7/172.

⁸⁶ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, ss. 245-247.

tasarruflarını saymak mânâsını taşır. Onun için; tahlîk (yaratmak), terzîk (rızk vermek), sevâb ve ikâb (mükâfat ve cezâ vermek) gibi bu sıfatlardan hem bu dünya, hem de âhiretle ilgili olanlarına, sadece örnekler verilmiştir. Aslında fiilî sıfatları müstakil bir sıfat olarak saymaya gerek yoktur. Zira ister Eş'arîlerin kabul ettiği gibi, kudret sıfatının eşyaya taalluku biçiminde, isterse Mâtürîdîlerin dediği gibi, tekvîn sıfatının eseri olarak görülsün, neticede bu sıfatlar Allah'ın sıfatlarından bir sıfatın eseridirler ve dolayısıyla o sıfat içinde mütâlâa edilmelidirler. Allah'ın zâtıyla doğrudan alakalı olan isim ve sıfatlar konusunda Mâtürîdî şöyle der: "İslâm ümmeti arasında kullanılmamış herhangi bir sıfatla Allah'ı vasıflandırmaktan kaçınmak en selim yoldur. Yine, Allah'a hürmeti ihlâl etme şüphesi bulunan sıfatları da, O'na nisbet etmekten sakınmak en uygundur."⁸⁷

Yine Mâtürîdî Allah'ın; hâlık, rahmân, rahîm olarak vasıflandırılmasının, doğrudan doğruya O'nun zâtını adlandırmaktan ibaret olduğunu belirtmiştir. Yani hangisi olursa olsun fiilî sıfat böyledir, onunla Allah'ın zâtı nitelendirilir. Bu, bir sözün taşıdığı özelliklere bağlı olarak "hikmetli söz, doğru söz veya yalan söz" denilmesine benzer ki, aslında söz sahibinin sıfatı olmaktadır. Bunun gibi Allah'a da fiil sıfatları nisbet edilir.⁸⁸

Kısaca fiilî sıfatlar; Allah'ın fiillerini ifade ve izah eden sıfatlardır. Mâtürîdîler bunları tekvîn (var etmek, oluşturmak) ile özetlemiştir. Buna yaratmak da (halk-tahlîk) demek mümkündür. Allah'tan başka her şey yaratılmıştır. Yaratana, yaratmayı tekrar eden, devam ettiren, sadece Allah'tır. Âyette "O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O'nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"⁸⁹ diye buyrulmaktadır. Kâinat var edildiğinden beri oluşum ve değişim içindedir. Buna doğan-ölen canlılar, hastalanan-sağlanan insanlar, sevinen-üzülen gönüller, inanan-inanmayan kalpler, yeşeren-kuruyan bitkiler; yükselen bulut, düşen yağmur, dönen yıldız, akan nehir gibi oluşumlar ve değişimler örnek olarak verilebilir. Bunca oluşum, bunca değişim, ezeli varlığa ait ilim-kudret-irâde sıfatlarının neticesi olan yaratma türleridir. O'nun yaratması, yerine göre var etmek (îcâd), yerine göre yok etmektir (ifnâ'). Bir başka anlatımla, böyle bir yaratma, kimini yaşatmak, kimini öldürmek, birini zengin yapmak, diğerini fakir kılmaktır.

⁸⁷ Özler, "İlahi İsim ve Sıfatlar", *Kelâm El Kitabı*, s. 241.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 106.

⁸⁹ Rûm, 30/27.

Kâinatta vukû bulan ne kadar iş, ne kadar eylem varsa, bunları ne türde ifadelendirmek ve nitelendirmek mümkünse, o kadar ilâhî fiil var demektir.⁹⁰

1.3.1. Mâturîdîlikte İlâhî Fiillerde Adâlet ve Hikmet

Adâlet, eşitlik mânâsını da taşıyan bir sözdür. Adâlet iki bölüme ayrılır: Bunlardan ilki mutlak adâlettir. Mutlak adâletin anlamına bakıldığında; akıl gereğince bu tür adâlet güzeldir, hiçbir zaman mensûh olmaz, bir başka şeyle ortadan kalkmaz ve hiçbir zaman da haksızlık ile tanımlanamaz. Meselâ; sana iyilik yapana, senin de iyilik yapman ve sana eziyet etmeyene, senin de eziyet etmemen gibi. Diğer bir adâlet çeşitiyse ancak şeriatla bilinir. Bu tür adâletin kimi zamanlarda koşullara bağlı olarak mensûh olması da mümkündür. Kısas, cinâyet diyetleri ve mürted olan kişinin malının aslı gibi.

Bunun için Allah: "... Kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın,"⁹¹, "...Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür."⁹² diye buyurmaktadır. Bu âyetlerde adâlet, misliyle karşılık verilecek saldırı ve kötülük olarak adlandırılmıştır. "...Şühhesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder."⁹³ meâlindeki âyette kastedilen mânâda budur.

Zira adâlet karşılık vermede eşit davranmaktır; şâyet gerçekleştirilen şey şer ise karşılığı da şer, hayır ise karşılığı da hayır olur.⁹⁴ Allah'ın ilahî bir fiilî olarak ise adâlet, âdil anlamına gelip, yapması gereken işi lâayık olduğu şekilde yapan demektir.⁹⁵ Ayrıca mutlak adâlet sahibi olan, her şeyi yerli yerine koyan; iki aşırı uca (ifrat ve tefrite) meyletmeyen demektir.⁹⁶

Nitekim yüce Allah, "...Rabbinin kelimesi doğruluk ve adâlet bakımından tamdır. O'nun kelimelerini değiştirebilecek yoktur"⁹⁷ diye buyurmaktadır. Allah'ın sözleri doğru ve adâletli olduğuna göre kendisi de mutlak adâlet sahibidir. Çünkü Yaraticımız mutlak adâletle hükmeder. Zira âdil ve doğru (hakk) sözler, O'nun sözleridir. Allah'ın kulları hakkında murad ettiği her fiili, O'nun sözü ile gerçekleşir

⁹⁰ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017, s. 121.

⁹¹ Bakara, 2/194.

⁹² Şûrâ, 42/40.

⁹³ Nahl, 16/90.

⁹⁴ Râgıb el-İsfâhanî, *MüfredatKur'an Kavramları Sözlüğü*, Abdalbaki Güneş (çev.), Mehmet Yolcu (çev.), Yarı Yayınları, İstanbul 2015, s. 638.

⁹⁵ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, Adnan Bülent Baloğlu (çev.) vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 133.

⁹⁶ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 106.

⁹⁷ En'âm, 8/115.

ve her sözü de mutlak doğrudur. Adâlet, Allah'ın zâtî sıfatları içerisinde sayılabileceği gibi, bilinen fiilî sıfatları arasında da kabul edilir. Zâtî sıfat olduğu zaman, bu aynı zamanda selbî anlamlar da ihtiva eder. Buna istinaden Allah, âdildir. O'nun adâlet sıfatı, haksızlık ve zulmetme sıfatlarını ortadan kaldırır. Çünkü bu iki sıfat âdil ismine muhâliftir. Bu neden ile O'nun, haksızlık yapan ve zulmeden olmadığı sâbit olur. Zâtî bir sıfat olarak adâlet, O'nun bu âdil hükmünden kaynaklanan hem bir sıfat fiildir. Aslında, Allah adâlet sahibidir, denildiğinde mutlak olarak bu anlam kastedilir.

Allah bütün söz ve eylemlerinde mutlak adâlet sahibidir. O'nun kararı doğru, hükmü âdildir. Nimet ve ihsanını istediğine verir ya da vermez, Azîz veya zelil kılar, yükseltir ya da alçaltır, ikram eder ya da etmez, hemen yapar ya da erteler, yarar sağlar ya da zarar verir, korur ya da korumaz, zengin ya da fakir yapar, sağlık verir ya da hastalandırır; bela verir veya beladan muaf tutar. Allah bütün bunları mutlak iktidar sahibi olması sebebiyle istediği biçimde, verdiği karara göre yapar. Allah yarattığı kullarını iki sınıfa ayırmıştır. İki gruba ayırması, bir sınıfı cennete, diğer sınıfı da cehenneme koyması, O'nun hikmetinin tezahürünün bir sonucudur. Allah'ın tüm yaratılanları; elem ile imtihanı adâletinin, rahmet etmesi fazlının, yaratılanları iki sınıfa ayırması da hikmetinin bir tezahürüdür. Adâlet ismi hüküm ve hikmeti ve bunlarla ilgili bütün sıfatları ifade etmektedir. Adâletin tam zıddı anlamı olan zulüm sıfatı, hevâ sahibi olan ve bu hevâsına tâbi olan veya başkasına ait olan hakkı sahibine iade etmeyen veya Mevlâ'sının emir ve yasaklarına riâyet etmeyip, aykırı hüküm veren kimselere verilir. Hevâ ve nefsinin arzularıyla mücâdele eden, Mevlâ'sının kendisine sınırlarını tayin edip belirlediği emir ve yasaklara tâbi olan kimseler adâlet sıfatı ile nitelendirilir. Haksızlık ve zulüm sıfatının, âlemlerin Rabbi olan Allah'ta var olması düşünülemez. O mutlak adâlet sahibi, murad ettiği her şeyi yapma hakkı olan ve kulları üzerinde mutlak hükmü geçerli olandır.⁹⁸

Mâturîdî'ye göre adâlet, "hakka, hakîkâta, doğruya ve sünnete uygunluktur".⁹⁹ Ona göre Allah ebedîyen hakîmdir, yüce ve bolluk sahibi olup, hikmet ve adâletten uzak kalması muhtemel değildir.¹⁰⁰ Buna göre Mâturîdîlik mezhebinde ilahî fiillerin hikmet ve ilahi adâlet üzerine inşaa edildiği söylenebilir. Zira "Allah hâlık, rahman

⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye vd., *El-Esmâü'l-Hüsna Allah'ın Güzel İsimleri*, Hamid Ahmed Tahir El-Besyûnî (der.) vd., Karınca Yayınları, İstanbul 2004, ss. 232-233.

⁹⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, C. IV, s.227.

¹⁰⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 66-67.

ve rahimdir" ifadesinde O'nun zâtı her bir sıfatla birebir isimlendirilir. Yegâne rızık veren Allah Teâlâ'dır, O hakîmlerin hakîmidir. Zira O, yalnızca adâletle hüküm verir, irfanla yaratır.¹⁰¹

Mâturîdî'ye göre, Allah hiçbir şeyi tesadüfen ve abes olarak yaratmamıştır. Bu yaratılıştaki her şey düzen, adâlet, belli bir oran ve belli bir ölçüye göre oluşturulmuştur. Mâturîdî, "Allah'ın hikmetini gerektiğinde anlayan kişiler, Allah'ın her şeyden müstağni oluşunu,¹⁰² O'nun kudretini, yaratılışa hükmetmenin de, yalnızca O'na âit olduğunu kabullenir, Allah'ın fiillerinin hikmet ve adâlet hususunda terazisinin de dengeli olduğunu bilir" şeklinde dile getirmiştir.¹⁰³ Allah'ın zâtı itibarıyla "hakîm, ganî, adâletli ve ulvî" olduğunu belirtir.¹⁰⁴ Ayrıca Mâturîdî, "hakîm, ilim ve hikmet sahibi Allah'ın, asla sefeh ve gereksiz işlere lüzum görmeyeceğini" belirtmiştir. O, "hakîm olan bir tanrıdan hikmete aykırı fiilin gelebileceğini nasıl iddia ediyorsunuz?" sorusunu, ilahî fiillerin hikmete mebnî olarak meydana geldiğinden hareketle şu şekilde yanıtlamıştır: "Bu bizâtihi hakîm olan bir Tanrı'dan gelmez, fakat bilgisi yeterli olmayan, sözde Tanrı'dan gelir. Allah, insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir fiil işleyebilir, aksi takdirde Allah hikmetsizlikten uzaktır."¹⁰⁵ İmam Mâturîdî hikmet kavramını "adl ve fazl" olarak iki şekilde ifade etmiştir. Adl, her şeyi yerli yerinde düzenli yapan anlamındadır. Mâturîdî, bunun da aşamalarının olduğunu, bir kısmını "ihsan ve lütüfkârlık", bir kısmını da "adl ve hikmet" diye nitelendirir.¹⁰⁶ O'na göre adâletin mânâsı her şeyi yerli yerinde düzenli yapan, fiillerinde hakîm olan Yüce Yaratıcı, zulüm ve cehâlet ile adlandırılmaz.¹⁰⁷ Allah Teâlâ, genel anlamda insan aklına, doğruluk ve adâleti; güzel ve değerli, bu karşılık eziyet, haksızlık ve riwayi ise çirkin, alelâde ve değersiz olarak göstermiştir. Mâturîdî'ye göre adâlet gibi genel kâidelerin bütünüyle anlaşılıp, tikel durumlarda nasıl uygulanacağı konusunda adâlet ve hikmet gereği Peygamberlere, dolayısıyla da kitaplara ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰⁸

Allah Teâlâ, lütüfkârdır, adâlet sahibidir, kulun yaptığı iyiliğin karşılığını ve

¹⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilatü Ehli's Sünne*, C. X, s.17.

¹⁰² A'raf, 7/54, "...Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur..."

¹⁰³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 108.

¹⁰⁴ Ebu'l-Berekat en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, Temel Yeşilyurt (çev.), Kubbealtı Yayınları, Malatya 2000, s. 44.

¹⁰⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 118-122.

¹⁰⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 171.

¹⁰⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 202.

¹⁰⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 187-188.

işlediği günahın karşılığı olarak cezâsını verir. Ayrıca af dileyenler için de lütfuyla bağışlayıcıdır. Mâturîdî'ye göre, insanın yoksullukla, musîbetlerle, nefisine gelen belâlarla imtihan edilir.¹⁰⁹ Bu imtihan, Allah'ın hikmeti gereği, kullarını şükretmeye yöneltmesidir.¹¹⁰ O'nun adâleti kullarını lütfu ile hidâyete erdirir ya da hızlâna düşürür. Yine Allah'ın günahkâr olmaları ve isyan etmeleri nedeni ile kullarını cezâlandırması da, adâleti gereğidir.¹¹¹ Şüphesiz ki Allah'ın adâleti, var ettiği her şeyde tecelli etmektedir.

Kâinâtın bir düzen ile yaratılması, adâletin bir tecellisidir.¹¹² İnsanların başına gelen bazı musîbetler, bazen daha büyük musîbetlerin olmasını önler. Büyük musîbetlere engel olan bu gibi kötülükler, aslında Allah'ın lütfunu ve adâletini göstermektedir.¹¹³ Yaratılanlar, Allah'ın takdirine ne kadar rıza gösterdiği ve O'na ne kadar teslimiyet gösterdiği ile bu dünyada imtihan hâlinde. Burada Mâturîdî kötülükler ve musîbetler ile imtihan arasında bir ilgi kurmaktadır. Bu olguları, tamamen Allah'ın lütuf ve adâleti ile izah etmektedir.

Mu'tezile'nin en önemli ilkesi olan adâlet, Allah'ı her türlü çirkinlikten, faydalı olan şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ya da çirkin olan kulluğa çağırmaktan soyutlama ile tüm fiillerinde hikmet ve isabetin bulunduğunu kabullenmek demektir. Allah, âdil ve hakîmdir. Onlara göre, Allah'tan çirkin iş sâdır olmaz. O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü olan şeyler Allah'ın değil, insanın fiillerindendir. Mu'tezile kelâm ekolü, "tevellüd" düşüncesini adâlet ilkeleri doğrultusunda ele almıştır. Yine onlara göre insanın eylemleri, ya doğrudan (el-mübâşir) veya dolaylı (el-mütevellid) şekilde oluşur. İnsanın, hiçbir vasıta kullanmadan özgür irâdesiyle yaptığı şeylere doğrudan fiiller; fiil ile fâil arasında bir vasıta kullanarak yaptığı eylemlere ise dolaylı fiiller denir. Elin hareketiyle dolaylı olarak anahtarın hareket etmesi buna bir misaldir. İşte sebep-sonuç (tevlid-mütevellidât) ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan fiiller ihtiyârî fiiller kapsamındadır. Ayrıca, Allah hayrı yapar ve onu ister. Şerri yapmaz ve onu istemez. Bu nedenle, adâlet sıfatının bir gereği olarak kulları hakkında daha iyi ve yararlı olanı yaratmak, Allah'a vâciptir. Bu kapsamda Mu'tezile'ye göre Peygamber göndermek de aynı

¹⁰⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 119.

¹¹⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, V, s. 77.

¹¹¹ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Mustafa Öz (çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 54.

¹¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1992, s. 137.

¹¹³ Tirmizi, Zühd 57; Muvatta, Cenâiz 40; Darimi, Rikak, s. 76.

hükümdedir.¹¹⁴

Eş'arîlere göre, Allah'ın fiilleri bir hikmet ile eksik olmadığı gibi, bir nedene de bağlı değildir. Allah fiillerini bir nedenden ötürü gerçekleştirmez, çünkü O, yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Bu yüzden onlar, âyetlerde geçen, hikmet kavramını da Allah'ın ilim ve irâdesine döndürüp, yorarak anlamlandırırılar. Eş'arîlerin bu düşüncesi Allah'ın fiillerinde hikmet olmadığı şeklinde algılanmamalıdır. Zira onlara göre, Allah'ın fiillerinde hikmet bulunmaktadır. Ancak O'nun fiillerinde hikmetin bulunması bir zorunluluk değil, onay yoluyla düşünülebilir. Başka bir ifade ile, Allah Teâlâ, mahlûkatı var etmemiş olsa bile, böyle bir şey (hikmet) çıkmazdı. O'nun hikmet sahibi olması, mahlûkatın var olmasına bağlı değildir. Esasında Eş'arîlerin bu anlayışları, sıfat sorununa bakışlarıyla yakından ilgilidir. Zira onlar, Allah'ın zâtî sıfatlarını ezeli kabul ederken, fiilî sıfatlarını ise izafi sıfatlar olarak görürler. Dolayısıyla hikmeti zâtî bir sıfat değil, Allah'ın ilim ve irâdesinin mahlûkat ile bağlantısından ibaret görürler ve bu sebeple de hakîkî bir sıfat olarak kabul etmezler. Mâturîdîler ise, Allah'ın fiillerinin bir hikmet ile muallel olduğunu ve bunların bir nedene bağlı olarak gerçekleşmiş olduğunu ileri sürerler. Nedensizlik ve hikmetsizlik, mantık dışı bir iştir; Allah ise asla mantık dışı bir iş yapmaz. Bu nedenle O'nun fiilleri hikmeti gereğidir. Fiillerinin hikmet ile bağlı olmasından, fiillerin zorunlu olarak meydana gelmesi değil, hikmeti gereği meydana gelişi algılanmalıdır. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet vardır, ancak biz bu hikmetin tamamını değil de, belli bir bölümünü algılayabiliriz. Mâturîdîlerde hikmet, fiilin sağlam ve muhkem kılınması mânâsında da olsa, Allah'ın ezeli sıfatıdır.¹¹⁵

Sonuçta, Eş'arîler, hikmeti fiilî bir sıfat olarak görüp onu hakîkî bir sıfat olarak telakki etmezler. Mâturîdîler ise hikmeti; fiilin iyice, sağlam ve muhkem yapılması anlamında önemli bir sıfat olarak kabul edip, Allah'ın fiillerinin hikmete mebnî gerçekleştiğini düşünürler. Burada Mâturîdîler, fiillerin hikmete bağlı olmasından, zorunlulukla meydana gelmesinin değil de, onların hikmet gereği meydana gelişinin anlaşılması gerektiğini vurgularlar.

Pezdevî de ilahî fiillerdeki hikmet ve adâleti şu sözleriyle açıklar:

¹¹⁴ Ramazan Altıntaş, "Sistematiik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 91-92.

¹¹⁵ Temel Yeşilyurt, "Mâturîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013 s. 175.

Allah dilediğini yapar, istediğine hükmeder. Çünkü O, hakimler hakimidir. O'nun üzerinde hiç kimsenin hücceti, velâyeti ve yasaklaması yoktur. O hakîmdir. Hakîm, kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan değildir, ama hakîm sanatı hikmet dolu olan, yaptığında hikmet olandır. Allah kullarına azab verir, çocuklar, akılsızlar ve hayvanlar gibi geçmiş günâhları olmadan yarattıklarını çeşitli sıkıntılarla imtihan eder. Bunlarda hiç kimseye yarar yoktur." ... "Allah hakîmdir, hikmeti ve adâleti gereği fiillerini yapmaktadır. Günâhları olmadan da kullarını imtihan eder, başlarına musîbet ve sıkıntı verir. Yani fiillerini adâlet ve hikmetle yapar. Aksi asla düşünülemez.¹¹⁶

Mâturîdî mezhebine göre, Allah'ın fiilleri bir hikmete bağlıdır ve onların mutlaka bir nedeni vardır. Zira O, her şeyi bilen, gören ve her şeyin hakîmidir. Mâturîdî'ye göre, Allah'ın hikmeti kâinatın yapısı, oluşumu ve işleyişini yöneten ve belirleyen önemli bir ilke (mebde)dir.¹¹⁷ Mâturîdî düşüncede hikmet anlayışı, Eş'arî'de bulunmayan, ama Mu'tezile'nin düşünceleri ile benzerliği olan bir görüştür. Ne var ki, bu hikmeti, Mu'tezile'nin iyi (salâh) ya da en iyi (aslah) meselesi gibi de anlamamak gerekir. Zira dînî meselelerde kul için en iyi olmayan bazı şeyleri, Allah, imtihan etmek için yapmaktadır. Ne var ki, bu imtihan, o kul için en iyi olmasa da yine de hikmetinin bir eseridir.¹¹⁸ Mâturîdî düşüncede ilâhî adâlet görüşünde belirleyici öge, Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi hariçten zor kullanmayı gerektirmeyen, Allah'ın eşsiz bilgeliğiyle örtüşen ilâhî hikmet ve adâlettir.

Nitekim Mâturîdî, adâlet ve hikmeti bu âlem için düşündüğü gibi öte dünya için de tasavvur etmiştir. Kur'an'ı esas alarak âhîret inancını altı farklı yönden yorumlamıştır: Adâlet Açısından; Mâturîdî, "Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? veya Allah'tan korkanları, yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?"¹¹⁹ meâlindeki âyet ile aynı mânâdaki diğer âyetlerden yola çıkarak, Allah'ın, günahkârlar ile sevâp işleyenleri, isyan edenler ile teslimiyet gösterenleri eşit görmediğini ve adâleti ile muamele ettiğini, her fâniyi hak ettiği muameleye tabi tutacağını ifade etmekte, fakat bunun dünya yaşamında gerçekleşmeyeceğini öne sürmektedir. Mâturîdî, Allah'ın yarattığı hiç kimseye zulmetmeyip, aksine adâlet ile hükmedeceğini, dünya yaşamında göstermediği adâletin, Allah'ın zulüm ve yalandan uzak olduğunu ve yüceliğinin kavranabilmesi için, başka bir yaşamda veya âlemde söz konusu olacağını belirtmektedir.¹²⁰

¹¹⁶ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 192.

¹¹⁷ J. Meric Pessagno, "Mâturîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları", Fethi Kerim Kazanç (çev.), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, Samsun 1998, s. 462.

¹¹⁸ Kemal Işık, *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, s. 118.

¹¹⁹ Sad, 38/28.

¹²⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, C. V, ss. 553-643.

Mâtûrîdî, âhiret inancı karşısında fitrat yönünden bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşım doğuştan insanlarda var olan fitratı esas almaktadır. Burada Mâtûrîdî "... hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır"¹²¹ meâlindeki âyete dayanmaktadır. O, benzer âyetlerden yola çıkarak, fitrat emareleri ile âhiret hayatını kanıtlama yoluna gitmektedir. Zira insanı yaratılıştan sonsuz bir yaşam ve sürekli bir mutluluk isteğine sahip kılan Yüce Allah'tır. Hemen her insanda var olan bu isteğin, hem ona verilip hem de yerine getirilmemesi düşünülemez. Bu hayatta gerçekleşme imkânı olmadığına göre, fânî hayatın sona ermesinden sonra sonsuz bir hayatın olması ve orada gerçekleşmesi gerekir.¹²²

Mâtûrîdî, âhiret inancını diğer dinler yönünden ele almıştır. Buna göre, Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in âhiretten bahsetmesi üzerine daha önceki Peygamberlerin de böyle bir şeyden söz ettiklerini, ancak o güne kadar daha önce ölmüş olan atalarından kimsenin diriltilmediğini söyleyerek, ölüm sonrası sonsuz bir hayatı inkâr etmişlerdi. Bu nedenle indirilen âyetlerden yola çıkarak, onların Allah'ın elçilerine inanmayan ecdatlarının uğradıkları musîbetleri hatırladıkları takdirde, âhiret hayatına inanacaklarını belirtmektedir. Mâtûrîdî'ye göre, gönderilen her Peygamberin haber verdiklerine, ayrıca geçmişte onlara inanmayanların başına gelen musîbetlerle de doğrulanan âhiretin gerçekliğine inanmak gerekir. Çünkü insan doğası gereği, yola çıkarken herhangi bir kimsenin, onun gideceği yolda her türlü kötülüğün ve musîbetin bulunabileceği ile ilgili vereceği uyarıcı mâhiyetteki bilgiyi bile dikkate alıp inanma eğilimini gösterir.¹²³

Mâtûrîdî, âhiret inancını gözlem ve tefekkür yönünden incelemiştir. Şu hâlde Mâtûrîdî'nin âhiret inancı konusundaki diğer düşüncesi ise gözlem ve tefekkür olarak görülebilir. Mâtûrîdî, insanın tabiatı gereği, ihtiyaçlarının karşılanıp gözetilmesi, gerekse başka varlıklar üzerinde gözlem yapıp tefekkürde bulunması hâlinde âhiret hayatına olan ihtiyacı, ilahi kudret ve hikmeti ve böyle bir hayatın mümkün olduğunu göreceğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre insan, sahip olduğu nimetlerin gerçekte kendi imkânları ve yaptıkları ile olmadığını, sonsuz kudret ve rahmet sahibi olan Allah tarafından tüm yaratılanlar için hazırlanmış olduklarını kavrayabilirler. Bu nedenle, insan, yapacağı böyle bir gözlem ve tefekkür

¹²¹ Mülk, 67/2.

¹²² el-Mâtûrîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, C. III, s. 560.

¹²³ el-Mâtûrîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, C. I, s. 249.

ile âhiret inancına kavuşacaktır.¹²⁴

Mâturîdî, âhiret inancını hikmet yönünden ele almaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah hikmetle iş yaptığında, O'na inanan hiçbir kimse şüphe etmez. Nitekim Yüce Allah da kendisinin hikmet sahibi olduğunu ve abes iş yapmadığını bildirmiştir.¹²⁵ Hakîkâten Allah, gerek bu kâinatı yoktan var edip yeryüzündeki olayları düzenleyerek, gerekse insanı yaratıp ona yaşam sorumluluğu vererek hikmetini göstermiştir. Hikmete aykırı ve gereksiz olan ise, kâinatın yoktan var edilip onun tekrar yokluğa terk edilmesi, insanın aziz kılınıp çeşitli va'd ve uyarılar ile muhatap edildikten sonra bunların gerçekleştirilmemesi, iyi ile kötünün aynı muameleye tabi tutulmalarıdır. Sözgelimi, âhiret yaşamının olmaması, tıpkı inşa edilen bir yapıyı yok etmek, meyve vermesi için büyütülen ağacı meyvesi ile yok etmek gibidir. Dolayısıyla, Allah'ın ilâhî hikmeti, âhiret hayatının gerçek olduğunun kanıtıdır. Mâturîdî, Dehriyye felsefesinden söz ederek onların âhiret yaşamını, var olanın yok edilip yeniden bir önceki hâline geri getirilmesi olarak belirttiklerini ve bu durumu yıkılan bir yapıyı yeniden inşa etmeye benzeterek, bunun anlamsız bir olgu olduğunu öne sürdüklerini ifade etmektedir. Mâturîdî, bu felsefi düşüncede hikmeti bilmemenin, âhirette hikmet bulunmadığının kanıtı olamayacağını savunur. Dolayısıyla da ikinci yaşamın, ilkinden farkını öne sürerek, anlamsız bir şey olmadığını dile getirir.¹²⁶ Böylece Mâturîdî, kelâm düşünce sisteminde âhirete iman ile hikmet arasında yakın bir ilişki kurmakta ve hikmet kavramının kapsamını öteki âlemdeki hakikâtleri de içine alacak şekilde geniş tutmaktadır.

Mâturîdî, âhiret hayatını kudret yönünden ele alıp, müzâkere etmiştir. Kudret yaklaşımı, âhiret hayatının kanıtı için en önemli yaklaşımdır. Mâturîdî'nin kudret konusunda, Yâsîn sûresinde "insan ve tabiatı birinci defa yaratan yüce kudretin onların benzerlerini tekrar yaratmasının ve diriltmesinin, Onun açısından son derece kolay olduğunu"¹²⁷ belirten âyetlerden yola çıkarak insanın, bu evrendeki varlıkların yaratılışındaki sonsuz kudret gerektiği şekilde anlaşıldığında, Allah Teâla'nın âhireti yarattığını temellendirmeye muktedir olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁸

Mâturîdî'ye göre, insan âhiret yaşamına inansa da, buna dâir detaylara ilişkin

¹²⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, C. II, s. 173.

¹²⁵ Bakara, 2/22, 129, 209, 220, 228, 240, 260; Tin, 95/8; Mü'minun, 23/115.

¹²⁶ Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 107-109.

¹²⁷ Yasin, 36/79-82.

¹²⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, C. V, s. 30.

kesin bir şey bilemez. İnsanlar, sadece âhirette sevâpları için ödüllendirileceklerini, günahları için ise cezâlandırılıcaklarını düşünebilmektedirler. Yaratılanlar, âhiret hayatında neler olabileceğine dâir detayları, yalnızca Allah'ın elçileri Peygamberlere aktarılan bilgilerin kendilerine aktarılması ile öğrenme imkânına sahiptirler. Bu sebeple, Allah Teâla yaratılanları âhiret hayatına dâir bilgilendirirken, onların fâni hayatlarında şerden uzak durmalarını ve iyilikle yaşamaları için caydırıcı ve özendirici emaralar uygun görmüştür. Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet gününden söz ederken, bunun nasıl olacağı ve aşamalarından bahsedildiği hâlde, net zamanı ile ilgili sorular cevapsız bırakılmıştır.¹²⁹

İbn Kayyim el-Cevziyye, konuya ışık tutmak açısından Zâriyât sûresinde geçen "... Şüphesiz O, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir."¹³⁰ Meâlindeki âyeti şöyle yorumlamıştır. Ona göre bu âyet, halk etme ve emrin kaynağı olan hikmet ve ilim sıfatlarının delilini içermektedir. Yaratıcı'nın var ettikleri ilminden ve hikmetinden ileri gelmiştir. Buyruğu ve hükmü ilminden ve hükmünden kaynaklanmaktadır. İlim ve hikmet bütün kemâl sıfatlarını içermektedir. Hikmet; irâdenin, adâletin rahmetin, ihsanın, cömertliğin, iyiliğin ve en güzel yönleriyle eşyaları yerli yerine koymanın kemâlini içermektedir. Bu ilmin hepsi el-Hakîm ismindendir. Nitekim bu, hikmet sıfatıyla yüce amaçlara delil getirmede ve Yüce Allah'ın mahlûkatı mantık dışı olarak, başıboş hür ve bâtıl olarak yarattığını iddia edenlerin reddedilmesinde Kur'ân'ın yoludur. Böylelikle hikmet sıfatı hüküm vermeyi, kaderi, cezâlandırmayı ve ödüllendirmeyi içerir.¹³¹

İsfâhanî ise Allah'ın hikmeti için, "...Allah'ın tarafından hikmet, eşyayı bilmesi ve onları gâyet sağlam bir şekilde yaratmasıdır", der.¹³² Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da hikmeti tanımlarken; onuher şeyi yerli yerine koymak ve hakkı sahibine vermekten ibaret olarak görür. Öte yandan o, hikmeti, bütün işleri uygun şekilde, sağlam ve dikkatli bir şekilde yerine getirmektir, diye nitelendirmiştir.¹³³ ve yine o, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da; hikmetin anlayış, öğrenim görmediği hâlde insana verilen doğru bilgi olduğunu da belirtmiştir.¹³⁴

¹²⁹ Kehf, 18/99; Ta-Ha, 20/102; Hacc, 22/2; Mü'minun, 23/101; Neml, 27/87; Ahzab,33/63; Yasin, 36/51; Zümer, 39/68; Kaf, 50/20; Hakka, 69/ 13; Nebe', 78/18; Naziat, 79/ 42-44.

¹³⁰ Zâriyât, 51/30.

¹³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye vd.,*El-Esmâü 'l-Hüsnâ Allah 'ın Güzel İsimleri*, s. 500.

¹³² Râgıb el-İsfâhanî, *MüfredatKur'ân Kavramları Sözlüğü*, s. 278.

¹³³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, C. II, s. 216.

¹³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Kemal Sandıkçı

Özetle Allah Teâlâ, tüm fiillerinde kuşkusuz mutlak adâlet sahibidir. Allah'ın her türlü hükmü âdildir. Bunda hiçbir kelâm mezhebi arasında ihtilaf söz konusu değildir. Kelâm mezheplerinin genel görüşünü toparlayıp ifade edecek olursak; Mu'tezile; beş esaslarından biri olan adâleti, Allah'ın her türlü çirkinlikten uzak olması ve O'nun tüm fiillerinde isabet etmesi olarak tanımlar. Mu'tezile'ye göre Allah'tan asla çirkin ve faydasız bir iş ortaya çıkmaz. O'nun tüm eylemleri güzeldir ve zulüm de dâhil, tüm çirkinlikler insanın fiilidir. Mutlak adâlet sahibi olmasından dolayı en ve iyiyi ve en uygun olanı yaratmak Allah için zorunludur. Eş'arîlere göre, ise, Allah'ın fiillerini, bir sebepten ötürü ve hikmetli bir biçimde yapmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Onlar, bu söylemle Allah'ın hikmetsiz iş yapabileceğini değil, Allah'a fiillerinde hikmet aranma durumunun vâcip kılınamayacağını savunmaktadırlar.

Sonuçta Mâturîdîler, kelâmî konuların bir çoğunda olduğu gibi, bu konuda da ılımlı bir yaklaşım göstermişlerdir. Ne Allah'a herhangi bir fiilin vâcip olduğunu iddia etmişler, ne de her fiilin hikmetli olma zorunluluğunun söz konusu edilemeyeceği düşüncesine katılmışlardır. Onlar, Allah'ın fiillerinin bir hikmete mebnî olduğunu ve bir nedene bağlı olarak gerçekleştiğini savunurlar. Mâturîdîlere göre Allah abesle iştigalden uzaktır. Onlar, Allah'ın fiillerini adâlet ve hikmet üzerine bina ederler. Allah her şeyi, tesadüfen ve boş yere değil, mutlak adâleti ile bir ölçü ve hikmete göre yaratmıştır.

1.3.2. Mâturîdîlikte Güç Yetirilemeyen Şeyi Teklifin İmkânsızlığı

“Allah, insana gücünün yetmediği şeyi teklif etmez”. İster, aslında imkânsız olan bir şey olsun, meselâ; iki zıddın bir araya getirilmesi gibi, isterse, aslında mümkün olan, fakat insanın imkânı hâricinde bulunan bir şey olsun, meselâ; cisim yaratmak gibi bir şeyle Allah insanları mükellef tutmaz. Allah, aksini bildiği için veya aksini irâde ettiği için, vukûa gelmesi imkânsız olan kâfirlere iman, âsinin itâat hâline dönmesi gibi konulara gelince, bu gibi mevzularda teklifin vukûu hususunda ihtilaf yoktur. Zira bu, zâtına nisbetle mükellefin makdûrudur, gücü dahilindedir. Allah, insanı, gücünün yetmediği ve tâkat getiremediği bir işle mükellef kılmaz. Bu konu, kelâmî deyimle, teklif-i mâ-lâ yutak'ın câiz olmadığı şeklinde tavsif edilir.¹³⁵

Taftâzânî'ye göre insanın gücünün yetmediği şeyler üç kısımda incelenebilir:

(çev.), C. IV, Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 374.
¹³⁵et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, s. 178.

Birincisi, hem aklen, hem de âdeten yapılması imkânsız olan şeyler. Buna, Zeyd'in aynı anda iki ayrı yerde birden bulunması durumunu örnek olarak verebiliriz. Bu anlamda Allah'ın insana gücünün yetmediğini teklif etmeyeceği esası, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin ortak düşüncesi olarak sâbit olmuştur. İkincisi, haddi zâtında mümkün olduğu hâlde, sırf oluşmayacağını Allah'ın bilmesinden ötürü imkânsızlık hükmünde olan şeyler. Buna, Ebû Cehil ve Ebû Leheb'in inanmalarının imkânsız olması örnek olarak verilebilir. Bu anlamda imkânsız olan şeyleri teklif hususunun söz konusu olacağı konusunda ise yine Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile aynı düşüncededir. Üçüncüsü, aklen mümkün, âdeten olanaksız olan işler. Örneğin, bir cisim yaratmak ve vasıtasız olarak uçmak gibi. Allah isterse böyle bir duruma izin verebilir. Bunlar, Allah'ın irâdesine göre mümkündür. İnsanlar için âdeten imkânsız ise de, aklen mümkündür. Allah, bir kimseye bir cisim yaratma ya da havada uçuşa gücünü verirse, o kimse bu tür işleri yapabilir. Oysa bu çeşit işlerle de Allah kimseyi mükellef tutmamıştır. Böyle bir yükümlülük vâki değildir. İnsanlar için normalde imkânsız gözükse de, aklî olarak kabul edilebilir. Bu meslede de Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile ortak görüştedir.¹³⁶

“Allah kimseyi gücünün yetmediği bir işle mükellef tutmaz” hususu nasla sâbit olmasaydı, “acaba Allah'ın insanı, meselâ, vasıtasız ve âletsiz olarak uçmak ve bir dağ sırtında taşımakla mükellef tutması aklen ve şer'an mümkün olur muydu?” şeklindeki bir soruya, Eş'arîler “evet”, Mu'tezile ise “hayır”, cevabını vermişlerdir. Mu'tezile'ye göre bu mâhiyetteki teklif Allah'ın hikmeti ile uyuşmaz, hikmetine de sığmaz. O'nun için câiz ve mümkün değildir. Eş'arîlere göre Allah kendi kullarına dilediği şeyi teklif edebilir. O'nun teklif etme irâdesi sınırlandırılmaz. Ayrıca, bu husus, Allah'ın hikmetine ve adâletine de aykırı olamaz. Zira Allah ne yaparsa, hikmet ve adâlet odur. Bu konuda Mâtûrîdîler de, Mu'tezile gibi düşünerek Eş'arîlere muhâlefet etmişlerdir. Aslında pratikte, fiiliyatta ve tatbikatta hâll edilmesi gereken bir mesele yoktur. Bu, tamamiyle nazarî, mücerred ve aklî bir konudur.¹³⁷

Konuyu detaylı şekilde ele alacak olursak; Cüveynî teklifi, "kendisinde külfet bulunan bir şeyi emir ve kendisinden imtina etmede külfet bulunan bir şeyden ise nefyetme" şeklinde tanımlamıştır. Kendisinde külfet bulunan şeye davet etme, emrin nedb üzere ve nehyin kerâhiyet üzere olmasının tekliften addedilmesi demektir.

¹³⁶ et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, s. 179.

¹³⁷ et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, s. 179.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Eş'arî teklif-i mâ-lâ yutâk'ı mümkün görmekteydi. Onun mezhebinin muhtevası, tekliflerin hepsinin istitâ'atının tersine vâki olmasından ibarettir. Gazzâli ise bu konuda, teklifin şartı için insanın hitabı anlayacak kadar akıllı olması gerektiğini belirtmiş; cansız şeylerin, hayvanın, hatta deli ve temyiz gücü olmayan çocuğun yükümlü tutulmasının doğru olmadığını, zira teklifin muktezasının, tâat ve imtisal olduğunu söylemiştir.¹³⁸

Diğer mezheplerin düşünce ve görüşlerine kısaca değindikten sonra belirtmek gerekir ki; Mâturîdîlerin görüşüne göre, dinde insanlar, güç yetiremeyeceği şeyle asla sorumlu tutulmazlar. Sorumlu tutulmanın öncelikli koşulu, emredilen ya da nehyedilen şeyin, insanın yapabileceği ve yerine getirebileceği türden bir şey olmasıdır. Buna göre, insanları güç yetiremeyeceği ibadet ve tâatlara ya da yapamadığı şeylere karşılık, daha ağır bir müeyyide ile karşı karşıya bırakmak ve cezâlandırmak, dinin mesuliyet mantığına uymamaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah, akla dayalı olarak veya vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, onun anlaşılması için bir yol kılmıştır. Bunu anlayamayacak düzeyde olan, ilâhî emrin muhatabı olamaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklılık gösterir; ancak, onun yolları akıl ve istidlâlle bilinebilir.¹³⁹

Ayrıca yine Mâturîdî'ye göre yaratılış insan için vardır. Dünya, imtihan ve Yaratıcı'ya ulaşmada rehberlik etmek gibi insanın hayrına olan hizmetler için; insan ibadet yükümlülüğünü gerçekleştirmek için yaratılmıştır. Bu durumda insanlar, yüceltilmelerine veya kınanmalarına sebep olacak sonuçlar elde edeceklerdir.¹⁴⁰ Çünkü Mâturîdî'nin kelâm sisteminde övgüye değer ve yergiye lâyık âkibetler düşüncesi önemli yer tutmaktadır.

Mâturîdî'ye göre insan, teklife mütenasip yaratıldığından aklen kötü davranışın çirkin, iyi davranışın da güzel olduğunu anlayabilir. Bu sebeple o, çirkinini güzele tercih etmeyi ve kınanması gerekeni övülmeye değer olana üstün tutmayı yaratılıştan bilir. Fakat yine de insan, nefsinin hoşlanmadığı, ancak kendisinde hayır olan konular ve nefsinin meyline rağmen kötü olduğu bilinen hususlarda öğüte muhtaçtır.

¹³⁸ Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları El-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, ss. 231-232; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, C. I, Abdülazim ed-Dîb (thk.), Dâru'l-İntisar Yayıncılık, Kahire 1400/1979, s. 104; Ebû Hâmid el-Gazzâli, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa)*, C. I, Yunus Apaydın (çev.), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, ss. 118-119.

¹³⁹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ss. 56-57.

¹⁴⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 274.

Allah, güzel davranışı ve iyi ahlâkı emreder, gayr-ı meşrû işleri ve ahlâksızlığı ise yasak ederek insanları imtihan etmek istemiştir. Dolayısıyla imtihanın temeli olan teklif, meşakkatli gibi görünse de, gerçekte insanların hayrına olan hidâyete ulaşmalarında bir imkândır. İnsan Allah'a karşı hissettiği "takva" sayesinde hidâyet yolundan uzaklaşmayıp bu imtihanı kazanabilir. Zira takva, kulun hidâyet yolunda yapması gereken şeyleri azaltmaktan, yapmaması gereken şeyleri ise artırmaktan Allah'a sığınmasını ifade eder. İnsan, bu kaygı sayesinde Allah'ın isteklerine karşı isyan ve muhâlefetten kendîni koruyabilir.¹⁴¹ Takvanın bu yönünü, Mâturîdî'nin ifrat ve tefritten uzak, adâlet ve ahlâka en uygun yol olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.¹⁴²

Allah, sayısız nimetle donattığı akledebilen, öğrenen, zarar ve faydasını bilen kullar yaratarak onları teklifle hayra teşvik etmiştir. Nimetin şükrünü edâ etmek aklın bir gereği olduğundan insanların teklife duyarsız kalması uygun düşmez.¹⁴³ Kul, ancak teklif sayesinde yaratana karşısında övgüye lâyık bir konuma yükselebilir. Kişi teklifin açık bilgisine akıl, gizli bilgisine ise nakille ulaşabilir. Kula gerekli olan ödev, akıl ve nakille ulaştığı ilâhî emirlere itâat etmesidir.¹⁴⁴ İnsan, nefsinin arzularına uymanın zararını bildiğinden, onun isteklerinden uzak durmaya çalışır. Ancak yapısı gereği nefis, her zaman kolayca kaçarak savaş gibi kerih görülen şeylerden uzak durur. Akıl sahibi kimse ise, fayda getireceğini bildiğinden, hoşlanmasa da, iyi olanı yapar.¹⁴⁵ Böylece kişi teklifin amacı olan, arzulara ulaşmak, mutlu olmak ve kurtulmak anlamında hidâyete ermiş olur.¹⁴⁶

Mâturîdî, mükellef olan kimsenin âciz değil, kudret sahibi olması gerektiğini savunur. Kişi kendisine verilen kudreti zayi etse veya kullanmasa bile, teklifle muhataptır. Aksi takdirde, sadece iman eden ve kudretini bu yönde kullananlar sorumlu tutulurdu ki, bu durumda imtihanın bir anlamı olmazdı. Her kula verilmiş olan kudret, kulun iyi veya kötü fiile yönelik istek ve meyli neticesinde doğar. Eğer fiil için yeterli irâde sağlanamazsa, kudret kaybolur.¹⁴⁷ Hidâyete erişme kudretine sahip olamayanlar gerekli organlardan mahrum olduklarından değil, bunu yapmak

¹⁴¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss.170-171

¹⁴² Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlâk (Felsefî Bir Betimleme)*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 7.

¹⁴³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 169.

¹⁴⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 339.

¹⁴⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 275-278.

¹⁴⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 375.

¹⁴⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 432-436.

istemediklerinden dolayı inkâr etmişlerdir.¹⁴⁸ Nitekim "Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık" (Tevbe, 9/42) meâlindeki gibi kimiâyetlerde isteksizlik nedeniyle insanların amel işlemedikleri bildirilmektedir.¹⁴⁹

Teklif, hikmeti gereği ancak belli şartlara göre sorumluluğu gerektirir. Bundan dolayı Kur'ân'da (Bakara, 2/286; Kehf, 18/67; Talâk, 65/7; Teğabün, 64/16) insanlara kaldırmayacakları kadar ağır şeyler teklif edilmemiş, gerekli şartlarını taşımadığı için bazıları da diğerlerinden ayrı tutulmuştur.¹⁵⁰ Bu tıpkı gözü olmayandan görmesini istemenin hikmetsizliği gibidir. Dolayısıyla kişiyi özgür bir varlık olma nimetine kavuşturan aklın olmadığı bir yerde tekliften bahsedilemez. Aynı şey ibadetlerde de geçerlidir. Örneğin, zekât emrinin hükmü ebedî olsa da, ancak gerekli şartların sağlanmış olmasıyla sorumluluğa neden olur.¹⁵¹

Genel olarak Müslüman düşüncesinde karşılığı olmaksızın herhangi bir ahlâkî eylemin gerçekliğinden bahsedilemez. Kur'ân'da teklif, insanların mal ve canlarının âhirette cennet kendilerinin olmak üzere satın alındığı bir ticaret olarak tanımlanır.¹⁵²

Mâturîdî mezhebinde güç yetirilemeyen işle teklif kabul edilmemektedir.¹⁵³ Bu konuda onların dayandığı esas: "Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder" meâlindeki âyettir.¹⁵⁴ Mâturîdîlik mezhebine göre, Allah hikmete uygun olanı yapar; hikmet de kendisinde güzellik, iyilik olanı düşünmeyi gerektirir. Mâturîdîlikte mesele, insanın gücü ve bu gücün imkânlarının Allah'ın ezelî ve mutlak ilmince bilinmesi açısından ortaya konmaktadır. İnsan teklif edilenden birini kendi gücü, meyli ve ihtiyârını kullanarak seçer."¹⁵⁵ İnsanın bu şekildeki eylemlerini Allah bilir. Teklifin cezâ ve mükâfat şekline dönüşmesi, insan için ahlâkî nitelikte bir fiil olması ve neticede insanın yaptıklarından mesûl olması, böylece vukû' bulmaktadır.¹⁵⁶ Sonuçta Mâturîdî'ye göre: Allah'ın insanları yapmaları mümkün olmayan şeyle yükümlü tutması ve gücü yetmeyenleri onlara teklif etmesi, câiz ve mümkün

¹⁴⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. VI, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Fadıl Aygün (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s. 114.

¹⁴⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 408.

¹⁵⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C.II, ss. 291, 439.

¹⁵¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 492-494.

¹⁵² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C.V, ss. 485-486.

¹⁵³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 266.

¹⁵⁴ Bakara, 2/286.

¹⁵⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 266.

¹⁵⁶ Şerafettin Gölcük vd., *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Konya 1988, s. 222.

değildir."¹⁵⁷

Özetle bahsetmek gerekirse; Eş‘arîlere göre, Allah yarattıklarına istediği şeyi teklif eder, O’nun teklif etme hususundaki irâdesine bir sınır çizilemez ve bu O’nun hikmet ve adâletine bir engel teşkil etmez. Mâturîdîler ve Mu‘tezile ise, bu meselede Eş‘arîler’in görüşlerine katılmamaktadırlar. Çünkü onlar, Allah’ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef kılmayacağını savunmuş, bunu temellendirirken de, kulları güç yetirilemeyen bir şeyle teklifin Allah’ın mutlak adâletine ters düşeceğini öne sürmüşlerdir.

1.4. Mâturîdîlikte Kader ve Kaza

Kelâm âlimleri ve İslâm müteferrikleri arasında ayrılıklara ve tartışmalara neden olan güç ve zor konulardan birisi de, kader ve kaza meselesidir. Ehl-i Sünnet’e göre Allah’a ve sıfatlarına iman, beraberinde kader ve kazaya iman da gerektirir. Zira kaza tekvîn sıfatına, kader ise Allah’ın ilim ve irâde sıfatlarına dayanır. Lâkin önemi dikkate alınarak, "kader ve kazaya iman" ayrı bir esas olarak belirtilmiş ve inanmanın şartları arasında sayılmıştır. Kader ve kaza meselesindeki fikrî ihtilaf, "halk-ı ef‘âl-i ibâd" adıyla şöhet bulan, "İnsanların kendi ihtiyârlarıyla yaptıkları işlerin hâlıkı Allah mıdır, yoksa o işin sahibi olan kul mudur?" meselesindeki görüş ayrılığından doğmuştur.¹⁵⁸

Kaza ve kader kavramları genel olarak bir arada kullanılmaktadır. Bu iki kelimenin birbiri ardına oluştuğu konusunda görüş birliği olsa da, kullanılışında görüş farklılıkları vardır. Örneğin, Eş‘arîlerin çoğunluğu kaza ve kader, Mâturîdîlerin çoğunluğu da kader ve kaza derler. Allah’ın kaza ve kaderinden daima birlikte söz edilir. Kader, bir şeyin ölçüsüdür. Her şey ilâhî bir ölçüye bağlıdır. Kâinatı, nizâmını ve ondaki yaratıkları idare eden ilâhî bir kanun, ilâhî bir ölçüdür. Kader kelimesi Kur‘ân’da mastar ve fiil olarak kullanılır. Mastar olarak: "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık."¹⁵⁹ Fiil olarak: "... O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir"¹⁶⁰ şeklinde geçmektedir. Kaza kelimesi ise Kur‘ân’da aynen geçmez. Söz veya hareketle bir şeyi tamamlamak anlamına gelen kaza kelimesi, yerine göre emir, ilân, hüküm, yaratma ve beyân anlamlarını ifade

¹⁵⁷ es-Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, s. 118.

¹⁵⁸ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi (Tevhîd ve İlmi Kelâm)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 364.

¹⁵⁹ Kamer, 54/49.

¹⁶⁰ Furkân, 25/2.

eder. Misal: "Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi emretti..."¹⁶¹
âyetidir. Yani kaza kelimesi bir şeyi tamamlamak demektir.¹⁶²

İslâm düşüncesinde kader konusundaki ilk görüş ayrılığı, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki siyasi mücâdele ve Hz. Peygamber'in zamanında ortaya çıkmadığı hâlde, sonradan yeniden alevlenen Emevî-Haşimî çekişmesi ve kavgasıyla bağlantılıdır. İktidar savaşında üstün çıkarak devlet olabilen Ümeyyeloğulları, idarelerini yasal ve meşrû bir zemine taşımak için cebr düşüncesini kullanarak, siyasî uygulamalarını ve icraatlarını "Allah'ın takdiri" şeklinde temellendirmeye çalışmışlardır. Halk arasında konum ve makam olarak etkinliği bulunan insanlar, yaptıkları hatalar ve haksızlıkların tümünü Allah'ın takdir ettiğini söyleyerek, sorumluluktan kaçmaya ve kurtulmaya çalışmışlardır.¹⁶³

Kader konusuyla ilgili ilk tartışmaların, Hristiyanlıktan etkilenmenin bir neticesi olarak başladığı kanaati oldukça yaygındır. Bu tez, temelde kaderî görüşlerin İslâm coğrafyasında ilk kez Yuhanna ed-Dımeşkî'nin kitaplarından yayıldığı, Muaviye'nin ve oğlu Yezid'in özel görevlilerinin aynı gelenekten gelen Rum Hristiyanları olduğu tasavvuruna da dayanmaktadır. Kaderle alakalı farklılaşmanın meydana gelmesinde İslâm öncesi Arap kültürünün de izlerini ve etkisini görmek mümkündür. Bu bağlamda Arap toplumunun kader inancının ilâhî takdir etrafında şekillenmiş olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Kur'an'da yer alan, müşriklerin "...Eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık"¹⁶⁴ söylemi bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir. İnsanın sorumluluğunu yok sayan bu kader anlayışı ile Arap yarımadasındaki İslâm öncesi dehr anlayışı arasında önemli benzerlikler vardır. Çünkü İslâm'dan önceki Araplara göre insan, yaratılınca yaratısıyla bir anlamda bağlarını keser ve varlığını dehr denilen çok daha güçlü başka bir hükümler gücün kontrolüne sokar. Arap kaderciliği zaman kavramına endeksli bir yapı oluşturmaktadır. Onlara göre zaman, çoğu zaman insanın varlığını kontrol eder ve daha önceden insanlar için takdir edilen bir yaşam belirler. Bu güç, hem iyi hem de kötü kaderin, dünya saadatinin ve mutsuzluğunun başlıca nedeni olarak ortaya çıkar. İslâm geleneğinin oluşturduğu birçok mezhep, oluşum ve fırka, Kur'an-ı Kerîm'deki kadere ilişkin metinlerden hareket ederek kavramsal çerçeveyi kendi anlayışları

¹⁶¹ İsrâ, 17/23.

¹⁶² Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi (Tevhîd ve İlmi Kelâm)*, ss. 359-360.

¹⁶³ Osman Aydın, *Akılî Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Eklü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 168.

¹⁶⁴ En'âm, 6/148.

perspektifinden şekillendirme eğiliminde olmuş ve bazı âyetlerin inançlarını doğruladığı ve desteklediği yorumunda bulunmuşlardır. Literal okuma, farklı kader anlayışını benimseyenlerin, bazı âyetleri kategorize ederek kendi görüşlerini temellendirmek ve teyit etmek için kullanmalarına sebep olmuştur. Bu şekildeki bir yaklaşım, kapsamlı bir şekilde, metni, olduğu gibi kabul etme ve böylece iki tutumdan uzaklaşarak orta yolu izleme durumunu beraberinde getirmiştir. Esasen Kur’ân’a bütüncül bakıldığında, ilginin Allah’ın yüceliği ve hakîmiyeti ile insanın bu yüce varlığa olan itâatinde odaklandığı görülür.¹⁶⁵ Çünkü Kur’ân, her iki tarafın rolünü ve payını kuvvetle vurgular. Aksi takdirde insanın sorumluluğunu temellendirmek güçleşir.

Göçebe Araplardaki dehr telakkisinin temelinde dünya hayatında olup biten hâdiselerin zamanın biteviye (tekdüze) akıp gitmesine bağlı olduğu inancının bulunduğu dikkat çeken Montgomery Watt ise bu konuyu izah etmeye ve bu inancın, müşriklerin dilinden özetlendiği Câsiye 45/24. âyetiyle ilgili olarak kimi bilgileri aktarmaya çalışmıştır. Çünkü ona göre, “zaman” için kullanılan kelime dehrdir ve bu bağlamda onu “kader” olarak tercüme etmek imkânsız olmayacaktır. Bununla birlikte, İslâm öncesi şiirde talihsizlik ya da az sıklıkla olmakla birlikte talihlilik, sadece dehrin getirdiği değil, aynı zamanda ez-zamân, “günler” ve hatta “geceler”in getirdiği şey olarak ifade edilir. Böylelikle, Arapların hayatlarını belirlediklerini kabul ettikleri şeyler, gerçekte olaylar dizisi veya geçici oluşumların akışıdır. Onlar için bu, gayri şahsî bir güçtü ve zamanı kişiselleştirmiş görünmüyorlardı. Diğer taraftan, ölümü ve talihsizliği beraberinde getiren zamânâ/kadere taptıklarına dâir de herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.¹⁶⁶

İslâm tarihinde her mezhep, diğer tüm konularda olduğu gibi kader konusunda da tanımlamayı kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirerek, Kur’ân’daki âyetleri de bu şekilde yorumlamışlardır.

Mutlak cebir fikrine dayanan Cebriyye mezhebine göre insan; kudret, irâde ve ihtiyârı olmayan, âdeta cansız ve hareketsiz bir varlıktır. Rüzgâr önünde gelişi güzel hareket eden bir yaprak gibidir. Yaptığı işleri kendi irâdesiyle yapmaz. Zira insanın ne fiil, ne ihtiyâr, ne kudret, ne de irâde olmak üzere hiçbir şeyi yoktur. Her şey

¹⁶⁵ Osman Aydın, *Akılî Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, ss. 168-170.

¹⁶⁶ Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed’in Mekke’si*, M. Akif Ersin (çev.), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 53.

Allah'ın mutlak kudret ve irâdesi ile meydana gelir. Kul, iyi veya kötü, yaptığı hiçbir işte hür olmayıp, mecbur, muzdar ve mahkûmdur. Her işinde alın yazısına, kaza ve kadere tâbidir. Allah'ın kendisi için ezelde yazarak takdir ettiği yoldan ayrılması mümkün değildir. İnsanın mükellef ve yaptığı her işten sorumlu olduğunu inkâr ederek, her şeyi alın yazısına ve mutlak bir kader fikrine bağlayan bu koyu cebir îtikâdı, Müslümanların genel bir inancı olmayıp, İslâm kelâmcılarından küçük bir zümrenin îtikâdıdır. Bunlar Ehl-i Sünnet ve diğer İslâm mezheplerinin kuvvetli delilleri karşısında yenilerek erimiş ve hicretin IV. asrı başlarında son bulmuşlar ve tarihe karışıp, yok olmuşlardır. Gaylan ed-Dımeşkî ve Ma'bed el-Cühenî, kader hakkında ilk konuşan ve Kaderiyye mezhebinin doğmasına sebep olan ilk Kaderiyecilerdir. Bunlar 'mutlak cebir' düşüncesi karşısında 'mutlak ihtiyâr' fikrini ortaya atarak, insanın tam bir ihtiyâr sahibi olduğunu, kendine mahsus bir kudret ve irâdesi bulunduğunu, dolayısıyla, yaptığı iş ve fiilleri bizzât yarattığını öne sürmüşlerdir. Bu temel fikir, daha sonra Mu'tezile kelâmcılarının ekserisi tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur. Kaderiyye'ye göre insan, mutlak bir kudrete ve hür bir irâdeye sahiptir. Yaptığı bütün işlerde tamamıyla özgürdür. Yaptığı her işin bizzât yaratıcısı olduğundan, kaderin ve ezeli bilginin insan irâdesi üzerinde veya yaptığı işlerde hiçbir hükmü bulunmamaktadır. İyiyi de, kötüyü de, hayrı da, şerri de insan, bizzat kendi kudret ve irâdesiyle yapar veya onları kendi ihtiyârıyla yapmaz. Bütün bu işlerde Allah'ın ilminin, irâde ve kudretinin hiçbir tesiri ve ilgisi yoktur. Bu hususta insan, kaza ve kadere tâbi değildir. Yani insan, kendi kaderini bizzat kendi tayin edip, çizer. Yaptığı işlerden, ancak kendisi sorumludur.¹⁶⁷ Böylece Kaderiyye, Cebriyye mezhebine tepki göstererek, insanın yaptığı fiillerde hür irâdeye sahip olduğunu ve bunlardan mesul olduğunu savunur. Çünkü Kaderiyye ilkesel olarak, insanın fiillerini yaratmadaki rolünü ve fâilliğini kabul eder.

Kader konusu, esas itibariyle insanî bir problemdir ve insanın olduğu her yerde var olagelmıştır. Dinli, dinsiz birçok düşünür bu konuda fikir beyan etmiştir. İlk Çağ Yunan felsefesinde Sokrat, Eflâtun, Aristo gibi filozoflar, insanın sorumluluğunu temellendirmeye çalışırken, Stoacılar ya da Revâkiyyun olarak bilinen filozoflar ise insanın hürriyetini kaldıran bir tutum benimsemişlerdir. Yahudi ve Hristiyan dinlerinde de her iki tutumu benimseyen mezhepler ortaya çıkmıştır. İslâm öncesi Arap toplumunda kaderci bir anlayışın hakîm olduğu, dönemin şairlerinin şiirlerinde

¹⁶⁷ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi (Tevhîd ve İlm-i Kelâm)*, ss. 364-369.

kendini göstermektedir. Kader probleminin Hz. Peygamber döneminde de konuşulduğu; fakat Hz. Peygamberin ashabını bu konuda konuşmaktan nehyettiği nakledilmiştir. Ancak, Peygamber Efendimiz döneminde, insanın sorumluluğunu dışlayan ve her şeyin önceden tespit edildiğini, insanın yapıp etmelerinin bir değerinin olmadığını ön plana çıkaran bir anlayışa rastlanmaz. Bilakis, şirk koşmalarını Allah'ın dilemesine bağlayarak, O'nun ezeli takdirine sığınmaya çalışan Mekke müşrikleri, bu görüşlerinden dolayı Kur'ân'da sert bir dille uyarılmışlardır.¹⁶⁸ Hz. Peygamberin vefatından sonra kader meselesinin gündeme geldiği ve birbirinden farklı iki yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir. Emevîler, kader konusunu siyasetin malzemesi hâline getirmiş, haksız bir şekilde elde ettikleri ve zulüm ile devam ettirdikleri yönetimlerine, kaderin arkasına sığınarak meşrûiyet aramışlardır. Risale ve reddiye şeklinde yazılmış ilk döneme ait eserler incelendiğinde, kader konusunun, Allah'ın ilmi ile ilişkilendirildiği görülür. Hasan el-Basri, hâlife Abdulmelik b. Mervân'a gönderdiği bir mektupta bu meseleye değinmiştir.¹⁶⁹

Kader probleminin temelinde insanın sorumluluğu ve ilâhî sıfatların yetkinliği yatar. İnsanın sorumluluktan uzak tutulması ne ahlâk, ne hukuk ne de din açısından mümkündür.¹⁷⁰ Mu'tezile'nin, belki de en önemli prensibi olan adl esasıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturan kader problemi, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Kaderî görüşlerin temelinde yatan şey, Allah'a şer ve kötülük isnat edilemeyeceği prensibidir. Hayır ve iyiliklerin Allah'tan; şer ve kötülüklerin ise insandan olduğuna vurgu vardır. Çünkü Allah, insanda tam ve eksiksiz bir fiil yapma gücünü yaratmıştır. Bundan dolayı da, onlara göre insana güç verilen konuda Allah'ın kudretinin bulunmaması gerekir. İnsanın fiilleri yapabilme gücü yoksa, güçlerinin yetmediği şeylerden ötürü cezâlandırılma gündeme gelecektir ki, bu âdil olmasa gerektir. Ma'bed el-Cühenî'nin, Gaylân ed-Dımeşkî'nin ve kader anlayışına yeni bir boyut kazandıran Amr b. Ubeyd'in, Hasan el-Basrî'nin ilim halkasında bulundukları dikkate alındığında, kaderle ilgili tartışmaların teorik bazda Hasan Basrî'yle başladığı, Amr'la insanın hür irâde ve fiillerinden dolayı sorumlu olacağı

¹⁶⁸ En'âm, 6/148.

¹⁶⁹ Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, ss. 152-157.

¹⁷⁰ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 135.

fikrinin işlendiği anlaşılmaktadır.¹⁷¹

Genel olarak Ehl-i Sünnet'e göre yaratılmışların fiilleri, hâlleri ve sözlerinin hepsi yüce Allah'ın kazası ve kaderi ile oluşmaktadır. Mu'tezile ise, "Ma'siyetler O'nun kaza ve kaderiyle değildir" tezini savunmuşlardır. Aslında bu mesele, insanlara ait eylemlerin yaratılması konusuna dayanır. Allah'ın yaratması ve irâdesiyle meydana gelen her şey, O'nun kaza ve kaderine bağlıdır. Çünkü kaza sözlükte, sağlam ve mâhirâne bir şekilde yapmak, işlemek anlamına gelmektedir. Kader ise, her bir yaratılmışı kendisine ait vasfıyla belirlemektir; bu vasfa iyilik, kötülük, fayda ve zarar gibi şeyler dahil edilebileceği gibi, o mahlûka ait zaman ve mekân unsuru ile ona terettüp edecek mükâfat ve azap da dahildir. Nitekim Allah bu hususta, "Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık"¹⁷² diye buyurmuştur.¹⁷³

İmâm-ı A'zam Ebû Hanife ise, el-Fıkh'ul-ı Ekber'de kaza ve kader konusunda şunlardan bahsetmektedir:

Kaza, kader, meşîet, sıfatları keyfiyetsiz olarak Allah'ın ezeli sıfatlarıdır. Kazadan kastedilen icmâlî hükümdür. Kaderden kastedilen de tafsîlî hükümdür. Mu'tezile'nin; "Eğer küfür Allah'ın kazası ile olsaydı, Allah'ın ona razı olması gerekirdi, zira kazaya razı olmak lâzımdır. Lâzım ise bâtıldır. Çünkü küfre razı olmak küfürdür. Öyle ise, küfrün, Allah'ın kazası ile meydana gelmediği sâbit olmuştur. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in de meylettiği gibi kulların bütün işleri Allah'ın kazası ile değildir." sözleri şu şekilde reddedilmiştir: Küfür hükmedilen olaydır, kaza değildir. Hükmedilene değil, hükme, yani kazaya razı olmak gerekir. Bunun izahı şöyledir: Küfrün bir Allah'a nisbet ciheti vardır. O da Allah'ın küfrü hikmeti gereği olarak yaratmasıdır. Allah'ın dilemesinde bu nokta üzerine bir itirazımız yoktur. Çünkü Allah Mâlikü'l-Mülk'tür. Dilediği gibi hareket etmekte serbesttir. Hiçbir şeyden faydalanmadığı gibi, hiçbir şeyden zarar da görmez. Küfrün bir mükellefe nisbet edilme ciheti vardır ki, o da küfrün kendi kazancı, ihtiyâr ve irâdesiyle kulda bir sıfat olarak vukû bulmasıdır. İşte itiraz buraya yapılmaktadır. Zira kul, kendi ihtiyârı ile küfrü kazanmakla Mevlâsını kızdırmış ve âhirette devamlı bir azaba müstahak olmuştur.¹⁷⁴

Aynı şekilde Ebû Hanife el-Fıkh'ul-Ebsat adlı eserinde şunları söyler:

Allah âyette "...Sana iyilik gelirse Allah'tandır. Sana kötülük gelirse kendindendir"¹⁷⁵ buyurur. Yani kötülük günahın sebebiyledir, ben de onu günahın sebebiyle takdir ettim, demektir. Şüphesiz ki, kulun kendisiyle kötülüğü işlediği güç, bizâtihi kulun iyiliği işlemesi için de müsaittir. Kul, Allah'ın kendisinde meydana getirdiği, kötülükte değil, iyilikte kullanılmasını emrettiği istîâtatını sarf ve tevcihinden dolayı cezâ görecektir.¹⁷⁶

İslâm kelâmında kaza ve kader meselesi Allah'ın ezeli ilmi, irâdesi ve kudreti

¹⁷¹ Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, ss. 191-192.

¹⁷² Kamer, 54/49.

¹⁷³ es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, s. 152.

¹⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, s. 115.

¹⁷⁵ Nisâ, 4/79.

¹⁷⁶ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanife, *el-Fıkh'ul-Ebsat İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Mustafa Öz (çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 36.

bağlamında tartışılmıştır. Allah'ın ilmi bağlamında birbirinden farklı üç kader anlayışının ortaya çıktığı görülür: Birincisi; Kaderiyye'nin görüşüne göre, insanların fiillerinin meydana gelişinin, Allah'ın ilmi ve kader ile hiçbir ilgisi yoktur. Olan şu anda olmaktadır, önceden hiçbir takdir söz konusu değildir. İkincisi; Hasan el-Basrî, Ebû Hanife, Mu'tezile, Mâturîdîler ve Eş'arîlerin görüşüne göre, Allah ezeli ilmi ile insanların fiilleri dâhil, gerçekleşebilecek her şeyi bilir. Ancak bu konuda, ilim malûma tâbidir. Allah'ın ilmi tenfizî değil tavsîfî ve tasvîrîdir. Üçüncüsü; Cebriyye , Ömer b. Abdulaziz görüşüne göre, insanların fiilleri dâhil her şey, ezeli takdirle, Allah'ın ezeli ilmine uygun ve onun bir gereği olarak meydana gelmektedir. Bunlara göre bilgi (ilim) nesnesini (mâlum) meydana getirir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi tavsîfî değil, tenfizîdir. Kaza ve kader konusu, ilim ve irâdenin yanı sıra, yaratma, Allah'ın razı olup olmaması gibi daha başka meselelerde de tartışılmıştır. Bu da, kaza ve kader meselesinin çok daha fazla izâhları ve yorumlamaları gerektiren bir konu olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷⁷

Tüm İslâm mezheplerinin kader meselesine olan bakışlarını topluca değerlendirirken, Mâturîdîlerin bu noktada da en mu'tedil duruşu sergilediklerini görmekteyiz. Bir Müslüman, "Allah alnıma böyle yazdı" diyerek bir kötülük yapamaz ve bu kötülüğü yaptıktan sonra da kendini bu şekilde haklı çıkaramaz. Aslında Allah'ın takdirine sebep olan şey, bizim kendi irâdemiz ve yönelimlerimizle gerçekleştirdiğimiz tercihlerdir. Bu yüzden de, insan, tercih ve seçimlerine göre gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu bir varlıktır. Sorumluluk sahibi bir mahlûk olarak da, âhirette Allah'ın mutlak adâletiyle yargılanacaktır ve kader planında özgür irâdesiyle yaşadığı hayata göre âdil bir âkıbete kavuşacaktır.

Mâturîdî, kazayı, "yaratmak ve hükmetmek" olarak ifade etmektedir. Ayrıca kazayı, yaratma ile ilişkilendirerek geçmişte nasip edilen şeylerin zaman, mekân ve diğer nedenler içinde yoktan var edilmesi ya da yaratılması olarak belirtmiştir. Bu sebeple yaratma mânâsına gelen kaza, aynı zamanda kendisiyle nitelendirilen birinin hikmet sahibi olmasını da zorunlu kılar. Burada Mâturîdî, kaza ve hikmet arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Mâturîdî, bir işi yapmak ve bitirmek, ondan kurtulmak ve sıyrılmak (tecerrüt etmek) mânâsındaki kazanın Allah hakkında kullanılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Zira bu, Allah'ın bir işle meşgul olması veya onu yapıp bitirmesi sonucunda sorumluluktan kurtulmasını gerektirir ki o da, Allah

¹⁷⁷ Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş*, s. 159.

hakkında olanaksızdır.¹⁷⁸

Mâturîdî'ye göre kaza kavramı, asıl olarak her türlü eylemin temelinde var olan güzellik ve çirkinlik nitelikleriyle yaratılması, hükmedip karar verilmesi, ona mütenasip neticenin belirlenmesi, bir konuda son kelâmın söylenmesi, bir şeyin tamamlanması mânâlarına gelmektedir. Mâturîdî, "Te'vilât" isimli eserinde kaza kavramının beş mânâsından söz etmekte ve bunlar arasında özellikle "yaratma, inşa etme, neticelendirme, tamamlama" mânâlarının önemine daha bir vurgu yapmaktadır.¹⁷⁹

Mâturîdî kader kavramının ise, iki anlama geldiğini belirtmektedir: ilk olarak kader, her eşyanın var oluşundaki özü ve özellikleridir. Diğer bir ifade ile, bir şeyin "husün, kubuh, hayır, şer, hikmet ve sefeh" yönünden nitelendirilmesidir. "Biz her şeyi bir ölçü üzerine yarattık"¹⁸⁰ meâlindeki âyet de, buna işaret etmektedir. Bu sebeple, kader kelimesinin ölçüp biçmek, hüküm vermek şeklindeki kelime anlamı ile Mâturîdî'nin kader kavramına yüklediği anlam örtüşmektedir.¹⁸¹

İkinci olarak ise kader, vukû bulacak şeylerin yerini ve zamanını, bunların hak veya değersiz oluşunu, ödül veya cezâyâ konu olmalarını ifade etmektedir.¹⁸²

Mâturîdî, kaderin yalnızca Allah'ın kudreti ile olacağını belirtmiştir. Lâkin insan, eşyanın hangi vakitte, hangi yerde ve hangi nitelikler ile yaratılacağına muktedir değildir. Kaderin bir "tayin ve tespitten" ibaret olması, yalnızca Allah'ın ilmi açısından mümkün olmasını gerektirmektedir. Zira bir şeyi belirleme, yaratma olmaktan çok, yaratmanın nasıllığının gerektirimidir. Esasen tüm yaratılmışlar varlık sahnesine çıkmadan önce tüm nitelikleri ve özellikleriyle Allah Teâla tarafından tayin edilmiştir. Bu ifadelerle göre kader, "ilahî ilim" sıfatının bir adı olarak kullanılmıştır.¹⁸³

Evrende yaratılan her çeşit nesne, hadise ve davranış belirli bir amaç neticesinde ve o amaca uygun bir şekilde yaratılmıştır. Bu durum, fiilin ilme dayandığını, dolayısıyla Allah'ın ilim sahibi olduğunun kanıtı olarak

¹⁷⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 306.

¹⁷⁹ Harun Işık, *Mâturîdî'de İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, ss. 37-38.

¹⁸⁰ Kamer, 54/49.

¹⁸¹ en-Nesefî, *Tabsîratu'l Edille fî Usulî'd Din*, C. II, Claude Salame (thk.), Institut Français de Damas, Dimaşk 1993, ss. 715-718.

¹⁸² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 307.

¹⁸³ Halife Keskin, *Mâturîdî, Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 307.

¹⁸³ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 63-65.

gösterilmektedir. Zira ilim sahibi olmayan bir varlıktan böylesine sağlam, dengeli, ölçülü ve güzel eylemlerin var olması imkânsızdır.

M. Saim Yeprem Mâturîdî'nin, kader kavramı için yaptığı açıklamaları şöyle yorumlamaktadır:

Mâturîdî'nin kader kavramını önceden belirleme mânâsında vurgulamaması çok sayıda problemi bertaraf etmektedir. Gerçekte kader kavramını bu önceden belirlenen mânâda vurgulamak, hem Kur'ân'da yer alan âyetler ile hem de Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatları arasında tenakuz oluşturmaktadır. Amentü duasında geçen "ve bi'l-kaderi" (kadere de inandım) kelâmının izâhı olan "hayrihî ve şerrihî minallâhi Teâlâ" ifadesiyle hayrın hayır tanrısı, şerrin de şer tanrısı şeklinde ikici şirk anlayışı değil, her ikisini de belirleyip takdir edecek olanın, yalnızca Allah olduğu vurgulanmaktadır. Kader kavramı; hülâsa ile bu kapsamda vurgulanması hâlinde, geleneksel mâhiyette çok sayıda karmaşık ve girift sorunu hâletmiş olacaktır.¹⁸⁴

Kader ve kaza konusunda önceden belirleme ve takdirin olduğuna inananlar, insanın mesuliyetini temellendirmek için, onun kendi kaderinin ne olduğunu bilmediğini ve davranışlarını belirleme ve seçmeden sorumluluğun insanın kendisine ait olduğunu savunmuşlardır. Kaza ve kaderin Allah'ın ilmi ile münasebeti, insanın davranışlarını bilmek noktasındadır. Çünkü Mâturîdî, kaderi, "meydana gelecek her türlü olayı Allah'ın bilmesi" olarak ifade ederek Allah'ın ilim sıfatına raci kılmıştır. Bu sayede Allah'ın ilmi, fiili zorunlu olarak gerektiren bir sıfat değil de, mümkün kılan bir sıfat olmuştur.¹⁸⁵

Sonuçta Mâturîdîlere göre, iman ya da küfür, tâat ya da ma'siyet, iyi ya da kötü olsun insan fiilleri de dahil, dış âlem ve âlemdeki her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle bağlantılıdır. Mâturîdîler, kader planında insanın hür irâde, seçim ve yönelimlerine itibar edip, mutlak cebri reddeder. Çünkü onlar kaza ile makzîyi (kazanım ürünü olan şey) birbirinden ayırırlar. İnsan, başlangıçta ilkesel olarak kazaya rıza göstermelidir, yoksa makzîye değil. Böylece Mâturîdîler, mutlak cebir ile mutlak ihtiyâr arasında orta bir yol izlemiş olurlar. Sonuçta Mâturîdî'nin kaza ve kader yaklaşımı, insanın davranışları meydana getirmede herhangi bir baskı ve mecbûriyet yaratmamakta ve onun hareket alanını sınırlamamaktadır. Esasen Mâturîdî'nin bu konuya bakışı ve kaza ve kader anlayışına yüklediği keyfiyet, insanın mükellef bir varlık olduğu gerçeğini vurgulamakta ve insanın sorumlu bir varlık olmasının önünü açmaktadır. Böylece Mâturîdîler, insanı kaza ve kader inancı karşısında etkin ve üretken bir konumda tasarlayıp, onun yaptıklarından sorumlu bir varlık olduğu tezini

¹⁸⁴ M. Saim Yeprem, "Kur'ân-ı Kerîm'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları", M. Bedrettin Çetiner (ed.), İstanbul 2006, s. 400.

¹⁸⁵ Yeprem, "Kur'ân-ı Kerîm'de Mesuliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları", s. 401.

savunmuşlardır.

1.5. Mâturîdîlikte Hidâyet ve Dalâlet, Tevfik Ve Hızlan

Tamamıyla insan hürriyeti ile alakalı olan hidâyet ve dalâlet meselesi, İslâm düşünce tarihinin her daim tartışılan konularından olmuştur. Bu kavramlar, her konuda olduğu gibi Allah’a isnad edilen yönü ile, insanı bağlayan yönü noktasında, mezheplerin genel bakışına göre anlamlandırılmıştır. Bu mesele de, Mâturîdîliğin Allah tasavvurunun oluşumunda önemli bir yere sahiptir.

Hidâyet, Arapçada hidâyet, doğru yolu göstermek,¹⁸⁶ dalâlet de itikadîkonularda gerçeğe aykırı inançları benimsemektir.¹⁸⁷ Hidâyet ve dalâlet konusunda kelâm âlimleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Meselâ, Mu‘tezile’ye göre, hidâyet, "Allah’ın yaratması ile olmayıp, Allah’ın doğru yolu beyanıyladır". Dalâlet ise, "Allah’ın doğru yoldan sapanları "dalâlet" ismiyle nitelendirmesidir."¹⁸⁸ Selef âlimleri, Allah’ın, gönderdiği Peygamberler aracılığıyla doğru yolu gösterip açıklamasını genel mânâda hidâyet olarak kabul etmekle birlikte, gerçek hidâyeti Allah’ın, onu kulun kalbinde yaratması olarak görmüşlerdir. Eş‘arîlere göre ise, hidâyet "Allah’ın doğru yolu insanların kalbinde yaratmasıdır." Mâturîdîler ise, insan fiilleri konusundaki yaklaşımlarından dolayı, hidâyet ve dalâleti yaratma yönü ile Allah’a, yapma ve kazanma yönü ile insana hâlis kılmışlardır.¹⁸⁹

Mâturîdîler, hidâyetin gerçekleşmesinde salt insandan hareket etmek yerine, Allah’ın meşîetini de kuvvetli bir şekilde vurgulamak sûretiyle meseleyi ele almışlardır. Bu konuda dengeli bir yol izleyen Mâturîdîler; “hidâyet, yaratma açısından Allah’a, kesb yönünden de insana aittir” diyerek meseleyi çözüme kavuşturmuştur. Mâturîdî kelâmcılara göre, insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah’tır. Bununla birlikte insanın yaptığı işler, kendisine nisbet edilir. Çünkü insan, isteyerek kendi niyeti, seçimi ve kararı neticesinde bu fiillerin sahibi olur; yani bu fiiller, insan gücüne ve ihtiyârına dayalı olarak meydana gelir. Bir başka ifade ile insan, özgür irâdesini kullanarak bu fiillerin meydana gelmesini sağlamış olur. Dolayısıyla hidâyet, Allah’ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması; ihtidâ ise,

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 473.

¹⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 429.

¹⁸⁸ Ebû Hüseyin el-Hayyat, *Kitabü'l-İntisar*, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1957, s. 90.

¹⁸⁹ Ebü'l Hasan el-Eş‘ari, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Medine h. 1410, s. 266; Ebü'l Hasan el-Eş‘ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-Mûsâllin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire 1979, s. 324.

kulun hidâyet bulmasıdır.¹⁹⁰

Mâtûrîdîler, dalâlet konusuna ise, Allah'ın fiilleri bağlamında yaklaşarak, yaratmanın O'na ait olduğundan hareketle bakmışlardır. Allah'ın saptırması, dalâlet ehlinin kendi istekleri doğrultusunda kalplerinde dalâletin yaratılmasıyla gerçekleşir, demişlerdir. Dalâletin kalplerde yaratılması, hidâyete manidir. Onlara göre, Allah'ın insanın kalbinde dalâlet, küfür ve şekâveti yaratması, insanın bu çirkin fiilleri seçmesinden dolayıdır. Yoksa insan, kendi yeteneklerini dalâlet, şekâvet ve küfre yöneltmedikçe, ilâhî irâde ve kudret, onu, dalâlet ve şekâvet yoluna sevkmez.¹⁹¹

Mâtûrîdî, "Bize doğru yolu göster"¹⁹² meâlindeki âyetin tefsirinde bu konuyu ele aldığını belirtmektedir. O, hidâyetin üç anlamda kullanıldığına dikkat çekmiş ve bunları açıklamaktadır:

Fatiha Sûresi'nin tefsirini yaparken orada geçen hidâyet kavramı için üç mânâ kullanılır, Birincisi, açıklamaktır (beyân). Bilindiği üzere dinî konularda açıklama Allah tarafından yapılmıştır. Bu sebeple Kitap ve Sünnet'te açıklama fonksiyonunu yerine getiren çeşitli ifadelerin varlığı karşısında hiç kimse âyetteki "ihdinâ" kelimesiyle açıklama mânâsını kastetmez. Ancak Mu'tezile bu anlamı benimsemiştir. İkincisi, Allah'ın kulu doğru yola iletmesi ve hak yoldan sapmaktan korumasıdır. Üçüncüsü ise, hidâyeti bizim için yaratmasını isteme mânâsında olmasıdır; çünkü hidâyet, fiili olması açısından Allah'a nisbet edilmiştir. O'nun fiilinin eseri olan her şey yaratılmıştır. Bir bakıma kul, "Hidâyetimizi yarat!" diye söylemektedir. Bu da, hidâyeti bizim kabul etmemizden ibarettir. Allah'ın mü'min olmayı nasib etmek sûretiyle zaten hidâyete erdirdiği kimsenin onu talep etmesinin iki yorumu vardır: Birincisi, Allah'ın lütfettiği hidâyetten ayrılmamayı istemektir. İmanın artmasının mânâsı da bu çizgi üzerinde seyreder. İşte bu da, daima iman hâli üzere olmaktır. Diğer bir yorum ortaya konur ise şöyle: Hayatın her kademesinde insanın hidâyet karşısı davranışlar sergilemesi endişe edilen bir husustur. Fâtiha'da yer alan bu niyaz vesilesiyle Allah kişiyi daima hidâyet noktasına iletir. Bu onun için yeniden hidâyeti benimsemesi anlamına gelir, çünkü mü'min her zaman dilimi içinde bir iman hamlesi yapmak sûretiyle zıddı olan bir davranışı reddeder.¹⁹³

Mâtûrîdî, "Şüphe yok ki Allah dilediğini doğru yola getirir" meâlindeki âyeti ise şöyle açıklar:

Bu ilâhî beyanda şunun delili vardır ki, Allah'ın hidâyeti benimsemesini dilediği kimse onu benimser, dilemediği kimse de benimseyemez; çünkü Mu'tezile'nin dediği gibi bütün insanların hidâyeti benimsemesini dileyseydi, 'dilediğini' buyurmaz, "Allah doğru yola iletir" derdi, şeklinde bir açıklama yapar.¹⁹⁴ Ayrıca "Allah'ın saptırdığını yola getirmek mi istiyorsunuz?"¹⁹⁵ meâlindeki âyette ise, ilâhî beyanın yorumu küfrü tercih etmeleri sebebiyle hidâyete ermeyeceklerini bildiği için, Allah'ın kendilerini saptırdığı hâlde, onların hidâyetini mi istiyorsunuz? Bu beyanın şu yoruma da ihtimâli vardır: Allah kendilerini hidâyete erdirmeyince, onların hidâyetine sizin gücünüz yetmez; şu ilâhî beyanda görüldüğü üzere "Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin.

¹⁹⁰ Ramazan Altıntaş, "Hidâyet ve Dalâlet", *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 423.

¹⁹¹ Altıntaş, "Hidâyet ve Dalâlet", *Kelâm El Kitabı*, s. 426.

¹⁹² Fâtiha, 1/6.

¹⁹³ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, C. I, s. 45.

¹⁹⁴ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, C. II, s. 23.

¹⁹⁵ Nisâ, 4/88.

Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir.”¹⁹⁶ “Doğru yola getirmek mi istiyorsunuz?” denildi ki, onları hidâyete ermiş diye adlandırmak mı istiyorsunuz? Oysa ki Allah onların sapıklıklarını açığa çıkarmıştır; bu cümle, “Size ne oluyor da münâfıklar hakkında ikiye bölünüyorsunuz?” meâlindeki beyanın bağlantısıdır. Allah, Müslümanları münâfıkları farklı şekilde nitelemekten sakındırmaktadır. Denildi ki, siz onları hidâyete ermiş mi göstermek istiyorsunuz? Hâlbuki Allah onları sapkın yapmıştır, âyetle beyan ettiği üzere: “Sen istediğine hidâyet veremezsin” şeklinde bu durumu açıklamıştır. Bu ifade, yukarıdaki âyetin tamamını güçlendirmiştir, şeklinde görüş bildirmiştir.¹⁹⁷

Mâturîdî özetle hidâyeti ikiye ayırır: Biri hakkı bulma hidâyeti; diğeri ise, hakkı bilme hidâyeti. Bu ikincisi, açıklama hidâyetidir. Bu hidâyette ister Müslüman isterse kâfir olsun hepsi müşterektir. Hakkı bulma hidâyeti ise, sadece resûllere, nebîlere ve bütün Müslümanlara mahsustur.¹⁹⁸

Mâturîdî Allah Teâla’nın, hidâyete erdirdiği mü’min kullarının hidâyeti istemesinin bir mânâsı olduğunu belirtmekte ve bu yorumları serdetmeye çalışmaktadır. Mâturîdî’nin yorumuna göre hidâyet, "Allah’ın lütfettiği hidâyetten ayrılmamayı talep etmektir, sürekli imanlı olmaktır." Mâturîdî bunu aynı istikamete bakan iki kişiye benzetmiştir. Bu adamlardan birinin bakışlarını başka bir yöne çevirmesi hâlinde, diğerrinin bakışlarının ise artış kaydettiğini söylemek mümkündür.¹⁹⁹

Buna göre kulun devamlı olarak hidâyet karşıtı eylemlerde bulunması kaygı verici bir durumdur. Fâtîha sûresindeki bu beklenti uyarınca, "Allah kişiyi daima hidâyete iletir." Bu yeniden hidâyeti kabullenmek mânâsına gelmektedir. Zira iman eden bir mü’min sürekli olarak bir iman hamlesi yapmak sûretiyle aksi olan davranışı geri çevirmektedir. "...Ey iman edenler! Allah’a olan imanınızı yeni hamlelerle tazeleyin"²⁰⁰ âyeti buna dikkat çekmektedir. Bu ikinci yorum da, ona göre "ziyade" anlamına alınabilir.

Mâturîdî yine açıklama getirmeye devam etmektedir:

...Allah böyle bir misal ile nicelerini şaşırtır, nicelerini de doğru yola ulaştırır"²⁰¹ âyetinde hidâyet ve dalâlet konusundaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. "Mâturîdî, bu âyetin Mu’tezile’nin hidâyet ve dalâlet konusundaki görüşlerini de bertaraf ettiğini belirtmektedir. Zira Mâturîdî’ye göre bu âyetten çıkan anlam, Allah’ın dalâleti tercih edeceğini bildiği kulunu dalâlete götürdüğü, hidâyetini bildiği kişiyi de hidâyete

¹⁹⁶ Kasas, 28/56.

¹⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an Tercümesi*, C. III, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Yunus Vehbi Yavuz (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 327.

¹⁹⁸ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an Tercümesi*, C. V, s. 151.

¹⁹⁹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an Tercümesi*, C. V, s. 46.

²⁰⁰ Nisâ, 4/136.

²⁰¹ Bakara, 2/26.

ulaştırdığını ifade etmektedir. Allah herkesin hür irâdesi ile tercih ettiği şeyi dilemektedir.²⁰²

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre ise, kulların fiillerinin yaratıldığının kesinleşmesiyle, hidâyete erdirmek ve saptırmak meselesi de netlik kazanmıştır. Çünkü en-Nesefî hidâyete erdirmenin, hidâyete erme fiilini yaratmak; saptırmanın (idlâl) ise sapıtma fiilini yaratmak olduğu görüşündedir.²⁰³

İmâm-ı A'zam'ın görüşü de genel olarak Mâturîdî kelâmcılarla aynı yöndedir. O şöyle der: "Allah'ın saptırması, kuluna yardım etmemesidir." Aliyyü'l-Kârî, bunun tavzihinin şu şekilde olduğunu belirtir:

Allah, kendi yolunu istemeyen, küfür ve isyanda bulunmak isteyen kullarını razı olduğu amellere muvaffak kılmaz. Bu da Allah'ın adâleti icabıdır. Zira başkası için gerekli olan hiçbir şeyi yapmak Allah üzerine vâcib değildir. Allah hiçbir şeyi yapmaya mecbur değildir." "...Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkar. Allah, inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir."²⁰⁴ Yani "Allah kimi hidâyete yolunda bırakmak isterse, kalbini tevhid inancı için genişletir ve nurlandırır. Bunun alâmeti ölmeden evvel âhiret için hazırlanmak, dünya hayatından uzaklaşmak ve ebedî kalış yurduna intisab etmektir. Allah'ın sapıklığı isteyen kişiye yardım etmemesi adâleti icâbı olduğu gibi, böyle kimselere yaptıkları kötülükten dolayı azab etmesi de adâletindendir. Şeytan mü'min kulun kalbinden imanı zorla yok edemez. Kul kendi isteği ile imanı terk eder. Terk edince şeytan onu bu kulun kalbinden yok eder."²⁰⁵

Genel olarak Ehl-Sünnet'e göre; Allah'ın hidâyete erdirmesi demek, kulun nefsinde hidâyetlenmeyi meydana getirmesi demektir. Saptırmak da onda sapıklığı yaratması anlamındadır. Mu'tezile'nin izahına göre ise, Allah'ın hidâyete erdirmesi doğru yolu göstermesi demektir, saptırması ise kuluna sapık demesi ya da kul kendi nefsinde sapıklığı yarattığı zaman, onun sapıklığına hükmetmesi demektir. Hidâyet, bazen Hz. Peygamber'e de nisbet edilir, bu onun hidâyete vesile olması ve ona davet etmesi münasebetiyledir. Nitekim "...Şüphesiz ki sen doğru yola iletiyorsun"²⁰⁶ meâlindeki âyette geçen hidâyetten amaç, açıklamak ve davet etmektir.²⁰⁷

Mu'tezile'nin Allah'ın herkesi hidâyete erdirmek istediği, hiç kimseyi dalâlette bırakmaya razı olmayacağı yönündeki düşüncelerinin temelinde, Allah'ın kötülüğün yaratıcısı olmadığı doğrultusundaki savları yatmaktadır. Mâturîdî ise, Mu'tezile'nin bu konudaki savını anlamsız bulmakta ve Allah'ın hayır ve şerrin yaratıcısı olmakla

²⁰² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, C.II, s. 95.

²⁰³ en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Tevhid li Kavâidi't-Tevhid*, s. 122.

²⁰⁴ En'âm, 6/125.

²⁰⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 250-251.

²⁰⁶ Şûrâ, 42/52.

²⁰⁷ es-Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, ss. 154-155.

birlikte, ilke olarak O'nun meydana getirdiği bir eylemin, şerr ve habis olarak görülemeyeceğini savunmaktadır.²⁰⁸

İnsanı dalâlete sürükleyen öğelerin en başında, kişinin, Peygamberin bildirilerini dinlemeyip, aklının ve vicdanının sesine aldırış etmeyip, nefesine ve hevesine yenik düşmesi gelir. Nefs; "asıl", "cevher", "kendi", "zât" gibi anlamlara gelen,²⁰⁹ insanı günah işlemeye sevk eden manevî etkenlerden biri olarak tanımlanır. Hz. Peygamber'in, "Senin en azgın düşmanın iki böğrün arasındaki nefsidir"²¹⁰ uyarısı, nefsin fücûru emreden yönüne dikkat çeker.

Mâtürîdî, Allah'ın insan ırkını fânî hayatta var olan anlık ve geçici hazlara meyleden bir şahsiyet olarak yarattığını ifade ederek, insani karakterin ve nefsin kişiyi bu hazlara davet ettiğini, onları kendi gözlerine güzel gösterdiğini ifade eder.²¹¹ Bu bağlamda da nefsinin ve bedhah arzularının esiri olan Deysaniyye'yi örnek göstererek, onların Allah'ın yaratışı konusunda, uhrevî meselelerde başarılı olmaları gibi konularda düşüncesini belirtmeyerek, tersine dünyaya meyletmelerinden dolayı, Allah Teâla'nın da onları nefisleriyle yalnız bıraktığını ve düşmanlarından korumadığını belirtmiştir. Zira bu kişiler, Allah'a iman etmemiş, gönül verdiği alanın hâricindeki değerlere de ilgi göstermemiş ve dalâlete düşmüşlerdir.²¹²

Mâtürîdî, nefsin dalâlet unsuru olduğunu belirtmiştir. O, "Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür! Bu yüzden gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenlere alçaltıcı bir azap vardır"²¹³ meâlindeki âyeti açıklarken, nefislerini satarak, fânî dünya mutluluğunu tercih edenlerin, gerçekte ebedî bir cehennem azabını tercih ettiklerini ifade etmiştir. Mâtürîdî, bu kişilerin Peygambere inanmayıp, âhireti yalanlamayı tercih ettiklerini ve nefisleri yüzünden dalâlet yoluna düştüklerini öne sürmüştür.²¹⁴

Mâtürîdî, dalâlete düşmenin diğer sebebi olarak da cehâleti görmektedir. O,

²⁰⁸ Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, ss. 776-777.

²⁰⁹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdî'ye Akaidi*, s. 202.

²¹⁰ Alaeddin Ali el- Mutteki el-Hindî, *Kenzü'l-Ummal fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, C. IV, Haydarabad 1969, s. 269.

²¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s.282.

²¹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 283.

²¹³ Bakara, 2/90.

²¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, C. I, s. 176.

Te'vilât'ta, "Sonra, şüphesiz ki Allah'ın; cahillik sebebiyle kötülük yapan, sonra bunun ardından tevbe eden ve durumunu düzeltenlerden yanadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da elbette çok bağışlayandır, çok merhamet edendir"²¹⁵ meâlindeki âyeti tefsir ederken, insanı dalâlete düşüren kötü fiillerin sebebinin cehâlet olduğunu belirtmiş; cahilin her fiilin cehâleti sebebiyle boş olduğunu dile getirmiştir.²¹⁶ Mâturîdî, cehâletin nasıl dalâlet faktörü hâline geldiğini ise, "Hûd, (bu konudaki) bilgi, ancak Allah katındadır. Ben size, benimle gönderileni tebliğ ediyorum. Fakat ben sizi câhillik eden bir kavim olarak görüyorum dedi"²¹⁷ meâlindeki âyeti tefsir ederken açığa kavuşturmuştur. Ona göre, cehâletle nitelenen kişi; Allah'ın âyetlerini, Allah'ın göndermiş olduğu dînini, Allah'ın insanlara bahsetmiş olduğu ihsan ve lütuflarını, emir ve yasaklarını bilmeyen veya bilemeyen kimsedir ki, bu kişinin tevbe etmediği ve gerçekleri görmediği takdirde dalâlet çukurundan çıkması da imkânsızdır.²¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm, "Ant olsun, dönsünler diye biz onlara (âhiretteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız."²¹⁹ meâlindeki âyette dalâleti tercih edip sapıtanların, âhret gazabının hâricinde, dünyada da azaba uğratılacaklarından söz eder: Mâturîdî, bu âyeti tefsir ederken, dünyadaki yakın azabın onlara sert ve zor bir hayat vermek veya sert davranmak, onları darda bırakmak şeklinde gerçekleşeceğini ifade etmektedir.²²⁰

Eşari kelâmcılardan el-Cüveynî, tevfiğ için, itâat etme gücünü yaratmadır, derken, hızlân için ise Allah'ın günah işleme gücünü yaratmasıdır, der. Ona göre Allah'ın tevfiğine mazhar olan kimse isyan etmez, çünkü onun isyan etmeye gücü yetmez. Bunun zıddı olan hızlânda da durum aynıdır. Mu'tezile tevfiği, Allah'ın iman edeceğini bildiği kul için bir lütfu yaratması anlamına hamledip, yormuştur. Mu'tezile'ye göre hızlân ise, Allah'ın lütufta bulunmaması anlamına gelir. Allah'ın ilmine göre lütuf, her bir fert için meydana gelmez. Allah, ancak kendisine lütfedildiği zaman iman edeceğini bildiği kimselere lütufta bulunur. İnsanlar arasında

²¹⁵ Nahl, 16/119.

²¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, C. VIII, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Yunus Vehbi Yavuz (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 210.

²¹⁷ Ahkaf, 46/23.

²¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, C. XIII, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Kemal Sandıkçı (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 368.

²¹⁹ Secde, 32/21.

²²⁰ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, C. XI, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), Fadıl Aygün (çev.), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018, s. 285.

öyleleri de vardır ki, Allah onların durumunu bilir ve onların hızlânı, ancak sapıklıkta (tuğyân) sürekli kalmalarını, azgınlıkta ısrar etmelerini sağlar. İlkelerinin bütününden hareketle, Mu'tezile'nin "Allah, bütün yarattıklarını kendisinin tevfiğine mazhar kılma gücü ile vasıflanamaz" demesi gerekir. Onların bu anlayışı, dine ve Kur'ân'ın ifadelerine aykırıdır.²²¹ Nitekim Allah, bu hususta, "Eğer dileseydik, herkese hidâyeti verirdik..."²²² diye buyurmaktadır.

Sonuç olarak Mâturîdî'ye göre, Allah, dalâlete düşen kimselerin zulüm ve küfrü irâdeleriyle ihtiyâr ettiklerini ve tevbe etmeyeceklerini bilince, onları hidâyetten alıkoymuş ve "zeyğ" eylemini onların kalbinde yaratmıştır.²²³

Mâturîdî'ye göre, hidâyet ve dalâlet fiilini Allah yaratmaktadır. Allah, kulun yönelim ve irâdesinin akabinde, fiili bu yönlerden birine bağlı olarak meydana getirmektedir. Bunun neticesinde kul, hidâyete eren (muhtedî) ve sapkın (dall) sıfatına müstahak olmaktadır. Ehl-i Sünnet içinde Mâturîdîler, hidâyet ve dalâlet bakımından insan tasavvurunu, Eş'arîlerden daha açık ve anlaşılır hâlde ortaya koymuşlardır.

Kısaca ifade etmemiz gerekirse; Mu'tezile, hidâyeti adâlet prensibini merkeze alarak tanımlar. Bu sebeple de, insanın eylemlerindeki özgürlüklerden yola çıkarak, hidâyeti, Allah'ın insana hakikâti açıklaması olarak görür. Diğer eylemler gibi bu fiilin hâlıkı da onlara göre insandır. Allah bir insanın hidâyete erebilmesi için gerekli olan tüm şartları sağlamıştır. Bu noktada da tek sorumlu insandır. Dalâlet için ise; Mu'tezile insanın kendisinde sapıklığı yaratması şeklinde bir fikir öne sürmektedir. Eş'arîler ise hidâyeti iki şekilde ele alır: Birincisi, hakîkâtin tümüyle beyan edilmesidir. İkincisi ise, Allah'da hidâyeti insanın kalbinde yaratmasıdır. Onlara göre insan özgür irâdesiyle bu konuda bir seçimde bulunur ve Allah'ta insanın bu seçimine göre yaratır. Mâturîdîler, hidâyet konusunda Allah'ın dilemesini ön plana çıkarırlar. Mu'tedil bir tanımlama getirmeye çalışırlar. Onlara göre hidâyeti halk eden Allah, kesb eden ise insandır. Yine dalâlet hususunda da aynı bakış açısını sergilemişlerdir.

²²¹ el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 212-213.

²²² Secde, 32/13.

²²³ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran Tercümesi*, C.II, ss. 244-245.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA İNSAN VE KABİLİYETLERİ

2.1. Mâturîdîlikte İnsanın Hakîkâtî ve Doğası

İmam Mâturîdî, insanla ilişkili birçok probleme kendi düşünce sistemi içerisinde çözüm bulmaya çalışmıştır. Mâturîdî'nin insan ile ilgili cevap bulmaya çalıştığı problemlerin ilki, genelde kâinâtın, özelde ise insanın niçin yaratıldığı sorusudur. Tarih boyunca kâinâtın ne için yaratıldığı ile ilgili verilen cevaplara değinen İmam Mâturîdî, bu kapsamda Kitâbu't-Tevhîd'de bazı aktarımlarda bulunmuştur.

Bu aktarımlarda, "Allah kâinatı niçin yaratmıştır?" sorusu karşısında, bazı görüş sahiplerinin, farklı fikirler ileri sürerek, bu konuda muhtelif cevaplar verdiklerini bildirmiştir. İmam Mâturîdî bu soruya verilen muhtelif cevapları aktarmış olmakla bununla birlikte, kendisi bu alternatif cevaplardan hangisine daha yakın olduğuna ya da ilgili konuda kendisine ait orijinal bir kanaatinin bulunup bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmemiştir. Bunun yerine, kâinatın veya insanın niçin yaratıldığı sorununu atlayarak; üzerinde söz söylemenin daha mümkün görülebileceği, "insanın niçin mükellef kılındığı" konusunu ele almıştır. Bununla ilgili olarak da; Allah'ın canlılar içinden insan türünü, kendisini tanımak üzere seçkin kıldığını, insanları faydalı olan şeylerden uzak tutmasının mümkün olmadığı gibi, O'nutanıma yollarından da uzak tutmasının mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Mâturîdî'ye göre, insan aklına her güzel olanı güzel görme ve her çirkinini ise çirkin olarak değerlendirme kabiliyeti yerleştirilmiştir. Uygulamada çirkin olanı yapmakhoş görülmemekte, meşru olanın uygulanması iseiyi karşılanmaktadır. O hâlde emrin ya da nehyin gerekli olduğu yerde, emir ya da nehiy çıkarmak lâzım gelmiştir. Yine Mâturîdî'ye göre, Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk ve delâlet eden bir âlem yaratmıştır. Bu durumda, O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez ve mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında, yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusu olur.²²⁴ Böylece Mâturîdî, insanın yaratılışını ve mâhiyetini hikmet kavramı ışığında açıklamaktadır.

İnsanın doğası ve hakîkâtini açıklayabilmek için, Mâturîdî'nin insana dâirifadeleri ve insanı tanımlayacak birtakım kavramlara yüklemiş olduğu anlamları

²²⁴el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 165-170.

da irdelememiz gerekir. Öncelikle, İmam Mâturîdî, insanın, her türlü imkân ve esenliğiyle birlikte, sadece Allah'ın mutlak gücü ve otoritesine ait olduğunu söyler.²²⁵ Yine Allah'ın insanı sonsuza kadar dünyada hayat sürmesi için yaratmadığını ve ona verdiği yaşama nimetini de, ebedî kılmadığını vurgulayan İmam Mâturîdî, lütfettiği nimetlerin de sonsuz olmadığını, insana lütfedilen tüm nimetlerin aslında kendisine değil, Allah'a ait olduğunu belirtir.²²⁶

Mâturîdî, insanın tabiatını *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'da şu sözlerle açıklar:

İçinde yaşadığımız dünya bizzat insanın kendisi için yaratılmamış, fakat âhireti kazanmasına vesile olması için halk edilmiştir. Allah dünyadaki her şeyi iğreti ve sonlu kılmıştır ki, kul, bu sayede sonsuzu ve sürekliyi elde etmiş olsun. Bunun izâhı şudur ki; her insanın, eline geçirdiği imkân konusundaki temel görevi, o şeyin yaratılış gayesini görmesi ve uğrunda çaba sarfetme hedefini belirlemesidir. Kişi bu takdirde yaptığı ticaretten doruk noktasında kâr ettiğinin bilincine ulaşır ve fâniyi verip bâki olan şeye sahip olduğunu anlar. Şu da var ki, dünyadaki her şey sona erme ve yok olma âfetine marûzdur. Dolayısıyla Allah'a teslim olan kişi âfete marûz olanı, olmayanla değiştirmiş bulunur. Bu amaçla marûz kalacağı sıkıntıları makro plan açısından musibet saymaması gerekir. Aksine bunlar sevincin en üst mertebelerini ve kârın doruk noktasını teşkil eder. Ne var ki insan türü, her çeşit elemenden nefret eden ve aslında herkesin uzaklaşmak şöyle dursun, arzu edeceği sonuçlardan habersiz bir tabiata sahip kılınmıştır.²²⁷

İmam Mâturîdî, "Böylece sen, bâtıl olan her şeyden arınmış olarak, yüzünü kararlı bir şekilde Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı doğa/fitrat kanununa/dine çevir! Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."²²⁸ meâlindeki âyette yer alan, "Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı doğa/fitrat kanunu" şeklindeki bölümün şu anlamlara gelebileceği görüşündedir: Birincisi; Allah'ın fitratı, yani Allah'ın insanın yapısına yerleştirdiği Tanrı bilgisidir (mârifetullahtır). Allah her bebek ve çocuğun yapısına, Rabbi'nin birliğine ve rubûbiyetine ulaşmayı sağlayacak bilgiyi yerleştirmiştir. İkincisi; "onları yarattı ve onların yapısına kabiliyetler yerleştirdi" ifadesidir ki, şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fitrat üzerinde, salt akılları ile başbaşa bırakılmış olsalardı, diğer bir deyişle nefsânî tabiatın gereklerinden âzâde olsalardı, yaratıldıkları fitrat doğrultusunda davranış sergilerlerdi. Öyleyse Allah herkesi bir fitrat üzere yaratmış ve herkesin yaratılışına Allah'ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine götürecek ilkeleryerleştirmiştir. Üçüncüsü ise; Allah'ın insanları imtihanı taşıyabilecek bir fitrat

²²⁵ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. I, ss. 306-307.

²²⁶ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. I, s. 307.

²²⁷ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. I, s. 309.

²²⁸ Rûm, 30/30.

üzere yaratmasıdır.²²⁹

Allah, Kur'ân'da, "And olsun ki, biz Adem oğullarını üstün bir şeref ve yücelik sahibi yaptık. Onları çeşitli nakil araçları ile karada vedenizde taşıdık. Onlara güzel rızıklar verdik. Onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık."²³⁰ meâlindeki âyette insana verilen üstünlük olarak bahsi geçen şey, şüphesiz akıl ve irâdedir.

Başta insan olmak üzere, tüm varlıkların yaratılıştan sahip oldukları özelliklerin tamamına fitrat denir. Dünyadaki tüm mahlûkat fitrî denilen bir yapıya göre yaratılmıştır. İnsanın birçok biyolojik, aklî, ruhî donanım ve yeteneklere doğuştan sahip olduğu bilinir. Yani insanın doğuştan sahip olduğu ahlâkî-dînî yetenekleri vardır. İnsanda inanma özelliği yaratılıştan ötürüdür. Mâturîdî doğuştan getirilen yeti ve yeteneklerin varlığını kabul etmiş, Allah'ın insanı akıl, duyu ve duygular gibi gelişmeye müsait birtakım içsel özelliklerle donatarak yarattığını savunmuştur. Bu iç destekler ve donanımlar aslında insana tanınan imkânlar şeklinde anlaşılabilir. Mâturîdî, insanın bilen bir varlık oluşundan hareketle, Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve makûl sebeplere dayandığını belirtmiş, hilkât terimiyle ilişkilendirdiği fitrat delilini kullanmıştır. Esasen insanın fitratından bahsetmek, insanın varlığının anlam ve amacından söz etmektir, anlamlılık ve amaçlılık yaratılışın ilk yasası değerindedir. İnsanın fıtratı, doğası, eğilimleri, kâbiliyetleri anlam ve amacın varlığına ve dolayısıyla Allah'ın varlığına işaret etmektedir.²³¹

Mâturîdî'ye göre akıl ise; aynı özellikte olup, bir araya gelmesi mümkün olan şeyleri birleştiren ve ayrılması mümkün olanları da ayıran şeydir.²³² Yani akıl, bilinmesi muhtemel şeyleri tasnifleyerek, bundan mantıklı çıkarımlar yapan bir vâsıta'dır. Pezdevî de aklı, "eşyada bilginin hâsıl oluşuna bir araçtır" şeklinde tanımlamakta ve Allah'ın, insanlar hakkında eşyayı tanımları için aklı âlet olarak yarattığını belirtmektedir. Yine Pezdevî'ye göre akıl; parlak, latif bir cisimdir. Ayrıca etkisi kalbedir, kalp; gözün, güneşin ve eşyanın ışıyla algılayıcı olması gibi akıl nuruyla eşyayı idrâk eder. Nur azalır veya zayıflarsa, idrâkte azalır veya zayıflar. Işık

²²⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. XI, ss. 185-187.

²³⁰ İsrâ, 17/70.

²³¹ Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâturîdî'nin Fıtrat Delili", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Recep Alpyağıl (ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 640.

²³² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 41.

yok olursa, algılama da yok olur.²³³ Ayrıca ona göre Allah; tefekkür, düşünce ve nazarı, Yaratıcı'yı bilmek ve tanımak için, yaratılmışların incelenmesi ve araştırılması konusunda, vâcip kılmıştır.²³⁴

İmam Mâturîdî, ruh hakkında Hasan-ı Basri'nin, "bedenin hayatının kendisi vasıtasıyla ayakta duranunsuru"tanımını yaptığı bilgisini verir. Ayrıca İmam Mâturîdî'nin, ruhu; insana hayat özelliğiveren şey olması hasebiyle etkiliği görülmektedir.²³⁵ O ruhu, genel mânâda, "bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey" şeklinde tanımlar.²³⁶ İmam Mâturîdî ruhu hayatla ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya çalışmıştır. Böylece Mâturîdî'nin, insanın doğasını beden-ruh bütünlüğü içerisinde algıladığı görülmektedir.

Mâturîdî ruha, Allah ile bağlantısı noktasında, yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiden başka bir anlam atfetmemiştir. Mâturîdî, ruhu, Allah'ın kendisine nispet etmesindeki gayenin özellikle üzerinde durmaktadır ve "yaratılmışların kendisiyle hayat bulduğu şey" olarak tanımladığı ruhun, diğer bütün yaratılmışlar gibi Allah tarafından yaratıldığının ve ilahî bir cevher olmadığının bilinmesini istemektedir. Ruhun Allah'a nispet edilmesi, onadiger varlıklar arasında, şeref ve yücelik verilmesi anlamını taşımaktadır. Ancak bu durum ruh ile diğer yaratılmışlar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı mânâsına gelmemektedir. Allah'a nispet edilen herhangi bir şeyle, onların dışındakiler arasında, mahlûk olmaları açısından bir farklılık yoktur. Ancak Allah onları kendisine izâfe ederek şereflelendirmekte ve icra ettikleri fonksiyonun önemine vurgu yapmaktadır. Mâturîdî ruha bir kutsiyet yüklememektedir ve ruhun tanrıdan bir parça ya da insana ihsan edilen tanrısal bir öz gibi anlaşılmasına hiçbir şekilde kapı aralamamaktadır.²³⁷

Nesefî'de insanın doğası üzerine söz söyleyen Mâturîdî düşünürlerdendir. Nesefî'ye göre ise ruhlar dört kısma ayrılır:

Birincisi, cesetlerden çıkıp, sûretleri misk ve kâfur gibi olan peygamber ruhlarıdır. Bunların ruhları cennette yaşarlar, geceleri de arşın altındaki kandillerin altına gelirler. İkincisi olan şehitlerin ruhları, cesetlerden çıkar ve cennette yeşil kuşlarının karnında olurlar. Orada yaşarlar. "Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın. Hayır, onlar diridir! Rızıkları Rableri katındadır. Allah'ın lütfuyla kendilerine bağışladığı şehitlikten övünç

²³³ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 322.

²³⁴ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 326.

²³⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. VIII, s. 386.

²³⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. IX, s. 31.

²³⁷ Osman Nuri Demir, "İmam Mâturîdî'de İnsan: Ruh, Nefs Ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, 17/1, 2019, s. 238; el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kuran Tercümesi*, C. IV, s. 129.

duyarlar"²³⁸ âyeti bu tür ruhlara işaret etmektedir. Ruhların üçüncü türü, Allah'a tam anlamıyla boyun eğmiş kulların ruhları olup, cennet bahçelerinde durur ama buradan yararlanamazlar. Ancak cennette beklerler. Asi mü'minlerin ruhları ise, yer ve gök arasında havadadırlar. Dördüncü sınıf ruhlar, kâfirlerin ruhları olup, siccinde, siyah kuşların karnındadır. Siccîn ise söylediğimiz gibi, yedi kat yerin altındadır. Onların ruhları cesetleriyle beraberdir. İnkârcıların ruhları azap görünce cesetleri bundan acı çeker. Bu durum tıpkı güneşin gökte olup, ışığının yerde olması gibidir. Mü'minlerin ruhları ise illindedir. Onların ruhları cesetleriyle beraber olur. Görüldüğü üzere güneş gökte olmasına rağmen nuru yerededir. Aynı şekilde uyuyan kişinin ruhu, kendisinden çıkmasına rağmen, eğer onda bir acı varsa, bu acıyı hisseder ve rahatlık hissi de duyabilir. Bazen öyle olur ki bu rahatlıktan, uyuyan kişinin güldüğü görülür. Buna Allah'ın, ölümü esnasında nefislerin ruhlarını aldığını ifade eden "Bütün insanların, bedenlen öldüklerinde canını alan ve henüz ölmemiş olanların da uyku hâlinde, ölü gibi yapan Allah'tır. Yalnız O'dur bu güce sahip olan"²³⁹ âyeti işaret etmektedir. Uyuyan kişi, hissettiği rahat ve acıyı uyanıncaya veya biri gördükleriyle ilgili olarak haber verinceye kadar anlamaz. Aynı şekilde Allah kıyâmette onu tekrar diriltip kabirde gördüklerini bildirmedikçe, ölü kabirdeki rahatın ve azabın farkına varmaz. Bu anlamdan yola çıkılarak uyku ölümün kardeşidir denilmiştir.²⁴⁰

Diğer bir Mâturîdî âlim Pezdevî ise, ruh konusunda bir görüş bildirmekte beis görmemiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu konudaki anlayışlarını ise şu şekilde aktarmıştır: "ruh latif bir cisimdir, özel bir nefestir, kuvvettir. Eş'arî de bu görüşü benimsemiştir." Bu görüşlerinin doğruluğuna şu âyetleri delil olarak göstermiştir: "... Ona (Meryem) ruhumuzdan üfledik..."²⁴¹ bir başka âyette: "Ona ruhumuzdan üfle miştik..."²⁴² buyruluyor. "Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın..."²⁴³ buyrulmaktadır. Pezdevî'ye göre üfleme ancak latif cisimlerde, özellikle nefeslerde olur. Üfleme arazlarda tahakkuk etmez. Aynı şekilde kanda da olmaz. Allah şöyle buyuruyor: "Kişinin canı boğaza dayanınca ve siz o zaman bakıp, kalırken, Biz o kişiye sizden daha yakınızdır, ama siz görmezsiniz."²⁴⁴ Ona göre burada bahsi geçen şey cisimdir. Zira araz üzerinde fiil vukû bulmaz, tahakkuk etmez, fakat ruh özel bir nefestir, kuvvettir.²⁴⁵ Yine Pezdevî'ye göre diri olmak (hayat) dirinin şartındandır. Çünkü diri olanın ancak hayatla diri olması mümkün olur. Diri olanın ruhunun olması şart değildir. Bundan ötürü de Pezdevî şöyle demektedir: "Allah diridir. O'nun hayatı vardır ve O'nun için ruh söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet âlimleri insanların, meleklerin ve cinlerin diri oldukları ve onların hayata sahip olduklarında icmâ etmiştir. Ama kuşların, vahşî ve evcil hayvanların

²³⁸ Âl-i İmrân, 3/169-170.

²³⁹ Zümer, 39/42.

²⁴⁰ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm Mâturîdî Akaidi*, ss. 124-125.

²⁴¹ Enbiyâ, 21/91.

²⁴² Tahrîm, 66/12.

²⁴³ Hicr, 15/29.

²⁴⁴ Vâkıa, 56/83-85.

²⁴⁵ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 348-349.

hayatı vardır, onlar diridirler. "Hayvanların ruhunun olup olmadığı hususunda ise birkısım Ehl-i Sünnet âlimi hayvanların ruhu olduğu görüşünü ileri sürerken, birkısım da hayvanların ruhu olmadığını kabul etmiştir. Üçüncü bir grupta onların ruhu vardır, ama insanların, meleklerin ve cinlerin ruhları gibi değildir, demiştir.²⁴⁶

Görüldüğü üzere, İmam Mâturîdî'nin ve birkısım Mâturîdî âlimin ruha yüklemiş olduğu anlamlarda hayat ve canlılık vasıfları öne çıkmaktadır. Ayrıca insanın doğasına ilişkin birçok kavramı da açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim ruh bağlamında insanın doğası hususunda birçok sorunun cevabını, Mâturîdî geleneğinde bulmak mümkündür. İslâm düşünce tarihini irdelediğimizde böyle bir sonuca ulaşabiliriz.

2.2. Mâturîdîlikte Düşünen (Akleden) ve Bilen Bir Varlık Olarak İnsan

Allah, kâinatta canlı ve cansız birçok varlık yaratmıştır. İşte bu varlıklardan biri olan insan da başka canlılar gibidir, doğar, büyür, beslenir ve ölür. Lâkin insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik, onun akıllı, düşünen, bilen, irâdeli bir varlık olmasıdır. Bu özellikleri ile de varlıklar arasında güzide bir yere sahiptir. Allah İsrâ Sûresi 70. âyette "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık" diye buyurmaktadır. Bu âyetten de anlaşılmalıdır ki, Allah kâinatta insanı, şerefli, değerli ve üstün bir varlık olarak yaratmıştır.

en-Nesefî, akıl ve nazarın bilgi kaynaklarından biri olduğunu şöyle izah etmektedir:

Her kim aklın, bilgi kaynaklarından biri olduğunu inkâr ederse, kendi yaptığı işe zıt olan bir görüşe tutunmuş olur. Çünkü aklın bilgi kaynaklarından biri olduğu ve akıl vasıtasıyla gerçekleşen istidlâl ya da nazarın, bilgiye ulaştıran kaynaklardan olduğu, ya akıl vasıtasıyla ya da akıldan başka bir yolla bilinir. Eğer "bu bilgi akılla bilinir" dersanız, size, başlangıçta varlığını kabul etmediğiniz akıl/nazar bilgisini nasıl olup da burada geçerli diye sorulur. Eğer "bu, akılla değil de başka bir delille bilinir" dersanız, size şöyle söylenir: "bunu size haber yoluyla kim bildirdi ve haber veren kişinin haber verdiği hususta doğru söylediğini ne ile bildiniz? Eğer "bunu duyu yoluyla bildik", dersanız, size şöyle söylenir: "size bunu bildiren duyu, hangi duyudur? Buraya kadar söylediklerinizin tamamı, ona işaret ediyor ve onu gösteriyor ki, siz, uzlaşmacı bir tutuma sahip değilsiniz ve sâbit fikirlisiniz. Çünkü biz, sağlam duyulara sahip kişilerdeniz ve biliyoruz ki, duyular ile algılanan şeyleri bilme konusunda sağlam duyu organlarına sahip olan kişiler arasında fark yoktur. Aklın bilgi kaynaklarından olduğu, zorunlu bilgiyle bilinir. tıpkı duyuların sağladığı bilgide olduğu gibi, akılda kendiliğinden aşikâr olarak bulunan bilgi, zorunlu bilgidir. Örneğin her bir şeyin, onu oluşturan herhangi bir parçadan daha büyük olduğu ve bu şeyin herhangi bir parçasının,

²⁴⁶ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, ss. 349-350.

onun tamamından daha küçük olduğu bilgisi, zorunlu bir bilgidir.²⁴⁷

Nesefî'nin bu ifadelerinin ışığında şunu söylemek mümkündür ki, İnsan, aklının doğuştan var olan veya akıl yolu ile elde ettiği gündelik yalın bilgileri kabul etmesi önemli değildir. Gerçekte her insan, onu kabul etmek ve kullanmak zorundadır. Esasen önemli olan, insanın aklı, belirli bir düzene göre geçmiş bilgilerle donatılmış ve gücünü, sadece bu bilgilerden alan bir araç olarak telakki etmek yerine, insanlığın geliştirdiği evrensel akılla ilişki kurarak ondan yararlanmaya çalışan, aynı zamanda ona fayda sağlayan bir konumda görmektir. Bu sonuca da, ancak aklın istidlâlî gücüne inanmakla erişilebilir.

Allah ve âlem, ancak Allah'ın insanda yarattığı akıl aracılığı ile kavranabilir. Bu, Allah hakkında, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının akıl kanalıyla kavranabileceği anlamına gelmektedir. Âlem hakkında ise, âlemin yaratımı ve yapısı, insan ve fiillerinin mantıken anlaşılabilmesi anlamına gelmektedir. Bu temel ilkedен, âlemin rasyonel kurallara göre idare edildiği ve dolayısıyla Allah'ın bile bu kurallara bağlı bulunduğu sonucu çıkar. Nitekim Allah'ın insan üzerine yüklediği ilk ödev, Allah'ın bilgisini elde etmek için kuramsal olarak düşünmek, yani tefekkür etmektir."²⁴⁸

Mâturîdî âlimlerden biri olan Pezdevî'ye göre bilgi en genel tanımıyla, olduğu hâl üzere malumu idrâk etmektir."²⁴⁹

Eş'arî kelâmcısı Cüveynî'ye göre, bilgi, kadîm ve hâdis bilgi olmak üzere iki kısma ayrılır: Kadîm bilgi, Allah'ın zâtı ile kaim, sonsuz sayıda bilinenle ilintili ve O'nun hakkında zarûrî ya da kesbî olmaktan münezze olan ihata hükmünü gerektiren bir sıfattır. Hâdis bilgi ise; zarûrî, bedihî ve kesbî olmak üzere üçe ayrılır: Zarûrî bilgi, ister bir zorunluluk, isterse bir ihtiyaçla ilişkili (iktiran) olsun kulun makdûrunda olmayan hâdis bilgidir. Bedihî bilgi de zarûrî bilgi gibidir, ancak bir zorunluluk ya da ihtiyaçla ilişkili değildir. Bazen bu iki kısımdan biri diğerinin yerine kullanılır. Yaygın olarak bilindiği üzere, hemen oluşması, araya bir kesintinin girmemesi ve kendisiyle ilgili herhangi bir şüpheye düşmenin söz konusu olmaması, zarûrî bilginin özelliklerindendir. Nitekim algılanabilen şeyleri bilme, kişinin kendi

²⁴⁷ en-Nesefî, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, Recep Alpyağıl (der.), Muzaffer Barlak (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 343-344.

²⁴⁸ Binyamin Abrahamov, "Akılcılığın Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Fethi Kerim Kazanç (çev.), 1/2, 2003, ss. 139-140.

²⁴⁹ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 32.

nefsini bilmesi, zıt şeylerin bir araya gelmelerinin imkânsız oluşunu ve benzerlerini bilme, buna örnek olarak verilir. Kesbî bilgi ise, hâdis bir kudretle elde edilen hâdis bir bilgidir. Ayrıca her kesbî bilgi nazarîdir. Dolayısıyla delil üzerinde gerçekleşen sahih nazar kesbî bilgiyi içerir. Kişide, öncesinde bir nazar söz konusu olmaksızın bilgi ve bilgiyi oluşturma kudreti de vardır. Fakat yine de her kesbî bilginin nazarî olduğu şeklindeki âdet devamlılık göstermektedir (istimrâr).²⁵⁰ Görüldüğü gibi, İslâm kelâmında, ister zorunlu, isterse kesbî olsun, her türlü bilginin geçerliliği câri âdetin sürekliliği ile kayıtlıdır.

İslâm düşünce tarihinde İmam Mâturîdî, bilgi konusunu ilk defa müstakil bölüm olarak ele alan ve onun kuramsal çerçevesini belirlemeyi deneyen düşünürdür. O bilgide kesinlik unsuruna dikkat çekmiş, taklitle elde edilen bilginin geçersizliğini vurgulamıştır. Mâturîdîlik, hâricimizdeki varlığın nesnel gerçekliğine dikkat çekmiş ve ona ilişkin bilgimizdenya da bilgi edinmemizden hareketle bilginin imkânını ortaya koymuştur. Mâturîdiyye'nin epistemolojisinde, diğer bilgi kaynakları yanında aklın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Birey, aklî istidlâller yoluyla, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilir; yerilecek fiillerden uzak durabilir ve hatta yüce bir varlığın mevcûdiyeti fikrine bile ulaşabilir. Bununla birlikte Mâturîdîlikte, aklın epistemolojik gücü mutlak değildir. Onun ulaşamadığı ve eksik bıraktığı noktaları diğer bilgi kaynakları tamamlamaktadır.²⁵¹ Böylece Mâturîdî, dinsel epistemolojisini aklın yanında diğer kaynaklara da başvurarak bütüncül bir yapıya kavuşturmuştur. Zaten dinsel epistemoloji oluşturma çabalarında İslâm kelâmcılarının genel eğilimi de, bu doğrultuda tebarüz etmiştir.

Gerçekte Allah'ı bilmeyi farz kılan Allah'tır. İmanın aklî olarak gerekliliği Ebû Hanife'den rivâyet edilmiştir. “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığına şüphe mi vardır?”²⁵² âyeti de, bu görüşünü kuvvetlendirmektedir. Bu konuda yine Allah, “Onlara gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorarsanız, elbette Allah yarattı derler.”²⁵³ meâlinde buyuruyor. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyuruyor: “Her doğan İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra ana-babası onu Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır, yahut Mecûsileştirir.”²⁵⁴ Anlama çağına gelen çocuk üzerine, Allah'ı tanımak

²⁵⁰ el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 33-34.

²⁵¹ Temel Yeşilyurt, “Matürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”, *Kelâm El Kitabı*, Şaban Ali Düzgün (ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 153.

²⁵² İbrahim, 14/ 10.

²⁵³ Lokman, 31/5.

²⁵⁴ *Buhârî, cenâiz 92; Ebû Dâvut, sünne 17; Tirmizî, kader 5.*

farzdır.²⁵⁵

Mâturîdî, aklın insana bahşedilen en ulvî nimet (vedîa) olduğunu ifade ederken yaygın olan kelâm geleneğine uyar. Aklın insanı üstün kıldığını ifade etmek önem arz etmekle birlikte, bir sistem kurmada yeterli olmaz. Aklın yetkesi, aklın doğası ve fonksiyonları hakkında da temellendirmeye girilmelidir. Mâturîdî, yaratma seviyesinde evren ile akıl arasındaki ahenge ve koşutluğa dikkat çeker. Ona göre Allah yarattıklarını hangi hususiyetle yarattıysa, bunları algılama yeteneğini de akla vermiştir. Evrenin düzeni ile aklın oluşumu arasında bir uyum vardır. Varoluş olarak güzel olan, akıl için de güzel; varoluş olarak çirkin olan, akıl için de çirkindir.²⁵⁶

Akla verilen izzet mevzusunda kelâm bilginlerinin bakış açılarını tanımanın yollarından biri, kendisine teklif ulaşmamış bir insanın sorumluluğu konusundaki tutumlarını belirlemektir. Bilindiği gibi Mâturîdîlik, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû Hanîfe'den gelen temel yaklaşımları koruyabilmiştir. Mâturîdîlikte yaygın olan egemen düşünce söz konusu olduğunda, kendisine bir Peygamber veya din gönderilmemiş bir insanın sorumlu olduğu şey, tevhid inancına ulaşmasıdır. Akıl, yardıma gerek kalmaksızın kâinatın yaratıldığı ve bir Yaratıcı'nın bulunduğu inancına varabilecek yeteneğe sahiptir.²⁵⁷ Dolayısıyla insan, içinde yaşamını idame ettirdiği dünyayı, varlıkları, kendisini, çevresini gözlemlediğinde önemli bazı bilgi ve intiba elde eder. Elde ettikleri üzerinde düşünüp, sonuçlar çıkardığında, kâinatı yoktan var eden kudret, ilim ve irâde sahibi hakîm bir Yaratıcı'nın var olduğunu algılayabilir. Bütün bu bilgileri din yardımı olmadan da idrâk edebilir.²⁵⁸ Esasen insanın sorumluluğu, tam da bu noktada tezahür etmektedir.

Mâturîdî, aklın yetkesi ve fonksiyonlarını kabullenmenin, insanda varolan bir kâbiliyet olduğunu ileri sürer, ancak aklın da sınırlarının bulunduğunu belirtmektedir.²⁵⁹ Birtakım meselelerin yalnızca dinin verdiği bilgiyle kat'î olabileceğini ve bunların aklın ulaşabileceği noktada olmadığını ifade etmektedir.²⁶⁰ İnsan akıl ile her şeyi yoktan var eden Allah Teâlâ'nın, insanı üstün ve şerefli kıldığını, kendisine çok sayıda nimetler bahşettiğini kavrayabilir. Bu durum insanı, Allah'a karşı minnet ve şükür duygularını ifade etmeye yöneltir. Allah'a ne şekilde

²⁵⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 365-366.

²⁵⁶ el-Mâturîdî, *Tevlâtu'l-Kur'ân Tercümesi*, C.II, ss. 254-255.

²⁵⁷ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm Mâturîdî Akaidi*, s. 29.

²⁵⁸ el-Mâturîdî, *Tevlâtu Ehl-i's-Sünne*, C. II, s. 190.

²⁵⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 179.

²⁶⁰ el-Mâturîdî, *Tevlâtu Ehl-i's-Sünne*, C. VI, s. 410.

şükredileceği ise aklın karar verebileceği bir mesele değildir. Bu vesile ile din, insana akıl ile kazanabileceği tevhid inancını net bir şekilde bildirir ve Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını anlatır. İbadete lâyık tek varlığın Allah olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunların yanında, O'na yapılması gereken ibadetleri de ayrıntıları ile birlikte tanıtır. Diğer taraftan hukukî emirlerin ve hükümlerin de neler olduğu din vasıtası ile bildirilmektedir. Bu ifadeler, insanı sorumluluk almaya zorlar. Allah tarafından bildirilen kanun ve hükümlerle ilgili nitelik kazanan hukukî hükümler, akıldan tamamıyla soyutlanmış değildir. Akıl, bu hükümlerin temel ilkelerini ve bazı niteliklerini algılayabilir. Hanefî mezhebi hukukunda bu yaklaşım, hükümlerin akıl yolu ile bilinmesi ve din ile bildirilmese de, bunlardan yeni hükümler çıkarılması anlayışında kendisini göstermiştir.²⁶¹

Mâturîdî, kelâmî meselelere değindiği en önemli eseri Kitâbu't-Tevhid'de bilgi konusuna genişçe değinmektedir. O, beklenmedik bir şekilde bilgiyi başlıca ve insan bilimi açısından inceler ve bir filozof edası ile felsefe yapar.²⁶² Mâturîdî aklın bilgi değil, tam tersine bilginin var olduğu yer (kaynak) olduğuna dikkat çekerek, aklın üstünlüğü, fazileti ve insana kazandırdığı ayrıcalıklardan da söz etmektedir. Bilgiye ulaşabilmek için aklın işletilmesi zorunludur ki, bu işletme ameliyesine “nazar” denir. Tefekkür ve teemmül kavramlarını da kullanan Mâturîdî, temelde aynı şeye, yani aklın işlevine dikkat çeker.²⁶³

Sonuç olarak; Mâturîdî, İslâm düşünce tarihinde, Kur'an-ı Kerim ile temellendirdiği kendine özgü bir bilgi kuramı oluşturmuş en önemli metekellimlerden biridir. Mâturîdî, bilgi kaynaklarını geniş ölçekte ele almış ve bilgi kuramını bütüncül bir hâlde geliştirmiştir.

Görünen o ki, Mâturîdî, insanın, hikmetten kaynaklanan tüm delilleri kabul eden bir özne olduğunu belirtir. İnsan, yine bu âlemdeki delil ve tespitleri yansıtan ve anlayandır. Onun fiili, sürekli olarak ilâhî hikmetle ilişkilidir. Zira hikmetin kendisini gösterdiği her yerde insanın akli idrâk eden/kavrayan merci olarak; bu hikmeti anlamak için meydan okuyan konumdadır. İnsanın rasyonel algısı çeşitli alanlara uzanmaktadır. Böyle bir rasyonel algı, ahlâkî normları, mahlûkâtın/yaratılmışların olduğu gibi mutlak kudret ve bilgi sahibi bir Yaratıcı'nın var olduğuna dâir delili de

²⁶¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, ss. 278-356.

²⁶² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, ss. 9-17.

²⁶³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*, ss. 45-46.

analiz etmeyi kuşatmaktadır.²⁶⁴

Bu sebeptendir ki Mâtûrîdîlere göre, insan; akıl sahibi ve bilen bir varlık olarak vahye muhatap olmakla yaratılmışların birçoğundan üstün kılınmıştır. Aklın hak ile bâtıl, iyi ile kötü arasındaki ayrımın bilincine vararak, buna göre yaşamını düzenleyenler de Yaratıcı'nın va'dine mazhar olacaklardır.

2.3. Mâtûrîdîlikte Yapıp Edebilen Bir Varlık Olarak İnsan

Fiil genel anlamıyla; “tesir sebebiyle başkasında, amilden dolayı meydana gelen durum”,²⁶⁵ olaraktanımlanmaktadır. Bu bakımdan fiil; “bir müessirden ve bir âmilden dolayı meydana gelmektedir”. Kelâmî ekollerde ise fiil, “varlık düşüncesi, özellikle yaratma kavramı” olarak ifade edilmiştir. Fiilin fâili, “Allah mı yoksa insan mı”, başka bir ifade ile fiilin yaratıcısı “Allah mı yoksa insan mı?” sorusu akıllarda yer etmiştir.

İnsan fiillerinin Allah tarafından mı yaratıldığı yoksa insana mı ait olduğu konusunda, İslâm düşünce tarihi içerisinde birçok farklı görüş serdedilmiştir. Bu konuda Ehl-i Sünnet (Eş'arîlik ve Mâtûrîdîlik), Mu'tezileve Cebriyye kendi içinde de farklılıklar arz ederek, insanın yapıp etmelerininve eylemlerinin izahı konusunda değişik bakış açıları ortaya koymuştur.

Mu'tezileadâleti merkeze alıp, ödül vecezanın izâh edilebilmesi için insanın seçebileceği fiillerini kendisinin yarattığını kabul ederken, Cebriyye Allah'ın yaratma sıfatına hâlel geleceği düşüncesiyle insanın fiillerinde mecbûrve mahkûm olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu noktada Ehl-i Sünnet ise kesb kuramı ile bu iki görüşün ortasını bulmaya çalışmıştır.²⁶⁶

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, hem bir vakıa olarak, hem de varlık açısından insan fiilinin mevcûdiyetini kabul etmektedir. Ona göre insanın fiil sahibi olduğu, yani bir iş meydana getirmiş olduğu, çeşitli açılardan incelenerek bilinebilir. Özellikle üç değişik delil ile izah edilebilir: Birincisi; bilgi kaynağı olarak akılla, insanın bir fiil sahibi olduğu ve bir iş yaptığı bilinebilir. Bu, daha çok fiilin metafizik açıdan değerlendirilmesidir. İkincisi; tecrübe ile fiilin varlığı, sosyal bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncüsü ise; dînî metinlere dayanarak, insanın fiil sahibi olduğunu anlamak mümkündür. Dinin insanlara yüklediği sorumluluklar, bunun en

²⁶⁴ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtûrîdî*, s. 517.

²⁶⁵ Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Fikr, I.Baskı, Beyrut, 1998, s. 119.

²⁶⁶ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 363-364.

açık delilini teşkil eder. Mâtürîdî, bu esaslardan hareketle; Allah'ın insana bazı işler yapması için emirler verdiğini, bazı davranışlardan da kaçınması için yasaklar koyduğunu zikreder. İnsana mükâfat vâ'dettiği gibi, cezâ da vereceğini bildirir. Bu emirleri vererek ve yasakları koyarak, mükâfat veya cezâ takdir etmiş olur. Oysa bu durum Allah için muhâldir.²⁶⁷

Mâtürîdî, bu meseleyi açıklarken, düşünce, arzu etme, niyet, eğilim ve seçme kudreti gibi insanın manevî donanımını dikkate almaktadır. Ona göre, insanın fiil işleme kudreti vardır. Çünkü bir fiili nehyetme ve emretmenin anlamı budur. Fiillerin meydana gelişinde insana pay ve rol verilmeyip, Allah tarafından yaratılmış olduğu kabul edildiği zaman, emir ve yasaklamaların izahını yapmak güçleşmektedir. İnsan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur'ân, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eyleme göre olduğunu vurgular. Eylem, ayırt edici bir unsur olarak sunulur. Bir insanın yaptığı şey kendi eylemidir ve insanın hesabı, yaptığı eyleme göre sonuçlanacaktır. Bu anlamda Kur'ân'da birçok âyet bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî bu konuda: "...De ki; Bu gerçek Rabb'inizdir. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin. Çünkü biz zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki, çadırı onları kuşatmıştır. Eğer susuzluktan feryatedip yardım isteseler, erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su ile kendilerine yardım edilir! O ne kötü bir içecektir ve ne kötü dayanacak (koltuk) dur..."²⁶⁸; "...Onlar ki inandılar ve iyi işler yaptılar; elbe e biz işi güzel yapanın ecrinizayi etmeyiz..."²⁶⁹; "...Kıyamet günü için adâlet terazileri kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanını yaptığı iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getiririz. Hesabı gören olarak biz yeteriz..."²⁷⁰; "...Ogün için hiç kimseye bir haksızlık yapılmaz ve siz ancak yaptığınızın cezâsını çekersiniz..."²⁷¹ meâlindeki âyetlere vurgu yaparak, insanın eylemlerinin sahibi olduğuna işaret etmiştir.

Mâtürîdî, bu ifadeleri ile fiillerin Allah tarafından yaratıldığının kalpten savunucusudur. Çünkü insan, bütün veçheleri ile mahlûktur. İnsanın bütün fiillerini, yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Bu mânâda insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte, insanın yaptığı şeyler, insana nisbet edilir. Zira insan, bilerek bu

²⁶⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 343-345.

²⁶⁸ Kehf,18/29.

²⁶⁹ Kehf,18/30.

²⁷⁰ Enbiya, 21/47.

²⁷¹ Yasin,36/54.

fiillerin sahibi olur.²⁷² Lakin Mâtûrîdî, insana özgü fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ifade ederken, fiilin, hem hareket ve sükûnet veçhesiyle, hem de emir ve nehiy veçhesiyle insana ait olduğunu vurgulamaktadır.²⁷³

Mâtûrîdî, fiilin çeşitli taraflarıolduğnadikkat çekerek de konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. Allah'ın mutlak kâdir ve evreni yaratan olması, insanın da yaptığı şeylerden Allah'a karşı bir sorumluluğunun bulunması nedeniyle, insan fiilinin, bütün vehçesiyle Allah'a ait olması durumunda, onun sorumlu tutulmasını izah etmek güçleşir. Diğer yandan fiilin bütün yönleriyle insanın sorumluluğu altında bulunduğunun kabul edilmesi durumunda ise, insan,Allah dışında bağımsız bir yaratıcı kabul edilmiş olur.

Mâtûrîdî bu tenakuzdan kurtulmak için, fiilin iki türü olduğunu ifade etmektedir: İlki, Allah'ın fiile yönelik tasarrufudur. Mâtûrîdî "Allah her şeyin yaratıcısıdır"²⁷⁴ âyetinden yola çıkarak her işte Allah'a tasarruf hakkı tanımaya dikkat etmektedir. Âyette yer alan "her şey" ifadesinin içine insan fiili de girdiği için, onun yapılmasında da Allah'ın bir tasarrufu vardır. Aksini düşünmek âyetin amlamını kısıtlayıp, daraltmaktır.²⁷⁵ Evrenin yaratıcısının Allah olduğu bilinci ile O, insan fiilinin de yaratıcısıdır. Bu nedenle, yaratma yönünden fiile etki eden kudret Allah'ın kudretidir. Fiilin ikinci türü ise, insana aittir. Allah tarafından yaratılan bir fiili elde etmek ve kazanmak insanın sorumluluğundadır. Gerçekte fiil kazanma bakımından insana, yaratma açısından da Allah'a aittir.²⁷⁶

İmam Mâtûrîdî, insanın yapıp edebilen bir varlık olduğunu açık bir dille kabul eder. İnsan, fiillerini kendi irâde, arzu, eğilim, tercih ve kararlarıyla yapmaya niyetlenir ve yönelir. Bunun neticesinde Allah, insanın elinde onun fiilini yaratır. İnsan fiilini kesb eden ve fâil olduğu için sorumlu bir varlık olarak telakki edilmiş olur. Aşağıda inceleyeceğimiz tüm kavramlar; Mâtûrîdî düşüncede insan algısını aydınlatacak nitelikte, birbirleriyle doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili, yapıp eden bir varlık olarak insanı tanımamızda ve çözümlememizde anahtar sayılabilecek temel kavramlardır.

²⁷² Şerafeddin Gölcük, *Bâkillanî ve İnsanın Fiilleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1997, s. 170.

²⁷³ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 338-339.

²⁷⁴ En'am, 6/102.

²⁷⁵ M.Sait Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayınları, Ankara 1988, s. 31.

²⁷⁶ Nadım Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, ss. 96-97.

2.3.1. Mâtûrîdîlikte İrade, İstitâa ve Kudret

İrade sözlük anlamı olarak “istek, arzu, dilemek, emir, ferman; bir şeyi yapmak veya yapmamak için olan iktidar, güç” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷⁷“Koşturmak, yürümek, hareket; arzu, dilek ve umuttan oluşan bir güç, bir işin yapılıp yapılmamasına meyletmek, bir işin yapılıp yapılmamasına karar vermek”²⁷⁸ şeklinde mânâları da bulunmaktadır.

Mâtûrîdî’nin, insanın irade özgürlüğü meselesi ile ilgili görüşleri, Allah’ın sıfatlarıyla ilişkilidir. Buna rağmen, fiilde insanın payına düşeni izah etmek için, insan fiillerini de bu açıdan ele alacağız. Nitekim Mâtûrîdî’ye göre irade başlıca dört mânâda kullanılmaktadır. Birincisi; bir şeyin olmasını istemek, temenni ve arzu etmektir. Burada olması ihtimâl dâhilinde veya olanaksız olan her şeyin dilenmesi mümkündür. İkincisi; birilerinin bir şeyi yerine getirmesini emretmek veya birilerini bir şeye çağırmasıdır. Üçüncüsü; rıza göstermek ve onaylamaktır. Dördüncüsü ise; fâil üzerinde baskının ve icbarın olmadığını ifade etmektir. Bu nedenle irade sahibi, eylemlerini istediği gibi değiştiren ve sonuçta davranışlarının gerçek sahibi olanıdır.²⁷⁹

Mâtûrîdî’ye göre insandan bazı fiillerin sâdır olması, onda irâdenin olduğunu kanıtlar. Allah, insanı aklıyla güzel ve çirkini ayırt edebilecek şekilde yaratmıştır. İnsanın böyle bir yetiye sahip olmasındaki sebep, kendisine verilen nimetler ve kâbiliyetlerle denenmesinde ve sınanmasında gizlidir. Dolayısıyla insanın iyi ve kötü, çirkin ve güzel arasında “ihtiyâr”da bulunarak iyi fiillere yönelmesi ve şerden uzak durması gerekmektedir.²⁸⁰

Mâtûrîdî, insanın fiile yönelik isteği ve seçimi sebebiyle ödüllendirileceğine veya cezâlandırılacağına vurgu yapmıştır. Özgür irâdesi olan insan “seçimde” bulunarak ahlâkî sorumluluğu konusunda denenmektedir. Allah insanı özgür irade ile baş başa bırakarak yaptıkları ile sınamaktadır. Zira Allah’ın irâdesinin kesin (mutlak) olması ve her şeyi içine alması, insanın fiilinde özgür olmasına engel teşkil etmemektedir. Fiili bizzat yaratan Allah olsa da, fiil, insanın irâdesi neticesinde meydana gelmiştir. Bu sebeple de sorumluluk tamamen insana aittir. Mâtûrîdî,

²⁷⁷ İbn Manzûr el-Ensari, *Lisânü'l-Arab*, C. 3, Dâru Sadır, Beyrut 2010, s. 187; el-İsfâhanî, *Müfredat Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, ss. 418-420.

²⁷⁸ el-İsfâhanî, *Müfredat Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 418.

²⁷⁹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 286-287.

²⁸⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 221-222.

insanın bu dünyadaki varlığının bir amacı olduğu hususu belirtmiş ve “insanın gerçek anlamda fiile sahip” olduğu hususunun altını önemle çizmiştir.²⁸¹

Başka bir deyişle, dinin insana yüklediği sorumluluklar, onun irâde sahibi ve eyleminde özgür olduğunun kanıtıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de, “...Dilediğini yapınız.”,²⁸² “...Hayrı işleyiniz.”,²⁸³ “...İşlediklerine karşılık olarak sedefteki inciler gibi ceylan gözlüler vardır.”²⁸⁴ “...Kim zerre miktarınca amel işlerse”²⁸⁵ buyrulmuştur. Bu vebenzer âyetlerde insan “amel işleyen” olarak adlandırılmış ve onun “emir, nehiy, va‘dveva‘îd” konularındaki işlerine de fiil adı verilmiştir.

Mâtürîdî bilginleri, irâdeyi, küllî ve cüz‘î olmak üzere iki kısma ayırarak, insanın eylemlerinin gerçekleştirilmesinde özgür irâdesinin olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Küllî irâde; Allah tarafından insana gizil/potansiyel olarak verilmiş olan irâdedir. Özgür irâdesi ile insan, olanak dâhilinde olan bütün fiilleri tercih etme veya terk etme yetkisine sahiptir. Cüz‘î irâde ise, insanda gizil olarak mevcut olan küllî irâdenin farklı tarafa kanalize edilip, yönlendirilmesidir. Kasd, azm ve ihtiyâr kelimeleriyle ifade edilen cüz‘î irâdeyi Allah yaratmaz ve ona müdahâlede bulunmaz. Cüz‘î irâde, insana fiilin yapılması veya terki seçeneğini sunar. Dolayısıyla cüz‘î irâde ihtiyâr mânâsında da düşünülebilir. İnsanların fiillerini yaratmada tam bir kudret sahibi olan Allah, insanın cüz‘î irâdesini tamamen onun tasarrufuna bırakmıştır.²⁸⁶ Kısacası insanın sahip olduğu irâdesi, diğer bir ifadeyle fiilin yapılması veya terki bağlamındaki tercih hakkının olması, sorumlu tutulmasının nedenidir.

Nitekim fiillerin gerçekleşmesini sağlayan temel unsur insandaki güçtür. Bu gücün verili olması (hâdis), kişinin yaptıklarında kendisini hür ve gerçek fâil olarak görmesine kesinlikle engel olmamaktadır. O kadar ki, duyularla elde edilen bütün bilgileri inkâr etmek mümkün olmadığı sürece, duyusal olan bu bilgiyi yok saymak da mümkün değildir. Mâtürîdî bunu şöyle açıklar: “İnsanın fiiline ilişkin bir zorlamadan söz edilmesi temelden yanlış ve imkânsız bir durumdur. Çünkü herkesin kendisini seçiminde hür bildiği duyularla sâbittir. Bu, duyularla algılanan eşyanın

²⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 346.

²⁸² Fussilet, 41/40.

²⁸³ Hacc, 22/77.

²⁸⁴ Vakıa, 56/24.

²⁸⁵ Zilzal, 99/7.

²⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 432-434.

durumu gibi gerçektir.”²⁸⁷ Yani insan duyularıyla içinde yaşadığı çevreyi algıladığı gibi fiilinde hür olduğunun da farkındadır. Neticede insanın fiilini hür bir şekilde gerçekleştirmesi de, onun mesul olmasını gerektirmektedir. Burada İmam Mâtürîdî, duyularla algılanan eşya ile insanın kendi seçiminde hür olarak bilinmesi arasında bir parlaklık kurmaktadır.

Mâtürîdîlik düşüncesinde insanın bir davranışı yapma veya terk etme irâdesine sahip olması, onun kudret sahibi olmasını gerektirmektedir. Çünkü fiil, kudretin sonucudur. İnsan, ancak canlıya fiili yapma veya terk etme imkânı veren ve kuvvet mânâsına gelen, kudret sayesinde fiili yapma veya terk etmekâbiliyetine sahip olur. İrâdenin gerçekten önemli olması ve sahibinin “fâil” olabilmesi için, kişinin pozitif veya negatif yönde karar verebilme imkânını kendisinde hissetmesi gerekir. İrâde sahibinin bu özgürlüğü kendi içinde hissedebilmesi, onda belli oranda bir kudretin mevcûdiyetini zorunlu kılar.²⁸⁸

Mâtürîdî’ye göre iki tür kudret bulunmaktadır: İlktürkudret, imkâna dayanan, fiilden önce bulunan, nedenlerin, âlet ve vasıtaların uygun ve fiil için yeterli olması demektir. Nesne ve olaylara ait nedenler ve eylemi gerçekleştirecek potansiyel olarak kişiye ait hâllerin müsâit olması, insanda gizil olarak mevcut olan kudrettir. Bu kudretle insan, eylemi yapma ya da yapmama imkânına sahip olmaktadır. Bu kudret zaman bakımından eylemden öncedir. Eylemin meydana gelişi bu kudretin varlığına bağlı bulunmakla birlikte, doğası gereği münhasıran o eylem için yaratılmamıştır. Bu kudret Allah’ın dilediği kullarına ihsan ettiği bir nimettir.²⁸⁹

Bu aşamada şuna vurgu yapmak gerekir ki, bu kudret, teklif için temel olan kudrettir. Bu kudret olmadan teklif yapılamaz. Tersî durumda kudret bulunmadığı takdirde eylemi gerçekleştirme imkân ve gücü olmayan âciz kimsenin sorumluluk altına girmesi gerekirdi. Meselâ, bir kimsenin kıyam, rükû ve secde gibi namazın farzlarını yerine getirme ve oruç tutma mükellefiyeti bedenî olarak sağlıklı olmasıyla alakalı bir durumdur. Mazereti olanlar oturmak sûretiyle namazla ilgili farzları, fidye vererek de orucun sorumluluğunu yerine getirmektedirler. Yoksa bu kudretin olmadığı durumda insanın mükellef kılınması, tıpkı gözü bulunmayan bir adama, "şuraya bak" diye emretmeye yahut eli bulunmayan birine, "elini uzat" demeye

²⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 386.

²⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 389-390.

²⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 390-391.

benzer."²⁹⁰ Kısacası, insanın sorumluluğunun temellendirilmesi için eylemin meydana gelmesinden önce, hem insanda hem de vücut organlarında eylemin gerçekleşmesini sağlayacak hâller bakımından herhangi bir bozukluğun ve eksikliğin olmaması gerekmektedir.

İkinci çeşit kudret ise insanın, fiile yöneldiği zamanda/anda söz konusudur. Bu, fiili gerçekleştirecek âletlerin tam ve sağlam, sebeplerin de uygun ve yerinde olması durumunda Allah tarafından yaratılır. Seçme hürriyetinin gereği olan bu güç sayesinde fiil meydana gelir.²⁹¹ Bu kudret, insanın niyet, arzu ve istemesi anında Allah tarafından anda yaratılan bir güçtür.²⁹² Fiilin Allah tarafından yaratılması, insana ait olmasını engellemekle birlikte, insanın fiilin oluşum aşamasındaki isteğiyle ortaya koyduğu seçim, Allah'ın irâdesinin gerçekleşmesinin sebebidir. Burada Mâtürîdîlik kelâm geleneğinde eylemin gerçekleşme ânında insanın irâdesi ile Allah'ın irâdesinin tevâfuk göstermesi söz konusudur.

Anlaşılan o ki, Mâtürîdî'ye göre; Allah'ın insandaki bu kudreti yaratma irâdesi, insanın arzu, ihtiyâr ve meyillerine bağlı olarak gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla insan, Allah'ın kudretinden bağımsız hareket etme potansiyeline sahip bir güçle donatılmıştır. Bu güç, fiil için olan araz olduğu için, ancak fiil ile birlikte bulunabilen, fiilden önce veya sonra bulunması imkânsız olan ve sürekli olarak yok olup yenilenen bir kudrettir. Bu kudretle birlikte meydana gelen eylem karşılığında sevâp ve cezâ verilmekte, güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar oluşmaktadır.²⁹³ Fakat bu kudret, insanın sorumlu tutulmasına neden olan kudret değildir. Sonuçta bu kudret kişinin fiile ilişkin şiddetli arzu, seçim ve yönelimine göre ortaya çıkan, doğrudan eyleme taalluk eden ve eylemin varlık kazanmasını sağlayan kudrettir. Dolayısıyla Mâtürîdîlik düşünce sisteminde, insanın sorumlu tutulması için, bu kudretin, insanın, seçim, arzu, istek ve eğilimlerine göre ortaya çıkması gerekir.

Öte yandan Mâtürîdî, bu kudretin, fiilden önce olmadığını ve sürekli yenilenen bir araz olduğunu şöyle delillendirir:

Kudret insan fizyolojisinin bir parçası olmadığı için araz olarak kabul edilir. Araz ise sürekli var olamaz ve ikinci zamanda ortadan kalkar. Varlığı devamlı olmayan şeyin de sürekliliğini kendisi sağlayamaz. Arazın bekâsı başka bir bekâ arazını gerekli kılar, ki bu ikincisi de bir araz olduğu için kendi başına var olamaz. Bekânın başka bir bekâ ile

²⁹⁰ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984, s. 305.

²⁹¹ es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, ss. 129-130.

²⁹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 396.

²⁹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 396-398.

varlığını sürdürmesi muhâl olduğu için bu kudretin sürekli var olduğu kabul edilemez. Dînî hareketler ve vecibeler insanlara Allah'tan yardım istemelerini ve ilahi emirleri yerine getirebilmeleri için kendilerine güç verme talebinde bulunmalarını emretmiştir. Eğer bu kudret eylemden önce olsaydı, insana böyle bir emrin verilmesi ve bu emre uyarak insanın bir istekte bulunması anlamsız olacaktı.²⁹⁴

Mâtürîdî'nin kudreti sınıflandırmasının temel nedeni; insanın hem zorunlu hem de isteğe bağlı eylemlerinin yaratıcısının Allah olduğunu, onun eylemlerini gerçekleştirirken cebir altında bulunmadığını ve ihtiyârî eylemlerden doğan sorumluluğun bütünüyle insana ait olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaya bağlanabilir.

Diğer taraftan Mâtürîdî insanın hakîkî mânâda bir şeyi ve zıddını yapmaya kudretli olduğunu şöyle açıklamaktadır:

İnsan hakîkî mânâda kudret sahibi olduğundan bir şeyi yapmaya güç yetirdiği gibi onun zıddını yapmaya da kâdirdir. Yani insandaki kudret iki zıt fiil için elverişlidir. Esasen özgür irâde, ancak zıt fiiller arasında tercih yapmakla tecelli eder. Tersî durumunda insanın irâde ve ihtiyârından bahsetmek ve onu sorumlu kılmak mümkün olmayacaktır.²⁹⁵

Kısaca söylemek gerekirse, Mâtürîdî kelâm geleneğinde, insanın sonradan yaratılmış (hâdis) kudretini, arzu ettiği ve istediği fiil için kullanma ve harcama özgürlüğüne sahip olması, kendisinden sâdır olan fiilden dolayı sorumlu tutulması için kâfidir.

Sözlükte, “boyun eğmek, itaât etmek” mânâlara gelen İstîtâ kavramı, “muktedir olmak, güç yetirmek” şeklinde de tanımlanmaktadır. İstîtâ, terim olarak ihtiyârî fiillerin gerçekleşebilmesi ve insanda sorumluluğun oluşabilmesi için gerekli olan ve acz kelimesinin zıttı olan yapabilme gücüne verilen isimdir.²⁹⁶ Bu nedenle kudret kelimesiyle aynı mânâda kullanılmaktadır. Kudret, kullanımı genel anlamda Allah için de, insan içinde söz konusu olan bir terimdir. Lâkinistî'at kelimesi, genelde mânâ itibarıyla insanlar için kullanılmaktadır.²⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre, insanların fiilleri konusunda isabetli olan görüş, irâde konusunda da ifade edildiği gibi, fiilleri hakîkî mânâsında hem Allah'a hem de kula nispet etmek şeklindedir.²⁹⁸ Zira kula nispet edilmeyen bir fiil sonucu hidâyete nail olmuş, yahut da dalâlette kalmış olan insanın emir ve nehye muhatap kılınıp, imtihana tabi tutulması, hem hikmet, hem de adâlet açısından imkânsızdır.

²⁹⁴ Yeprem, *Mâtürîdî'nin AkîdeRisalesi ve Şerhi*, s. 29.

²⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 263.

²⁹⁶ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 168.

²⁹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, Veysel Akdoğan (çev.), İşaret Yayınları, İstanbul 2013, s.145.

²⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 397.

Mâturîdî için, eyleme yönelmek, onu seçmek, tercih etmek ve yapmak insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, insan eylemlerinin de yaratıcısıdır. Bundan ötürü yaratma açısından eyleme etki eden güç, yalnızca Allah’a aittir. Yani bir eylem, kesbetme açısından insana, yaratma açısından ise Allah’a nispet edilir.²⁹⁹ Böylece bir kudret eserine iki kudretin tesiri söz konusu olur. Ancak bu durum fiilin gerçekleşmesine ve insanın irâdesini kullanmasına mani değildir. Çünkü fiil, iki kudret sahibinin her biriyle ayrı bir yönüyle ilgilidir.³⁰⁰ Fiildeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklıktır.³⁰¹

Mâturîdî’ye göre fiillerinin insana nispet edilmesi gerektiğinin iki tane çok açık delili vardır: Bunlar; emir ve nehiyler ve va’d ve va’idlerdir.³⁰² Kendi fiilinden sorumlu olmayan bir kimsenin önce emir ve nehiylerle mükellef tutulup, ardından da ödül ve cezâlarla karşılaşması abes bir durumdur. Allah’ın böyle bir uygulama içerisinde olabileceğini düşünmek bile muhalken, her fiilinde hikmet bulunan Yüce Yaratıcı’nın kulunu işlemediği fiillerden sorumlu tutması asla düşünülemez. Bununla beraber, kul tarafından işlenen birtakım kabîh, küfür, isyan gibi günah fiillerin Allah’a nispetinin de uygunsuz oluşu, bu fiillerin Allah’a değil de, kula atfedilmesi gerektiğinin aklî delili olarak ifade edilebilir. Ayrıca Mâturîdî, insanın bir işi yaparken kendisini o işin bizzâtfâili olarak kabul etmesi ve fiili gerçekleştirme esnasında kendisini hür hissetmesini de, fiilin sahibi olduğunun işareti olarak görür.³⁰³

O hâlde anlaşılmaktadır ki, bir insan kendisini hidâyete götürecek yahut da dalâlete düşürecek bir fiile yöneldiği zaman, onu ilk olarak kendi irâdesiyle ve kudretiyle gerçekleştirir. Ancak unutulmaması gereken nokta, fiili meydana getiren kudretin de, insana Allah tarafından verilmiş olduğu ve fiilin gerçekleşmesinin Allah’tan bağımsız bir şekilde ele alınmasının imkânsız olduğudur.

Kula ihtiyârî fiillerinde kudret nispet etme ilkesini benimseyenler, tâat kudretinin mâ’siyete de elverişli olup olmadığı hususunda farklı telakkilere sahip olmuşlardır. Bir grup, kudretin her ikisine de elverişli bulunduğunu söylemiştir. Bu

²⁹⁹ Mustafa Çağrı, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 304.

³⁰⁰ Süleyman Toprak, “İnsanın Fiilleri Konusunda Mâturîdî ve Eş’arî Arasındaki İhtilaf”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.3, Konya 1990, s. 137.

³⁰¹ İbrahim Coşkun, “Mâturîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, 2019, No.4, www.hikmetyurdu.com (01.02.2019), s. 35.

³⁰² Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, s. 293.

³⁰³ Emine Ögük, *Mâturîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 778.

Ebû Hanife ve âlimlerden bir topluluğun görüşüdür.³⁰⁴ Mâturîdî'ye göre de, kudret aynı zamandan iki zıt şeyi yapmaya da elverişlidir.³⁰⁵ Eğer kudret iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli olmasaydı, insan yaptığı fiillerde mecbur olur, kendisine verilen emirleri yerine getirmekten âciz kalırdı. Böylece o, cebir altında olduğu hâldesorumlu tutulmuş olurdu. Akıl bu durumu tasvip etmeyeceğine göre insana verilen kudretin hem hayır işlemeye, hem kötülük yapmaya elverişli olduğunu kabul etmek gerekir.³⁰⁶ Zira bir insanın hidâyeti gerçekleştirmeye gücü yeterken; dalâlete düşmeye güç yetiremeyeceği düşüncesi, dalâleti gerçekleştirenin birinci dereceden Yüce Yaratıcı olduğu düşüncesini doğurur. Bu düşünce de, aklen tutarsız, yaratıcı için düşünülemeyecek kadar hikmetsiz ve abes bir durum meydana getirir.

Kulun, hem tâat, hem de mâ'siyet anlamında fiilleri işlemeye muktedir olduğunu kanıtlayan Mâturîdî, insanın iki zıt fiili işleyecek şekilde bir kudrete sahip olduğunu kabul eder, ancak, bir kudretle iki fiilin gerçekleştiremeyeceği hususuna da dikkat çeker. Yaratılan kudretin, her iki fiili de gerçekleştirebileceğini, ancak gerçekleşen eylemin irâde edilen zıtlıktan, sadece biri olabileceğini söyler.³⁰⁷ Yani insan hem dalâleti, hem de hidâyeti tercih edebilir, ancak yaratılan, onun seçimine bağlı olarak yapmış olduğu tercihtir. Aynı anda tek bir kudretle hem hidâyetin hem de dalâletin yaratılması aklen de tutarsızdır.

Mâturîdî, insanda meydana gelen fiillerin iki çeşit olduğunu öne sürer: Birincisi, Allah'ın insanda kendi kudret ve irâdesinin rolü olmadan yarattığı fiillerdir. İkincisi ise, Allah'ın insanda, kendi kudret, irâde ve ihtiyârıyla yarattığı fiillerdir. İşte insanın hidâyeti yahut da dalâleti seçtiği ihtiyârî fiilleri bu kısma girer ve bu iki çeşit arasındaki farkı herkes zorunlu olarak (zarûreten) bilir.³⁰⁸

Kelâm tarihinde istitâ'at meselesinin problematik hâline gelmesinin sebeplerinden biri de, kudretin insanda fiilden önce mi, sonra mı yoksa fiille beraber olarak mı yaratıldığı meselesidir. Mâturîdî'nin bu konudaki görüşleri de çok önemlidir. Çünkü o, ısrarla fiilin meydana gelmesindeki kudretin fiille beraber olduğunu savunur. Ona göre, fiilleriniarzu ettiği ve istediği şekilde ortaya

³⁰⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 398-399.

³⁰⁵ Muammer Esen, "Mâturîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Ankara 2008, s.46.

³⁰⁶ Yeprem, *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, s. 23.

³⁰⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 400-401.

³⁰⁸ Toprak, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâturîdî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf", s. 178.

çıkartabilmesi için, fiilden önce ve fiil esnasında insana güç ve istitâ‘at verilmiştir. Fiil öncesinde insana verilen güç, eylem için gerekli sebeplerin araçların ve organların tam ve sağlıklı olmasıdır.

İnsanın eylemleri, esasında, daha önce kendisine bahşedilmiş olan bu aracı kudretten ötürü gerçekleşmektedir.³⁰⁹ Bir de, fiilesnasında insana verilen güç (istitâ‘at) vardır ki, işte bu güç, eylemigerçekleştiren gerçek güçtür. Bu mânâdaki güç, Mâturîdî’ye göre eylemden önce değil, fiille birlikte yaratılan bir güçtür ve insanın fiilleri, ona bahşedilen bu her iki mânâdaki gücün ve cüz‘îrâdenin sonucudur. Dolayısıyla insan, kendisini hidâyete götüren ve dalâlette bırakan eylemler de dâhil olmak üzere her türlü fiilinden sorumludur.³¹⁰

İmanın lutfedilip, bahşedilmesi Yaraticı’dan, onu benimseme ise kuldand; hidâyet ve hakkı duyurma Yaraticı’dan, hidâyete erme ve marifete yönelme kuldand; bir şeyi yasaklama Allah’tan, kasıt, boyun eğme, itâat ve dua ise kuldandır. Günah işleme esnasında kuluna engel olmamanın Allah’tan, af dilemenin kuldand olması da bu kategoridendir. Kulda niyet ve fiile yönelme maksadı ve meyli olursa, kul, Allah’ın inâyetiyle, niyeti, azmi ve gayretiyle yoluna devam eder. Kul gayreti, kastı ve iktisabı ile azaba veya sevaba hak kazanır. Bu da, kulun durumu ve sıfatıdır. Neseî bunun dışında bir şey söyleyeni sapık ve bidatçi olarak değerlendirmektedir.³¹¹

İslâm kelâm tarihinde irâde, istitâ‘atve kudret gibi kavramlarla insanın özgürlüğüne vurgu yapan Mâturîdî âlimler, Cebriyye veMu‘tezile görüşleri arasında mu‘tedil bir yol izleyerek uç noktalarda yer almaktan kaçınmışlar ve insanın sorumluluğunu temellendirmede daha başarılı bir yöntem geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak, Mâturîdîlere göre insan irâdesi mutlak anlamda Allah’ın sıfatlarına bağlıdır. Onlara göre insan, özgür irâdesi ve kararıyla seçtiği fiiller için cezâlandırılır veya ödüllendirilir. İnsan mutlak olarak fiillerinden sorumludur. Mâturîdîlere göre insanın özgür irâdesi ve seçimine bağlı olarak yaptığı veya terk ettiği davranışlar, onun kudret sahibi olmasını gerektirmektedir.

³⁰⁹ Kemal Işık, “Mâturîdî’nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı”, s. 95.

³¹⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 396.

³¹¹ en-Neseî, *Bahrü’l-Kelâm Mâturîdî Akaidi*, ss. 27-28.

2.3.2. Mâtûrîdîlikte Kesb Teorisi ve İnsanın Sorumluluğu

Mâtûrîdî'nin kesb teorisini tavsif etmeye çalışırken, kendisinin ilmî hayatını sürdürdüğü Mâveraünnehir'deki ilmîve kültürel havzanın gelişimin izlerini görmek mümkündür. Bu bölgede oluşan anlayışın, Ehl-i Re'y bilginlerinin temsilcisi olarak kendini konumlandığı düşünüldüğünde, bu anlayışın Eş'arîlik anlayıştan farklı bir kesb tanımlaması yapması gerektiğinin gerekçeleri de anlaşılmış olur. İmâm-ı A'zam'ın Mâveraünnehir havzasında oluşan ilmî gelenek üzerindeki etkisinin izleri, o dönemde yazılan birçok kaynakta İmâm-ı A'zam'dan üstadımız diye bahsetmelerinden anlaşılabilir. Bu durumda kesb kelimesini bizzat kitaplarında kullanan İmâm-ı A'zam'ın, Mâveraünnehir ulemasına bu konuda etkide bulunmamış olması düşünülemez. İmâm-ı A'zam'ın bu etkisi Mâtûrîdî'nin kesb teorisinin zeminini oluştururken, insan özgürlüğüne vurguyu daha fazla yapmasının ipuçlarını verebilir. Buna karşın, Eş'arî ekolünün daha çok Hanbelî-Selefi çizgide kesb teorilerini temellendirdiği söylenebilir.³¹² Böylece kesb kuramının geliştirilmesinde iki mezhebin kimi noktalarda ayrılık gösterdiğini belirtmemizde fayda vardır.

Mâtûrîdî'nin kesb kuramını inşa sürecinin anlaşılmasında gözönünde bulundurulması gereken diğer bir husus da, onun ulûhiyyet anlayışıdır. Çünkü Mâtûrîdîlik, Eş'arîliğe nazaran, ulûhiyyet anlayışını adâlet ve hikmet kavramlarına daha çok vurgu yaparak geliştirmiştir. Mâtûrîdî'nin ulûhiyyet anlayışına bakıldığı zaman, onun, Eş'arîliğin kesb teorisinden farklı bir teori geliştirmiş olması gerektiği görülür. Mâtûrîdîlikte “teklîf-i mâ lâ yutâk” anlayışının kabul görmemiş olması, Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olması gibi sebepler, Mâtûrîdî kesb anlayışının Eş'arîlikten farklı olarak fiilin oluşmasında insanı daha etkin bir konumda görmesinin dayanağı ve gerekçesi olarak düşünülebilir.³¹³

Eş'arîlerin ulûhiyyet tasavvurunda Allah'ın kudret sıfatını daha fazla öne çıkarması sebebiyle hikmet bile olsa, onlar, Allahın kudretini sınırlandıracak herhangi bir şeye rıza göstermezler. Onların bu inceliklerinden ötürü, kesb kuramlarını oluştururken, Allah merkezli bir düşünceden yola çıktıkları belirtilebilir. Bununla birlikte Mu'tezîli düşüncenin ise daha çok insan merkezli anlayışın bir mahsûlü olduğu düşünülebilir. O hâlde, Mâtûrîdîlerin, kesb kuramlarını oluştururlarken, onların Allah tasavvurlarındaki endişeleriyle birlikte, insan

³¹² Hüseyin Kahraman, *Mâtûrîdî ve Neseî'de Kesb Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010, s. 63.

³¹³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C.II, s. 148.

sorumluluğuna kaynaklık edecek bir özgürlük alanının bulunması gerektiği düşüncesinin etkili olduğunu söylememiz mümkündür.

Yüzeysel anlamda Cebriyye 'nin ve Mu'tezile'nin birbirine zıt fikirlerine değindikten sonra, Ehl-i Sünnet'in, özellikle de Mâtûrîdîliğin, bu konudaki görüşünü irdeleyeceğiz.

Cebriyye'nin; Allah'ın tüm fiillerin hâlık olduğu, insanların kendi fiillerini ortaya çıkarmada bir dahli olmadığı; Mu'tezilenin ise insanların kendi isteğine bağlı olan, seçebildiği fiillerini Allah'ın kendilerinde halk ettiği, sonradan yaratılmış (muhtes) bir kudretle meydana getirdikleri, Cebriyye 'nin tam tersi olarak insanların fiillerinde Allah'ın bir dahli bulunmadığı şeklindeki birbirine tam ters olan görüşlerine muhâlif olarak, Ehl-i Sünnet (Eş'arîlik ve Mâtûrîdîlik) "kesb teorisini" ortaya atarak insanın sorumlu bir varlık olduğunu savunmuşlardır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu iki aykırı görüşe karşı çıkarak orta yolu bulma çalışmalarının nedenini; Cebriyye 'nin insanın seçimlerine bağlı olan fiilleriyle tercih hakkının olmadığı eylemleri anne-babasını ya da memleketini seçememesi gibi bir tutarak tüm fiillerinde mecburmuş gibi kabul etmeleri ve Mu'tezile'nin insanın ihtiyârî fiillerinin yaratılışını insana yüklemelerine bağlamak mümkündür.

Eş'arîlere ve Mâtûrîdîlere göre Allah, kulda ortaya çıkan eylemi ve kulun o eyleme yönelik olan kudretini yaratır. İnsan ise, bu eylemde istediğini seçerek, o kudreti iyi veya kötü cihete yöneltir; sonunda sevâp ya da günah kazanır. İşte buna "kesb" denir. Bu durumda Allah'ın fiile olan etkisine halk, kulun fiili yapmasına kesb denir.

Mâtûrîdîlere göre, zorunlu (ıztırârî) ve ihtiyârî fiiller mâhiyet bakımından ayrı olsalar da, Allah'ın yaratması yönünden aynı konumda bulunur. Mâtûrîdîler insanın, fiilini yapmada özgür bir irâdeye sahip olduğunu savunurlar.

Mâtûrîdî, Kerramiler ile Tanrı'nın, insanı, yapacak ve eylemde bulunacak gücü kendisine vermediği sürece herhangi bir şeyle sorumlu/mükellef tutmayacağı düşüncesini paylaşmaktadır. O, bunu ispatlamak için hac, zekât ve cihad gibi çeşitli dînî emirleri tartışma sahasına sokmaktadır. Bu noktada o, temelde imkânları olmadığı hâlde (istitâ'at), bu türden sorumlulukların, mü'minlerden üstlenilmesini talep etmenin anlamsız olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için elbette ki fiilden önce mevcut (süreklilik arz eden) tabii/fittî bir gücün olması gerekir ki, işte bu birinci güç

(istitâ'at) olarak adlandırılmaktadır. Mâturîdî bir diğer bakış açısını ise Hanefilerden almaktadır. Bu da, insanın Tanrı'dan tamamen bağımsız bir şekilde fiillerini yapmaya kudretinin olmadığıdır. Zira bu durum, ikinci bir Yaratıcı'nın olması düşüncesinin kabulüne götürebilir. Bunu engellemek için Mâturîdî, fiille birlikte bulunan anlık gücün olduğunu ileri sürmüş, dolayısıyla da, Tanrı'nın insanın tüm fiillerinde doğrudan bir etkisinin olduğunu garanti altına almış olur. Mâturîdî tarafından bu şekilde formüle edilip şekillendirilen doktrin, dengeli olması itibarıyla, kendi ekolünün yerleştirmeye çalıştığı orta yolu sağlamlaştırma amacına da tamamen uygundur.³¹⁴

Mâturîdî, insanın fiil ve eylemlerini varlık açısından kesin bir hakîkât olarak kabul eder. Ona göre, insanın eylemlerinin gerçek sahibi olduğu akılla, duyularla ve Kur'ân âyetleriyle açık ve seçik olarak bilinmektedir. Allah, insanlara bu gerçekten hareketle bazı görev ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında ise cezâ ve mükâfat koymuştur. İş yapmak ve eylemde bulunabilmek için eylem öncesi ve eylem ânında/sırasında kulun kendisine güç ve imkân verilmiştir. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz'î irâdesinin sonucudur. Bu gerçeklik, insanın fiillerinden de sorumlu olmasının temelidir. İnsan bunlarla fiile yönelir ve onu özgür irâdesiyle seçer ve yapar. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise, Allah'ın kudretiyle olur. Dolayısıyla insan fiillerinde insanın rolü ve Allah'ın kudretinin tesiri olmak üzere iki yönün bir araya gelmesi söz konusudur. Buna göre, fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, insanın bu yönelimi ve seçimine bağlı olarak, insanın ve fiilinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile tesir eden güç, Allah'a aittir, kastı ve yönelmesi, yani kesb ile o fiilin varlık alanına gelmesine sebep olan ise insandır. Yani gerçekte fiil, kesb (kazanma ve gerçekleşme) yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir."³¹⁵

İmam Mâturîdî, insan fiillerinin Allah tarafından meydana getirilmesiyle birlikte insan irâde ve ihtiyârını, kulun sorumlu olmasının asıl nedeni olarak görür. Mâturîdî'ye göre Allah, insan eylemlerinin çeşitli alternatiflerinden birini onun seçimi ve kararına uygun olarak yaratmaktadır. Bu durumda, o, insan eylemlerinin yaratılmış olması ile insanın sorumlu olması arasında uzlaştırılması gereken bir

³¹⁴ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâturîdî*, ss. 528-529.

³¹⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 347.

güçlük olarak görülmüş bu sorunu çözme ihtiyacı hissetmiştir. Mâturîdî, çelişki gibi görünen bu durumu uzlaştırmaya çalışır. Nitekim “Eğer insanların yaptıkları Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşiyorsa, Allah niçin onları gazaplandırıyor?” diye sorulacak olursa, Mâturîdî buna cevaben: “Sevâp almak veya azap görmek kişinin meydana gelen işe elverişli ve uygun kudretini kullanmasından ötürüdür. Meydana gelen asıl işten dolayı değildir. İşlediğine göre cezâ ya da mükâfat görmesi, iyilik yapmaya da, kötülük yapmaya da elverişli olan gücünü harcadığı içindir. Yani yaratılmış olan fiile kesb yönüyle katkıda bulunmasından dolayıdır” şeklindeki bir itirazla cevap vermiştir.³¹⁶

Mâturîdî’nin insanın sorumluluğuna mesnet teşkil eden cüz’î irâdesinin Allah’tan tamamen bağımsız müstakil bir irâde olması ve insanın sahip olduğu bu irâdesiyle fiillerini meydana getirdiği tezine karşı eleştirilerde bulunan Mustafa Sabri Efendi, insan özgürlüğü konusuna Mâturîdîliğin Mu‘tezile’den daha çok vurguyaptığını öne sürmektedir.³¹⁷

Yaratma etkinliği, sadece Allah’a mahsustur ve iyi veya kötü olsun, bütün insan fiilleri O’nun tarafından irâde edilir, hükmedilir ve yaratılır. Yaratmak, bir fiilin mutlak kudret ve tümel (küllî) ilim sahibi bir varlık tarafından yokluktan varlığa, yani varlık alanına çıkarılması demektir. Mâturîdî’ye göre, insanoğlu kendi fiilinin bütün nitelik, sebep, şart veya sonuçlarını, inceliklerini ve ayrıntılarını bütün yönleriyle bilemediğinden ve bir fiili meydana getirmek için gerekli güce sahip olmadığından, asla kendi fiilinin yaratıcısı sayılamaz. Şu hâlde, Allah’ın bütün insan fiillerinin yaratıcısı olduğu ispât edildiği zaman, bunu, ister istemez Allah’ın bu fiilleri irâde etmiş olması gerçeği takip eder. Çünkü ilâhî irâde, ilâhî fiilden önce gelmelidir. İşte bu sebeple, dış âlemde olup biten hiçbir şey Allah’ın irâdesi olmaksızın veya O’nun irâdesine aykırı olarak ve O’na rağmen gerçekleşemez ya da varlık alanına çıkamaz. Bunun yanı sıra, Allah, insanların eylemlerinden dolayı da suçlanamaz veya sorumlu tutulamaz, çünkü ilâhî irâde, ilâhî ilim tarafından belirlenir. Allah, insanın aklını özgürce kullanmasıyla seçtiği ve yapmaya niyet ettiği fiili yaratır. Böylece de Allah, ister iyi, isterse kötü olsun, herhangi bir kimsenin seçeceğini ve tercih edeceğini bildiği bir fiili irâde eder. Sonuçta insan o fiili seçtiği ve kazanmaya (kesb) niyet ettiği zaman, Allah da bu fiili onun için iyi veya kötü bir

³¹⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1981, s. 54.

³¹⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfû’l-Beşer Tehte Sultânî’l-Kader, Matbaatü’s-Selefiyye*, Kahire 1954, ss. 160-170.

fiil olarak yaratır.³¹⁸

Eş‘arîler ise evrendeki varlıkları ve olup biten her şeyi, bu arada insana ait kötülükleri ve ma‘siyetleri de açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik olarak geliştirdikleri atomculuk, süreksizlik, imkân anlayışlarına bağlı olarak insanın eylemlerinin meydana gelişini izah ediş söylemlerine bakıldığında, insanın kesbînin Allah’ın yaratımına bir vesîle (ara neden) oluşturduğunu ve insanın, yine Allah’ın onun irâde ve kudretini yaratmak sûretiyle, insanın bu vesileye bir mahal teşkil ettiğini savunurlar. Salt yaratılan kudretle fiil yapılamaz. Çünkü bu kudretin fiil üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Bu yüzden, Eş‘arîlere göre, fiil de, son tahlilde muhdes kudrete değil de, doğrudan Allah’ın yaratımına bağlıdır.³¹⁹

Mâturîdî’ye göre, Allah’ın insanın fiillerini yaratması da, insanın istemesi ve beğenip seçmesi sonucunda gerçekleşiyor gibi gözükmektedir. İşte insanın ahlâkî sorumluluğu da, ondaki bu beğenme ve seçme hürriyetinden ileri gelmektedir. Kendi bağımsız hür irâdesiyle seçip eyleme dönüştürdüğü fiillerinden ötürü insan, ahlâken sorumlu ve yükümlü bir kimse olmakta; böylece övülüp yerilmeye ve ödüllendirilip cezâlandırılmaya hak kazanmaktadır.³²⁰

Mâturîdî’nin insanın özgürlük ve sorumluluğu meselesine hususuna yaklaşımının kendisinin içinde bulunduğu Ehl-i Sünnet çizgisine paralel bir bakış açısını temsil etmiş olduğu söylenebilir. Mâturîdî’nin insanı eylemlerinde özgür bırakırken, o eylemin halk edilmesinin ise tamamıyla Allah’ın inisiyatif ve gücü dahilinde olduğunu benimsediği ifade edilebilir.

Mâturîdî kelâmî düşünce sisteminde, insanın sorumlu bir varlık olduğunu birtakım delillere dayandırarak izah etmeye çalışır. Buna göre, insan fiilinde ihtiyâr/irâde sahibidir. İnsan fiilini gerçekleştirirken cebr/baskı altında değildir; yaptığıın aksini yapabilir ve yaptığıın terke de gücü vardır. İnsan eylemini gerçekleştirirken, Allah’ın takdirini, kaza ve irâdesini hatırına getirmez. Aksine o, bizzat eylemi hür olarak gerçekleştirdiğini kendi içinden (min nefsihî) bilir.³²¹

İnsan, tercih ve seçimine bağlı olarak gerçekleştireceği eylemiyle diğer varlık

³¹⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, ss. 217-218.

³¹⁹ Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü’l-Hâ’irîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 208.

³²⁰ Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, ss. 219-221.

³²¹ el-Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 393-395.

türleri içinde âlemin hiyerarşik olarak en üst seviyesine çıkabilir veya en alt seviyeye düşebilir.³²² O, davranışlarından hesap sorulacak yegâne varlıktır. Bundan sonra kendi yazgısını Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate alarak gerçekleştiren ve çizen insan kurtuluşa ulaşacak, emre başkaldıran ve yasakları çiğneyen de bunun karşılığını hakkıyla alacaktır.³²³ Nitekim insana tercih yapabilme ve seçme kudreti verilmiş, ayrıca iyi ve kötünün mâhiyeti de bildirilmiş olduğuna göre, yaptıklarının karşılığını görmesi normal bir durum olarak karşılanacaktır.³²⁴

Özetle Mâturîdîlere göre, Allah ister hayır isterse şer olsun, kulların tüm fiillerinin yaratıcısıdır. Dış âlemden Allah'tan başka hakîkî yaratıcı yoktur. ancak bu, insanın irâdesini ve seçim hürriyetini bütün olarak yok saymak anlamına gelmez. Allah yaratıcıdır, fakat insaneylemlerin kesb edenidir. İnsan, Allah'ın fiille birlikte yaratmış olduğu kudretle bütün fiillerini kazanır. İnsan, aynı zamanda irâdesini ortaya koymada seçme hakkına sahiptir ve o, bu irâdesini ister Allah'ın emirlerini yerine getirmede, isterse Allah'a karşı gelmede ve O'nun buyruklarına isyan doğrultusunda kullanır. Bu bakımdan da, eylemin hem Allah'a hem insana izafe edilmesi mümkün olmuştur. Böylece Mâturîdîler eylemlerde iki ciheti savunup, insanın sorumluluğunu kesb öğretisiyle izaha çalışarak, Cebriyye ve Mu'tezile'nin uç noktadaki doktrinlerinden kaçınmışlardır. Ezcümle Mâturîdîlikte insan, yapıp eden ve sorumlu bir varlık olarak kabul edilmiştir. Buradan hareketle Mâturîdîlerin, hem kesb öğretisini, hem de insanın sorumluluğunu Eş'arîlerden daha gerçekçi bir vaziyette ortaya koyduklarını söylememiz mümkündür. Bu çaba da, ahlâkî düşünce sistemlerinde insanın dînen ve ahlâken sorumluluğunu ve özgür irâdesini temellendirmede Mâturîdîlerin elini, Eş'arîlerden daha güçlü kılmaktadır. Böylece kesb kuramını Mâturîdîlerin daha anlaşılır hâle getirdikleri görülmektedir.

2.4. Mâturîdîlikte Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan

İslâm kelâmında değerler tartışması, genellikle husûn ve kubuh kavramları etrafında dönmektedir. Mu'tezile gibi, Mâturîdîler de, insanın, aklıyla değer koyabilen bir varlık olduğunu kabul ederler. Çünkü Yüce Allah, insan zihnine iyilik ve kötülük değerlerinin genel ilkelerini yerleştirmiştir. İnsan, aklî melekeleri sayesinde bu ilkeleri, her bir tekil olayın değerlendirilmesinde kullanarak değer

³²² Fatır, 35/18; Nur, 24/54; Lokman, 31/33.

³²³ Bakara, 2/62, 281; Âl-i İmrân, 3/30, 185, 195.

³²⁴ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Nur Yayınevi, Ankara 1991, s. 80; Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-er Yayıncılık, Konya 2003, s. 82.

yargısı üretebilecek bir güçte yaratılmıştır.

Husûn ve kubuh, iyilikle kötülüğün esasına ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimidir. Husûn, “güzel olmak” mânâsında sıfat ve “güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey” mânâsında isim olarak kullanılır. Tam zıttı olarak ifade edilen kubuh ise “çirkin olmak” ve “çirkinlik, nefret edilen şey” anlamındasıfat-isimdir. Râgıb el-İsfahânî, husûn kelimesini “güzel olan, rağbet edilen şey” diye tanımladıktan sonra, bir şeye akıl, duygu (hevâ) veya duyu (his) yönünden olmak üzere üç farklı biçimde güzellik değeri yüklenebileceğini, ancak halk dilinde husûn kelimesinin genellikle, fizikî görseelliğe hitap eden güzellik için kullanıldığını, buna karşılık Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kelimenin çoğunlukla kalp gözünün (basîret) güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir.³²⁵

Dolayısıyla husûn, günümüzde estetik bir kavram, Kur’ân’da ise bir ahlâk terimi olarak geçmektedir. el-İsfahânî’ye göre hasenin aksi olan kabîh ise, “gözün beğenmediği maddî şeylerle duygusal olarak insanı rahatsız eden davranış ve hâller” anlamına gelir. Dilimizde “güzel” ve “çirkin” kelimeleri daha çok estetik değerlerini ifade ettiğinden kelâm, ahlâk ve usûl-i fıkıh terimi olarak husûn ve kubuh, yerine göre “iyilik-kötülük, dünya ve âhiret hayatı açısından fayda-zarar” diye nitelendirmek daha doğru gibi görünmektedir. Husûn ve kubuh konusunungündeme gelişi, düşüncenin var olduğu tarihten daha önceki çağlara kadar uzanıp dayanmaktadır. Antikçağ Yunan filozofları, epistemolojik ve ontolojik açıdan iyilik ve kötülük meselesi üzerinde durmuşlardır. Kur’ân-ı Kerîm’de husûn kavramı 194 defa tekrarlanır ve "güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infâk" vb. gibi muhtelif anlamlarda kullanılır. Kubuh ise, sadece bir âyette yer almış, burada Firavun ile taraftarlarının kıyamette kötülenmiş kimseler olacakları zikredilmiştir.³²⁶ Olaylardahusûnoldukça fazla, kubuh ise seyrek olarak geçer vesözlükmânâsında yer alır.³²⁷

Mâturîdî düşüncede eşyanın güzellik ve çirkinliği kendi özünden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle husûn ve kubuh, diğer bir ifade ile bir şeyin iyi-güzel

³²⁵ el-İsfahânî, *Müfredat Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, s. 263.

³²⁶ Kasas, 28/42, “Bu dünyada onları lânete uğrattık. Kıyamet gününde de onlar iğrenç kılınmış kimselerden olacaklardır.”

³²⁷ İlyas Çelebi, “Husûn ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 60.

veya kötü-çirkin olduğunun akılla bilinmesi mümkündür. Akıl ile algılanan husün-iyi, Allah tarafından da emredilir, bu anlayış kötü/kubuh için de aynen geçerlidir. Zira Allah aklen kötü olanı yasak eder. Eş‘arîlere göre ise, husün ve kubuh dînîdir, yani şer‘îdir, akıl ile algılanmaz; yalnızca Allah’ın emir ve yasağı ile bir şeyin iyi ya da kötü olduğu bilinir. Açıkçası bir şey Allah tarafından emredilmiş ise iyidir, Allah tarafından yasaklanmış ise kötüdür. Onlara göre, emir ve nehiy olmadan iyilik ve kötülük algılanamaz. Zira Eş‘arîlere göre, güzellik ve çirkinlik eşyanın zâtî niteliklerinden değildir; dolayısıyla eşyada sâbit tabiatlar yoktur. Allah’ın emrettiği her şey güzeldir; yoksa önceden zâtında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah’ın yasakladıkları şeyler de çirkindir; yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir varlığın güzel olup olmadığını aklımızla bilemeyiz. Mu‘tezile’nin aksine akıl, ilâhî buyrukları ve dînî teklifi anlamak için bir meleke değil, yalnızca bir araç olmaktadır.³²⁸

Mu‘tezilî kelâm düşüncesinde ise iyi, fâilin eylemi isteyerek gerçekleştirmesi hâlinde, kendisinden dolayı bazı şartlarda yergi ve kınanmaya lâyık olmadığı bir eylem olarak nitelendirilir. Böylece onlara göre iyinin, kötü tanımının karşıtı olarak formülleştirildiği görülmektedir. Bu durumda iyinin tanımı, fâilin kendisinden bağımsız olarak bir eylemin iyi olmasını ifade eder ve onu nesnel bir nitelik yapar. Mu‘tezilîlere göre, eylemi iyi yapan nedenler deyince, adâlet (adl), yarar (salâh), doğruluk, nimet verene şükür, iyiyi isteme vb. anlaşılır.³²⁹ Yine Mu‘tezilî kelâmcılara göre, kötü eylemin fâili yergiye lâyık olur. Eylemi gerçekleştirmekten vazgeçen kul ise, yergi ya da övgüye lâyık olmaz. Abdülcebbâr’ın, kötüyü, kâdir bir fâilin yapması hâlinde, bazı koşullarda yergiye lâyık olduğu bir eylem türü olarak tanımladığını görmekteyiz. Onun bu tanıma “bazı koşullarda” deyimini ilave etmesi, iki istisnai duruma dayanmaktadır: Birincisi, küçük çocuklar, hayvanlar ve deliler gibi eylemin kötü olduğunu bilmeyen bir fâilin yergiyi hak etmemesidir. İkincisi ise, daha büyük bir iyilik yerine geçen daha küçük bir kötülük yapıldığı takdirde, övgünün yergiye baskın (ağır) gelmesidir. Fakat her iki durumda da, Abdülcebbâr eylemin; fâilin yergiye lâyık olmamasına rağmen, hâla kötü vasfıyla kaldığını vurgular. Bu nedenle yergi ya da övgüye somut olarak lâyık olmadan bağımsız olarak, ama daha baştan itibaren Allah’ın belirleyip nesnelerin özüne yerleştirdiği,

³²⁸ Yeşilyurt, “Maturidilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”, *Kelâm El Kitabı*, ss. 172-173.

³²⁹ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 209.

dolayısıyla zorunluluğunu bütünüyle Allah'tan alan nesnel bir iyi ya da nesnel bir kötü değeri vardır. Abdülcebbâr, bir eylemi kötü yapan nedenleri; zulum, abes, yalan, nimete nankörlük, bilgisizlik, kötüyü isteme, kötüyü buyurma ve güç yetirilemeyen şeylerle (yükümlülüklerle) yükümlü tutma gibi yönler olarak sıralamaktadır.³³⁰

Mâturîdîler açısından konuya temas edecek olursak; onlar, husûn ve kubhün, hem aklî hem de şer'î açıdan bilinme boyutlarının olduğunu ileri sürerler. İyi ve kötünün zâtıgereği nesnel olarak akılla bilinebileceğini söylemekle birlikte, akıl bunların dinî bakımdan gerekliliğini (vücûb) ve sakıncalı (mahzûr) oluşunu tek başına idrâk edemez. Bu sebeple vahye ve Peygambere ihtiyaç duyar; çünkü Allah insanı sınamak ve denemek için yaratmıştır.³³¹ Bu sebeple Allah insanoğluna övülen ve yerilen fiilleri ayırt etme gücü vermiştir. Akıl eşya ve fiillerdeki güzel ve çirkin, iyi ve kötüyü kavrama yetisine sahiptir. Akıl, fiillerin aslî nitelikleri yönüyle de güzel ya da çirkin olduğunu tespit edebilir. Abdülcebbâr'ın da verdiği örnekler gibi; insan akıllı, nimet verene şükretmenin, doğruluğun ve adâletin güzel olduğunu; nankörlüğün zulmün ve yalanın çirkinliğini ise dinin gelişinden önce de idrâk edebilir. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları itibarıyla güzel ve çirkin olarak da değerlendirebilir. Birinin ölümünün dostlarına göre ise acı ve kötü, düşmanlarına göre ise iyi ve güzel oluşu buna örnek olarak verilebilir. Mâturîdîler, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu bildiren âyetler³³² karşısında akla, "hakem" vasfını vermekten kaçınarak, aklın iyi ve kötü olanı anlamada, sadece bir kâşif ve açığa çıkaran bir idrâk melekesi ve aracı olduğunu söylemişlerdir. Akıl, hiçbir zaman dînî anlamda; iyi ve kötüyü, güzel ve çirkin "îcap/zorunlu" ve "tahrîm/haram" kılan bir kaynak değildir. Bu yetki, sadece Allah'a aittir. Akıl ise, bilgi üretmek ve düşünciyi açıklamak için bir âlettir. Yaratılmış olan akıl, mutlak anlamda bir hüküm ortaya koyamaz. Bazı Mâturîdîlere göre akıl, her ne kadar dinden önce zarar veren yalanın yasaklanması gibi bazı yargıları düşünce yoluyla algılayabilirse de, bu konuda çoğu hükmün arka planını kavramaktan âcizdir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, aklın güzel ve çirkin bulduğunu, Allah'ın da güzel ve çirkin bulması, O'na zorunlu değildir. Ancak akıl, ontolojik mânâda varlıkta tezahür eden güzel ve çirkin, kesbetme söz konusu olmaksızın eşyaya yönelimiyle elde ettiği ve ulaştığı bir ilim sayesinde anlayabilir.

³³⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arîlik", V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 04-06 Mayıs 2018, s. 122.

³³¹ Mülk, 67/2, "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır."

³³² En'âm, 6/57, 63; Yusuf, 12/40, 60.

Dinin gelişi ve oluşmadan önce, dinin dayandığı hususlarda bu zorunludur. Meselâ, Hz. Peygamberi, tebliğinin daha başlangıcında tasdik etmenin vâcip, onu yalanlamanın ise, haram oluşu gibi. Aksi takdirde, kısır döngü (devr) ve teselsül gerekli olurdu. Burada aklın rolü, din geldikten sonra, güzeli ve çirkini tanıma ve temyiz etmede âlet olma rolünü taşımış olmasıdır. Onun görevi, ilâhî hitabı anlamak ve nakledeni doğrulamaktır. Akıl, bütün yönlerden, teklifin gereklerinden değildir. Çünkü insanın fiilleri, yaratma bakımından Allah'a dayanmaktadır.³³³

Görünen o ki, Mâturîdîler, iyi ve kötü, genel olarak akılla algılanabilsede, Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasakların, yalnızca akılla algılanamayacağını savunurlar. Mâturîdîlere göre, akıl, daha din gelmeden önce, özsel olarak iyilik ve kötülüğü kavrayabilir. Ne var ki, vücûb ve haram kılma yetkesi ve hakem rolü akla verilemez. Mâturîdîler, değerler alanıyla ilgili bu yaklaşımlarıyla, "Mu'tezili düşünceye yaklaşmış görünmektedirler.

Mâturîdîler dışında Selefiyye ve Eş'arîlere göre, eşya ve fiiller başlangıçta nötr (hükümsüz ve değersiz) durumdadırlar. Onların iyi ya da kötü oluşlarını, sadece din belirler. Aklın övdüğü ve yerdığı fiiller değil, kanun koyucunun (Şâri') övdüğü ve yerdığı fiiller güzel ve çirkindir. Yani, dinin yapılmasını nehyettiği şeyler kubuh, yapılmasını emir ve tavsiye ettiği şeyler ise, husündür. Eşyadaki güzellik ve çirkinlik konusunda akıl, bağımsız olarak tek başına bir hüküm veremez.³³⁴ Eş'arîler, iyi ve kötüyü belirlemede akla meleke görevi vermezler; akıl, sadece değerleri anlamada bir araç olarak görülür. Buna göre, Allah'ın mutlak güç veirâdesi dışında iyi ya da kötüyü belirleyen hiçbir otorite yoktur. Yani hiçbir dış otorite böyle bir belirleme yetkisine sahip değildir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Mâturîdîlere göre bazı eşyanın husün ve kubhu kendi özündendir. Nitekim, bu değerler akılla bilinebilir. Allah akıl ile bilinen ve kavranan güzellikleri emreder, kötülükleri ise nehyeder. Bununla birlikte Mâturîdîler, eşyanın, dînî açıdan zorunlu mu (vâcib) yoksa mahzûrlu mu (yasak) olup olmadığını, aklın tek başına bilemeyeceği görüşünü benimserler. Bu sebeple, eşyanın iyilik ve kötülüğünün tayini için vahyin bildirimi ve nübüvvetin açıklamasının zorunluluğunu savunurlar. İnsan sınanmak ve imtihan için bu dünyadadır ve Allah, daha başlangıçta insana iyi ve kötüyü ayırt edebilecek güç ve kâbiliyeti vermiştir. Akıl, bu potansiyel

³³³ Altıntaş, "Hidâyet ve Dalâlet", *Kelâm El Kitabı*, s. 455.

³³⁴ Altıntaş, "Hidâyet ve Dalâlet", *Kelâm El Kitabı*, s. 456.

ve imkânlarla bunu fark etme gücüne sahiptir. Çünkü Allah, akli bu imkân ve kâbiliyetlerle donatmıştır. Dolayısıyla Mâturîdîler, değerlerin tespit ve tayininde akla etken bir rol vermişlerdir.

Mâturîdîlikte adâletin, doğruluğun, hikmetin iyi olduğunu; yalanın, iftiranın, hak yemenin, haksızlığın, sefahin kötü olduğunu aklın tek başına idrâk edebileceğini müşahade etmekteyiz. İnsan, akıyla bu “nesnel gerçeklikleri” daha dînî olmadan da anlayabilir. İnsanoğlunun vahiy olmadan değerler düzeni ve ahlâkî bir sistem oluşturulamayacağını savunan Eş’arîlerin tersine, Mâturîdîler insanoğlunun toplumsal hayatta ahlâkî değerler sistemi inşa edebileceğini savunur. Şu hâlde Mâturîdîlere göre, insan, iyi ya da kötü değerlerini koyabilecek ve keşfedebilecek bireysel ve toplumsal üretken bir öznedir. Böylece Mâturîdîler, bu değerler anlayışı ile Mu‘tezile’ye yakın bir çizgide yer alarak, insanın değer koyan bir varlık olduğunu teyit etmişlerdir.

2.5. Mâturîdîlikte İman ve Günah Bağlamında İnsan: Kötülük ve Mâ’siyet

İman etmek, insana yüklenen farzlarından biridir. Buna göre insan, şüphesiz iman eden/edebilen bir varlıktır. İman ise, dînî anlamda Peygamber’in (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği şeyleri tasdik ve ikrar etmektir. Yani Peygamber’in (s.a.v.) Allah tarafından getirdiği zarûrî ve kesin olarak bilinen şeylerin tümünü icmalen (toptan, kısaca ve özet olarak) kalp ile tasdik etmektir. Buna göre lügattaki tasdik umûmî, şer‘î tasdik ise husûsîdir.³³⁵

İmam Mâturîdî imanın yaratılmışlığını şöyle ortaya koyar:

Duyular âleminde Allah’tan başka her şey yaratılmış olup, önceden yokken sonra vücut bulmuştur. “O, her şeyin yaratıcısıdır”³³⁶ âyetine göre, iman da Allah’tan başka bir şey olduğu için, yaratılmış olarak kabul edilmelidir. Diğer yandan kalbî bir tasdik olarak iman, kalbin bir fiilidir. İman ise dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten oluşur. Bu açıdan iman, dil ile ikrar edilmek yoluyla ve kalbin bir fiili olarak gerçekleştiği için, insanın fiillerinden birisidir. İnsana ait bir fiil olduğu için “Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı”³³⁷ âyetine göre de, iman yaratılmış olarak kabul edilmelidir. Bütün ihtiyârî fiiller gibi iman da, kesb açısından insana, yaratma açısından ise, Allah’a aittir. Bu sebeple Allah; insana, iman etmeyi emretmiş ve bu emri yerine getirenlere cenneti va‘d etmiş; küfrü ve isyanı ise yasaklamış ve bu yasağı çiğneyenleri cehennemle tehdit etmiştir. Şâyet iman, kula ait bir fiil olmasaydı, bu emir ve yasakların bulunması muhâl olduğu gibi, Kur’ân’da iman fiilini işleyenden söz edilmez ve bu fiili işleyene mü’min vasfı verilmezdi. Nihai noktada imanı ve inkârı insanın kendisi istemekte, Allah ise insana istediğini gerçekleştirme gücünü vermektedir.³³⁸

³³⁵ et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu’l-Akâid*, s. 223.

³³⁶ Enam, 6/102; Mü’min, 40/62.

³³⁷ Sâffât, 37/96.

³³⁸ el-Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 484-485

Mâturîdî, imanın sonradanlığı ve yaratılmışlığı bahsine imanın mahlûk olduğunu kabul etmeyen bir grup Haşeviyye'nin görüşlerini irdeleyerek başlar:

Bu durumda iman, bilinen veya bilinmeyen bir şey olmak durumundadır. Eğer iman, kimsenin bilmediği meçhul bir şey ise, bu imanın mahlûk olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah, kişinin duyular çerçevesine girip de 'yaratmanın' mâhiyetini ve iç yüzünü anlatacak bir delil yaratmamıştır. Bütün ilâhi kitaplar ve Peygamberlerin tebliğinde iman emri yer aldığı için insan imanı bilmek zorundadır. Aksi takdirde insanın mükellef olduğu imanın mâhiyetini bilmemesi gibi bir durum ortaya çıkar ki bu da imkânsızdır. Böylelikle imanın bilinen bir şey olduğunu ispat eden Mâturîdî, bu ispatın aynı zamanda onun mahluk olduğunu da ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Çünkü kişi olmadan bu kişiye ait imanın olması hem aklen hem de naklen imkânsızdır. Aksi takdirde kişi kendisi yokken imanının kendi fiili olması gibi bir durum ortaya çıkar. Mâturîdî ve Mâturîdîlere göre ikrar ve tasdik vasıtasıyla gerçekleşen kalbi bir fiil olarak iman, diğer fiilleri gibi insana ait bir fiildir. Bu sebeple ontolojik olarak yaratılmış kabul edilmelidir.³³⁹

Mâturîdî'ye göre, günah olgusunun oluşumunda temel kıstas akıl değil, dindir. Eşyadaki nitelik ve özelliklerden dolayı akıl onun iyiliğini ve kötülüğünü anlayabilir. Fakat bu bilme, o fiille ilgili olarak kişiye günah ya da sevâp kazandırmaz. Fiilin güzel olması ve bunun da akılla bilinmesi, o fiilin yapılmasını şer'an gerektirmez. Eşyada ve fiilde kötülüğün olması ve bunun da akılla bilinmesi, onun şer'an yasaklandığı, günah olduğu anlamına da gelmez. Bu tamamıyla Şâri'in tercihi ve tayinine bağlıdır. Çünkü akıl dine ihtiyaç duyar. Öyle ki ne kadar ufku genişlerse genişlesin ne kadar ilerlerse ilerlesin akıl hep eksik ve yetersizdir.³⁴⁰ Onun için akıl, ancak vahyin bildirimleri ve rehberlikleri ile mükemmelleşir.

Mâturîdî'ye göre; günahları yaratan Allah'tır. Gunahta iki yön vardır: Fiil kesb yönünden kişiye, yaratma yönünden ise Allah'a aittir. Kesb için zorunlu olan cüz'î irâde Allah tarafından yaratılmamıştır. Yalnız fiil için zorunlu olan güç (istitâ'at) fiil ile aynı anda Allah tarafından yaratılır. Böylece fiil, insan ile Allah'ın ortak ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu "yön teorisiyle" Mâturîdî meydana gelen işin hem Allah'a hem de insana ait olduğunu ortaya atarak probleme yeni bir yön vermiş ve insan fiilleri meselesinin çözüme yönelik değişik bir anlayış getirmiştir.³⁴¹

Mâturîdî mezhebinde; kötülüğün, zulmün, günahın Allah tarafından yaratılmasıyla ilgili olarak; Allah'ın adâlet ve hikmet sahibi zulüm, taşkınlık ve haksızlık yapmaktan uzak oluşunda ittifak vardır. Bununla beraber, Allah'ın yarattıkları arasında kötü sıfatlara uygun şeyler de bulunabilir. Meselâ, Allah şeytanı, pis kokuyu, pislği vs. yaratmıştır. Mâturîdî'ye göre fiil, sevâp veya cezâ için bir

³³⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s.486.

³⁴⁰ Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usuli-Din*, Beyrut 2001, s. 71.

³⁴¹ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, ss. 26-27.

mahal teşkil edemez. Fiildeki sevâp veya cezâ, ancak ona yönelen kast ve niyet itibari ile elde edilir. Kâinata öz yapısı itibariyle, hiçbir şey bütünüyle ne hayır ne de şerdir. Her hayır olan şeyde bir yönüyle mutlaka şer, her şer olanda da bir yönüyle mutlaka bir hayır vardır. Bir başka ifadeyle, hiçbir yiyecek ve rızıkta kendiliğinden helâllik ve haramlık bulunmaz. Haram ve helâllik, temizlik ve necislik, insanın istifadesi, yiyip içmesi ve onlarla ilişkisiyle ilgili bir durumdur. Aynı şekilde Allah'ın vâcip veya haram kılma gibi hitapları da, şeylerin kendilerine göre değil, mükelleflerin davranışına göre şekillenir.³⁴² Sonuçta, Mâturîdîler, mükelleflerin haramlık ya da helâlliğin gereklerini yerine getirmemesiyle, günah ve kötülük eylemlerinin ortaya çıktığını belirtmektedirler. Böylece Mâturîdîler, imanın gereklerinin yapılmamasının bir ürünü olarak insanın ma'siyet ve kötülük işleyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Mâturîdî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'ye göre ise, bir iş verilen emre uygun olarak meydana geliyorsa tâat, verilen emre aykırı bir şekilde meydana geliyorsa isyan olur. Bu isimlendirmeler göreceli değer taşır. Sözgelimi, zillet, fiilin kendisi değil, insanın niyetidir. Hareket bizatihi iyi veya kötü olamaz. İyi veya kötü olan insanın niyetidir. Kasd, yani bir şeye niyet etme, yönelme kalpte olan bir mânâdır. Hareket ise uzuvlarla yapılır ve görülür.³⁴³

Mâturîdiyye'ye göre, büyük günah işleyen kişi ne kâfir nede münafıktır, yani dinden çıkmaz. Tевbe etmeden vefat etse bile, cehennemde ebedî olarak kalmayacaktır. Allah kötülüğün büyüklüğüne göre ona cezâ verecektir. Yalnız Allah'a şirk koşanlar, ebedî olarak cehennemde kalacaklardır. İman edenlerden büyük günah işleyenlerin durumu ise Allah'a bırakılmıştır. Yüce Allah dilerse, büyük günah işleyeni affeder, dilerse günahı kadar onu cezâlandırır. Fakat cezâsını çektikten sonra Allah onu mutlaka cennetine koyar.³⁴⁴ Yüce Allah, büyük-küçük günah ayırımına gitmeksizin günahkârın günahın bağışlayabilir. Allah, küçük bir günah işleyene cezâ verebileceği gibi, büyük günah işleyeni de affedebilir.³⁴⁵

Mâturîdî âlimlerine göre küfür ile diğer günahlar arasında fark vardır. Küfür suçun son noktasıdır. Onun suç sayılmamasına ve yasaklığının kalkmasına hiçbir

³⁴² Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm: Taih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitapevi, Konya, 2019, s. 127.

³⁴³ Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 107.

³⁴⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, E.Ruhi Fırlı (çev.), Osman Eskicioğlu (çev.), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970, s. 207.

³⁴⁵ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 231.

ihitmâl yoktur. Kâfir kendi küfrünün hak ve gerçek olduğuna inanır, bu sebeple de onun için bir bağışlanma talebinde bulunmaz. O hâlde böylesini affetmek hikmete uygun değildir. Bir de küfür, diğer günahların aksine, devamlı bir inançtır. Devamlı bir cezâyı gerektiren bir hâdisedir. Her günah insanda iman vasfını kaldırmamakla beraber, küfür ve şirkin tevbeden başka af yolu yoktur.³⁴⁶ Bunun dışında kalan günahların çeşitli af yolları vardır. Müşrik işleyeceği hayrın karşılığını görmeyeceği gibi, kişi küfür hâlinde iken, işlediği günahların cezâsını iman ettikten sonra görmez. Yüce Allah'ın, "Katl, Allah ve Peygambere isyan için, cehennemde ebedî kalış cezâsı vardır"³⁴⁷ meâlinde buyurmasındaki maksat, öldürmeyi helâl olarak görenler içindir. İsyân âyeti ise kâfirler içindir. Âyette geçen "hulûd" sözünden maksat, "uzun müddet" demektir. Ancak, tekfire götürecek her türlü günah, işleyenin mertebesini düşürür. Allah'tan Afîv (Bağışlayan), Gafûr, Rahîm gibi sıfatları kaldırmak küfürdür. Peygamberleri inkâr etmek küfürdür. Allah'ı bazı şeylerden habersiz olarak nitelemek, Allah'tan ümit kesmek küfürdür. Yüce Allah'ın âdil sıfatı gereği, Allah için zulüm, hikmetsizlik ve yalandan bahsetmek mümkün değildir.³⁴⁸

Mâturîdîler, en büyük günah olan küfür ve şirk içerisinde olup kendilerine tebliğ ulaşmamış ehl-i fetret konumundaki insanların durumu ve mükellefiyetlerinin ne olacağına ilişkin görüşlerini şöyle ortaya koymuşlardır:

Din konusunda yetkili olan resûl değil, akıldır. Eğer Allah hiçbir resûl göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resûl gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın vahdaniyetini ve ulûhiyyet ini, benzer ve ortaklardan beri olduğunu bilmek; nimetlerini ve onların şükürünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek, onların üzerine vâciptir. Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülemez ve bundan sorumludur. Hatta resulün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil, onu tekit etmek içindir; din için resûl değil akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin şeklini belirlemek için, Şeriat konusunda gereklidir. Peygamberin bu görevi, bireysel sorumluluğu engelleyici olmaktan çok, kolaylaştırıcı bir işlev görür. Peygamber açıklar ve uyarır.³⁴⁹

İmâm-ı A'zam'a göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Ona göre ikrar iman olmaz. Zira yalnız ikrar iman olsaydı, bütün münafıkların mü'min olmaları gerekirdi. Bilmek de, yalnız başına iman değildir. Zira eğer bilmek iman olsaydı, bütün Ehl-i Kitab'ın mü'min olması gerekirdi. Tasdik, bizâtihi güzel bir rükündür. Hiçbir durumda düşme (sâkıt olma) ihtimâli bulunmaz. Fakat ikrar böyle değildir. İkrar ise zorlama anlarında düşebilir. Bunun sebebi ise, lisanın, kalbin tercümanı olmasıdır.

³⁴⁶ Nisa, 4/48.

³⁴⁷ Nisa, 4/14, Nisa, 4/93.

³⁴⁸ es-Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidi*, s. 164.

³⁴⁹ es-Sabûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 79.

Dolayısıyla dil, varlık yahut yokluk bakımından tasdikin delilidir. Bir kimse, açıklamasına imkân bulduğu hâlde herhangi bir zamanda ikrarını değiştirirse, kâfir olur. Ancak zorlamanın (ikrâhın) tesiri ile imanını açıklama imkânı bulamayıp, ikrarı zail olursa, kâfir olmaz. Çünkü, kendisinin korkması, kalbinde tasdikin bâki olduğunun delilidir. İkrarını değiştirmeye sevk eden sebep ise, nefsinden ölümü terk etmek içindir, yoksa inancı def etmek için değildir.³⁵⁰

Bir insanda tastik ve ikrar bulundu mu, "Ben hakîkâten mü'minim"; diye söylemesi doğru olur. Zira artık iman gerçekleşmiştir. "Allah dilerse (inşaallah) mü'minim", demesi uygun olmaz. Eğer bu son ifadenin sebebi şüphe ise, o kimse behemahal kâfir olur. Fakat böyle konuşmak; edebe riâyet ederek işleri Allah'ın irâdesine havale etmek veya içinde bulunan hâl ve anla ilgili değil de, âkıbet ve neticedeki şüpheyi (ve ölüm zamanındaki kaygıyı) dile getirmek veya "inşaallah" demek sûretiyle Allah'ın zikri ile teberrük etmek veya nefsi temize çıkarmaktan veyahut da durumunu beğenmekten uzak durmak gibi mülâhazalardan ileri geliyorsa, bu takdirde bile "inşaallah mü'minim" sözünü kullanmamak daha iyidir. Çünkü bu ifade şüphelenme vehmini ve izlenimini meydana getirebilmektedir.³⁵¹

Mâturîdiyye mezhebine göre insan iman sahibi olduktan sonra, çeşitli sebeplerle günah ve kötülük işleyebilir. Ancak Allah, onlara göre kişinin cezâsını daha başlangıçta bağışlayabilir ya da insanı cehenneme atar; cezâsını çektikten sonra onu cennete sokar. Fakat burada iman etme koşulunun yerine getirilmesi gerekmektedir.

Sonuçta Mâturîdîlere göre, insan ma'siyet ve küfrü kendi tercih, seçim, yönelim, niyet ve kararıyla işler. Allah da, insanın bu seçim ve tercihlerine bağlı olarak küfür, şirk ve ma'siyet de dâhil, onun bütün eylem ve davranışlarını, onun üzerinde yaratır. Dolayısıyla kesb cihetiyle bu eylem ve hareketlerden ötürü sorumluluk tamamen insana aittir. Bir de, kulun yaptığı kötülük ve ma'siyetlerden tevbe ederek kurtulmayı dilemesi, iman dairesinde sâbit kalmasını temin edecektir.

2.5.1. Mâturîdîlikte Va'îdve Kebâir (Büyük Günah)

Mâturîdî'nin iman ve büyük günah konusuyla ilgili görüşleri, kelâmî görüşleri arasında en dikkat çekenlerdir. Bu görüşleri kısaca şöyle sıralamak mümkündür: 1.

³⁵⁰ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 207-208.

³⁵¹ et-Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 231.

Büyük günah: Bir Müslüman işlediği büyük günahı sebebiyle imandan çıkmaz ve küfre de girmez. O, bu dünyada hakîkî mü'mindir. Yalnız işlediği günahı dolayısıyla fâsık, yani ahlâksız mü'mindir. İşlediği günah dolayısıyla Allah'ın cezâlandırma tehdidinin muhatabıdır. Böyle birinin âhiretteki durumu Allah'ın dilemesine kalmıştır; Allah, isterse onun günahını bağışlar, isterse cezâlandırır. İnsan, ne günahından dolayı ümitsizliğe kapılıp korku içerisinde, ne de affedileceği ümidiyle ümit içerisinde yaşamalıdır. İnsan korku ve ümit arasında bir tavır takınmalıdır. 2. Amel-iman münasebeti: Ameller, imanın bir parçası olmayıp imanın dışında birer farzdır. 3. İmanda istisna: Şartlı ve şüpheli iman olmaz. Bir mü'min imanını ve mü'min olduğunu açıkça şek ve şüpheyi mahal vermeden ifade etmelidir. Yani "Ben gerçekten mü'minim" demesi gerekir. 4. İman tastiktir: İmanın gerçekleşmesi, kalbin tastikiyle olur. Kişi Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in resul olduğunu gönülden benimsemesiyle mü'min ve müslim sıfatını kazanır. 5. İmanda artma ve eksilme: Ameller imanın bir parçası olmadığı için, amelleri işlemekle iman artmaz, onları terk etmekle veya günah işlemekle de azalmaz. Yalnız günahkar olur ve cezâsını çeker. Ancak hafife alarak veya inkâr ederek bu günahları işlerse imanını kaybeder. 6. İmanda eşitlik: Bütün Müslümanlar ve inananlar, imanlarında eşittirler. Birinin imanı diğerinden daha üstün veya daha az değildir. Farklılık sadece amellerde söz konusudur. 7. İman-İslâm ilişkisi: İman vasfını kazanan bir kimse aynı zamanda İslâm vasfını da kazanmıştır. Yani bütün Müslümanlar mü'min, bütün mü'minler de Müslümandır. 8. Va'd ve va'id: Allah bazı âyetlerde iyilik yapanları mükâfatlandıracağını vaat etmiş, bazılarında ise kötülük yapanları zulmedenleri ve günah işleyenleri cezâlandıracağını veya ebedî cehennemlik olduklarından bahsetmiştir. Eğer Allah, bir iyiliğe karşı mükâfat vereceğini söylemişse, bu sözünden asla dönmez ve bu mükâfatı verir. Ama ebedî cehenneme koymakla tehdit etmişse, Allah bu tehdidinden rahmeti ve acıması dolayısıyla vazgeçerek kulunu affedebilir.³⁵²

Allah'ı tanımaya engel olan ve yapılması hâlinde şer'î cezâ gereken veya Allah'ın cehennem azabıyla tehdit ettiği büyük günahlar "kebâir" olarak tanımlanmaktadır. Bir başka görüşe göre, Allah'ın yasakladığı her şey büyük günahdır. Büyük günahların sayısını hadis rivâyetleri göz önünde bulundurularak, yedi ve dokuz olarak ifade edenler olmakla beraber, bu sayıyı yetmiş, hatta iki yüze

³⁵² Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, ss. 44-45.

kadar da çıkaranlar olmuştur.³⁵³ Kur'ân'da büyük günah ifadesi yer almakla³⁵⁴ birlikte, büyük günahın tanımı yapılmamıştır. Büyük günahlarla ilgili değerlendirmeyi, genellikle hadisler ve âlimlerin koyduğu temel ölçütlerden öğrenmekteyiz.

Amellerin imandan olmadığı ve onun özüne dahil edilemeyeceği fikrini, İslâm düşüncesinde ortaya atan ilk mezhep Mürciedir. Bütün Mürciiler, bu konuda hemfikirdirler. Mâtürîdî, onların iman nazariyesinin omurgasını oluşturan amel-iman ayırımını, bazı küçük farklılıklarla birlikte, aynen benimsemiştir. Bu yüzden Mürcie gibi Mâtürîdî de, amellerle inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği hâlde amelleri ve imanın gereğini yerine getirmemeyi ayrı şey kabul eder. Farz olduğuna inanmayan, kâfir; farz olduğuna inandığı hâlde yerine getirmeyen, günahkâr mü'min olur.³⁵⁵ Mâtürîdî'ye göre büyük günah işleyen kimseye gerçek mânada küfür veya şirk kavramını nisbet etmeyi engelleyen birkaç husus vardır: Bunlardan biri, Allah'ın, Peygamber'ine, hem kendisinin hem de kadın ve erkek mü'minlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emretmesidir. Oysa günahkâr mü'minlerde küfür veya şirk niteliği mevcutken, onların bağışlanması yolunda dilekte bulunmasının emredilmesi ihtimâl dahilinde değildir. Cenab-ı Hakk, Peygamber'ini müşrikler için af dilemekten sakındırmış, nifak ehli için af dilemekten ve münafıkların cenaze namazlarını kılmaktan men etmiştir. Böylece Allah'ın Peygamber'e, kendileri için bağışlanma talep etmesini emrettiği kimselerin gerçek mânada iman ehli oldukları kanıtlanmış olmaktadır.³⁵⁶

Mâtürîdî'nin büyük günah konusundaki görüşlerine, en önemli eseri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da "Eğer yapmazsanız,-ki asla yapamayacaksınız-, yakıtı insanlar ile taşlar olan ateşten sakının. Bu ateş kâfirler için hazırlanmıştır."³⁵⁷ meâlinde geçen âyetin tefsirinde rastlamak mümkündür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, âyetteki ateşinkâfirler için hazırlanmış olduğunun beyanı, ateşin kâfir olmayanlar için ise hazırlanmadığının ispâtıdır. Ona göre bu durumda Mu'tezile'nin konuyla alakalı görüşünü çürütmektedir. Çünkü Mu'tezile büyük günah işleyen kimseye kâfir dememesine rağmen, onların cehennemde ebedî kalacaklarını iddia etmektedir.

³⁵³ İbn-i Ebil-izz el-Hanefi, *el-Akâidetü't-Tahaviye ve Şerhi*, M. Beşir Eryarsoy (çev.), Guraba Yayınları, İstanbul 2002, ss. 370-371.

³⁵⁴ Bakara, 2/37.

³⁵⁵ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, ss. 45-46.

³⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 490-491.

³⁵⁷ Bakara, 2/24.

Mü'minlerin ebedî azaba mahkûm edilmesinin nedeni ise işlediği kötü fiillere ve ma'siyetlere bağlıdır. Allah dilediğini dilediği kadar azapta bırakır. Bu konuda hüküm, sadece Allah'a ait olup, yaratıkların herhangi bir hüküm verme hakkı yoktur.³⁵⁸ Mâturîdî'nin bu husustaki delili ise, "O kendi hüküm verişine kimseyi ortak etmez"³⁵⁹ meâlindeki âyettir. Burada Mâturîdî, büyük günah işleyenlerin azaba düşür edilmeyi dileme noktasında hüküm vermenin, tamamen Allah'a ait olduğunun altını çizmektedir. Çünkü Allah, dilediği kimseleri dilediği kadar azapta bırakır. Böylece Mâturîdî, büyük günah-azap ilişkisine açıklık getirmektedir.

Mâturîdî bu konuda ortaya atılan bir iddiayı da ayrıntılarıyla ele almaktadır. Bu iddiya göre, müşriklerin çocukları cennette olacaktır. Oysa cennet mü'minler için hazırlanmıştır. Demek ki mü'minlerden başkasının da cennete girmesi ve ebedî olarak orada bırakılması câizdir. Buna göre cehennem de kâfirler için hazırlanmış olsa bile, kâfir olmayanların orada ebedî azaba mahkûm edilmesi câizdir. "O gün yüzleri kararanlara, 'iman ettikten sonra kâfir mi oldunuz?'" âyetinde, imandan sonraki küfre işaret edilmiştir. Küfür üzere olan biri ile imandan sonra küfre dönen kişi cehennemde ebedî kalma hususunda eşit düzeydedir. Bu durumda büyük günah işleyen mü'min ile hiç iman etmemiş bir kâfir cehennem azabı açısından aynı konumdadır.³⁶⁰

Mâturîdî bu iddianın Mu'tezile'ye ait olduğunu öne sürerek, iddiaya cevap vermekte ve her kâfirin tabi yaratılışının Rabb'inin birliğine tanıklık ettiğini, fakat fitratını terk edip, alışlageleni tercih edince, öylesinin durumunun imandan sonra küfre dönme olduğunu belirtmektedir. Mâturîdî'ye göre, aslında o kişi gerçekten mü'min değildi. Bu nedenle sonradan da küfre dönmüş sayılmaz. "müşrik" çocuklarının cennette ebedî olarak kalmaları ise Rab'lerinin onlara bir lütfu olarak görülmelidir. Yüce Allah dilediği kimseleri lütuf ve kereminin bir sonucu olarak mükâfatlandırıp, nimetlendirebilir. Bunun için kişinin bazı fiilleri işlemiş olması zorunlu değildir. Yapılmamış bir amelin mukabili olmaksızın, sadece Allah'ın keremve lütfunun eseri olarak birinin mükâfatlandırılması aklen de câizdir.³⁶¹ Burada Mâturîdî, ödüllendirmeyi dînen ve aklen Allah'ın kerem ve lütfuna bağlamaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, Mâturîdîler büyük günah işleyenlerin iman sahibi

³⁵⁸ el-Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ânTercümesi*, C.II, ss. 90-91.

³⁵⁹ Kehf, 18/26.

³⁶⁰ el-Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ânTercümesi*, C. II, s. 91.

³⁶¹ el-Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ânTercümesi*, C. II, s. 91.

olduğunu ve onların cehennemde ebedî kalmalarına yaratıklarından hiçbirinin hükmedemeyeceğini vurgulamakta ve bu konudaki görüşleriyle Mu'tezileve Haricîlerin görüşlerinden ayrılırken, Ehl-i Sünnet âlimleri ile aynı doğrultuda görüş beyan etmektedir. Onlara göre, kulların işlediği günahlardan kurtulma ve hidâyete ulaşmasının yolu, tevbe etmekten geçmektedir. Böylece Mâturîdîler, büyük günah işlemeyi bir gerçeklik kabul edip, bu günah durumundan kurtulmanın yolunu göstermektedir ki, bu da af dileme ve tevbe etmedir.

İmâm-ı A'zam Ebû Hanife, "Büyük günah işlemekle mü'min kâfir olmaz" diyerek büyük günah işleyen kimsenin gerçekten mü'min sayılacağını, bir kimsenin kâfir olmaksızın fâsık bir mü'min olmasının, câiz olduğunu savunmuştur. Ayrıca ne kadar büyük olursa olsun, helâl olduğuna inanmadıkça, hiçbir Müslümanı, işlediği herhangi bir günah sebebiyle tekfir edemeyeceğini ve iman ismini onlardan kaldıramayacağını söylemiştir. Haricîler ise, büyük günah işleyen bir Müslümanı kâfir sayıyor, Mu'tezilede büyük günah irtikab edenlerin imandan çıkacağını, fakat kâfir de olamayacağına inanıyordu. Onlar büyük günah işleyenlere için küfür ve iman arasında orta bir mertebe (el-Menziletü beyne'l-menziileteyn) isnad edip, büyük günah işleyen ne mü'min ne kâfir olduğu düşüncesini savunuyordu.³⁶²

Sonuç olarak, Mâturîdî'de insan inanan bir varlık olarak kabul edilir. Mâturîdî, amelleri imandan bir cüz kabul etmez. Ameller kapsamında büyük günah tartışmasına da yer verir. Aslında insan bu günahından dönmek, tevbe etmek ve af dilemek sûretiyle Allah'ın azabından kurtulabilir. Mâturîdî, iman tartışmalarını yaparken, insanın amellerinin durumunu ele alıp büyük günahla ilişkisi bakımından insan sorununa çözüm getirmeye çalışır. Ne var ki, iman-büyük günah ilişkisini Mürcie'ye tam anlamıyla benzerlik taşıyacak şekilde çözüm üretmeye çalıştığı görülmesede, Mu'tezile kadar va'id ilkesinin caydırıcılığını vurgulamadığını ifade etmemiz mümkündür. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre, Allah va'dinde sadıktır, ama va'idinden cayabilir. Bu da Mâturîdîlik düşüncesinde büyük günah işlemenin önlenmesi noktasında bir güçlük ve gevşeklik doğurmaktadır. Bu yüzden de Mu'tezile düşünce sistemi kadar büyük bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

³⁶² Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, s. 176.

2.5.2. Mâturîdîlikte Tevbe ve Şefâat

Tevbe, “dönmek, dönüş yapmak, günahattan rücu etmek” anlamında mastar ve “dönüş” mânâsında isim olarak kullanılır. Terim olarak ise tevbe, “dinen günah sayılan bir davranıştan bu özelliği sebebiyle ve bir daha işlememek azmiyle dönüş yapıp vazgeçme” şeklinde tanımlanır.³⁶³

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd'da tevbe kavramı hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur:

Tevbe kula izafe edildiğinde bununla, kelâmcıların ıstılahında kulun hatalardan pişmanlığa dönüşü; Allah'ın fiillerine izafe edildiğinde ise tevbe ile Allah'ın nimetlerini ve ihsanlarını kuluna döndürmesi kastedilir. Tevbe, kendisinden pişmanlık duyulması gerekli olduğu için, ma'siyete karşı duyulan nedamettir. Ayrıca esasen pişmanlığa ait olmayan bazı özelliklerin onunla birlikte sürekli bulunması gerekirken bazılarının ise bazı hâllerde bulunması gerekir. Allah'ın hakkının çiğnenmesinden ötürü hissedilen hüznün ve keder, tevbeyle daima bir arada bulunması gereken niteliklerdendir. Zira bunlar bulunmaksızın nedamet mümkün değildir. İşlenen hatadan duyulan sevinç ve mutluluk ile pişmanlık bir arada olmaz. Tevbeyle beraber olan şeylerden biri de geçmişte vukû bulan şeyin olmamasını temenni etmektir. Bir fiilden pişman olan herkesin, geçmişte vukû bulan şeyin olmamasını temenni etmesi gerekir. Bazı hâllerde tevbeyle bir arada bulunan şeylerden birisi de mükellefin pişman olduğu şeyi yeniden işlememeye azmetmesidir. Bu, her hâle teşmil edilemez. Zira azim, ancak yapmış olduğu fiili (yeniden) yapmaya muktedir olan kişiden hâsıl olur. Nitekim hadımın zinayı terk etmeye veya dilsizin iffetli kadınlara zina iftirası atmamaya azmetmesi anlamsızdır. Eğer nedamet pişman olduğu fiilin benzerlerini yeniden yapmaya gücü yetenden sâdır olursa, bunun yanında o fiili tekrar işlememe azminin de bulunması gerekir. Çünkü bu kişinin geçmişte yaptığı ve pişmanlık duyduğu fiili tekrar yapmaya gönlünün razı olması, Allah'ın hakkını gözetmesinden dolayı mümkün değildir.³⁶⁴

İnsanın hidâyete varmasının en önemli unsurlardan biri de, Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği üzere, yaptıklarından pişmanlık duyup tevbe etmesidir.³⁶⁵ Kul, sadece tevbe eder ve Allah'tan affedilmesini ister, ancak nihâî noktada hüküm Allah'ındır. Buna göre, Allah dilerse kulu affeder, dilerse kulu cezâlandırır ve azaba marûz bırakır.

Mâturîdî'ye göre tevbe, yaptığı hatalardan dönme ve pişman olmak şeklinde ifade edilmiştir.³⁶⁶ O, tevbe konusunu daha çok âyetleri yorumlarken işlemiştir. Meselâ; “Ancak tevbe edip de, inanan ve salih amel işleyenler başka. Allah işte onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”³⁶⁷ âyetini yorumlarken, “Onlar, şöyle diyenlerdir: “Ey Rabbimiz! Bizden

³⁶³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s.321.

³⁶⁴ el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, ss. 325-328.

³⁶⁵ Bakara 2/160, Nisa, 4/26, Araf, 7/153.

³⁶⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s.462.

³⁶⁷ Furkan, 25/70.

cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun azabı sürekli bir helâktir!”³⁶⁸ âyetini yorumlarken bu şekilde dua edenlerin tevbelerinin kabul olacağını, iyiliklerinin kötülüklerine bedel olacağını söylemiştir.³⁶⁹ Yine o, “Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tevbe edin. Belki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter ve Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri utandırmayacağı günde Allah sizi, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Onların nurları önlerinden ve sağlarından aydınlatıp, gider. Mâtürîdî, "Ey Rabbimiz! nûrumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü senin her şeye hakkıyla gücün yeter derler”³⁷⁰ âyetini yorumlarken, günahlardan kurtulup felaha ermek ve hidâyeti elde etmek için tevbe etmek gerektiğini ve dolayısıyla tevbenin günahları örttüğünü ileri sürmüştür.³⁷¹

Mâtürîdî, hangi çeşit günahların tevbesinin kabul edileceğini ve kimlerin tevbe edebileceği hususunda Mu'tezile ve Hâriciye ile esaslı münâşakalara girmiştir. Mu'tezile ve Hâriciye mezhepleri tevbe edebileceklerin, sadece mü'min olmayanlar olabileceğini ve büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu söylerken; Mâtürîdî, “Ey İman edenler! Samimi bir tevbe ile Allaha dönün!”³⁷² âyetiyle “Ey Mü'minler! Hepiniz Allah'a tevbe ediniz ki felaha eresiniz”³⁷³ âyetine de dayanarak tevbenin, sadece günahkârlar için değil, günahı olan mü'minler içinde geçerli olduğunu söylemiş, Mâtürîdî, günah işleyenlerden iman vasfının kalkmadığı görüşünü savunmuştur.³⁷⁴ Çünkü ona göre, küfür bir şeyi örtme anlamı taşıyan bir kavramdır; büyük günah işleyen kimse ise Rabb'inin nimetlerinden hiçbirini gizlememekte ve O'nun hakkını inkâr etmemektedir. Bu yüzden kebîre işleyenin kâfir olması söz konusu değildir.³⁷⁵ Hatta Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın rahmetini kebîre işleyenlerden nefyettikleri için asıl küfre düşenler Mu'tezile ve Hâriciyye'dir.³⁷⁶ Mâtürîdî için, “şirk” olsun veya başka bir inançsızlık olsun, tevbe etmek ve pişmanlık duymakla bütün günahlar bağışlanmaya konu teşkil etmektedir.³⁷⁷ Yani dalâlete düşen bir insan tevbe ederek, Allah Teâla'nın benzersiz rahmeti ve lütfuyla hidâyet kapılarını aralayabilir ve iyi bir kul olma yolunda adım atabilir.

³⁶⁸ Furkan, 25/65.

³⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C.X, ss. 277-278.

³⁷⁰ Tahrîm, 66/8.

³⁷¹ el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C.XV, ss. 269-271.

³⁷² Tahrîm, 66/8.

³⁷³ Nur, 24/31.

³⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 490-491.

³⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 492-494.

³⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 495.

³⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 493.

Sonuçta, Mâturîdî'ye göre, insan günahlarından tevbe eder ve sapıklığı terk edip, hidâyet kapılarını aralayabilir. Böylece Mâturîdîler, insan hayatında günahı bir gerçeklik olarak görüp, ondan kurtulmanın reçetelerini ortaya koymuşlardır. Bu noktada Allah'ın benzersiz rahmet ve lütfunun büyük bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

İmâm-ı A'zam ise tevbe konusunu şöyle aydınlatmaktadır. Ona göre, "Tevbeyi kabul etmek, günahlardan ötürü gelecek azabı kaldırmak ki, bu aklen Allah üzerine gerekli değildir. Belki tevbeleri kabul etmek Allah'ın bir ihsanıdır. Mu'tezile ise bu düşünceye karşıdır. Tevbe eden kişinin tevbesinin kabul edilmesi, bir görüşe göre ümit edilir, ama bu net değildir. "...Allah, dilediğinin tevbesini kabul eder"³⁷⁸ âyeti buna kanıt olarak gösterilebilir. Allah tevbenin kabulünü kendi dilemesi ve isteğine bağlamıştır. Bundan dolayı Allah, tevbeleri hâlis olmasına rağmen, savaşta Peygamberimizle birlikte savaşmaktan geri kalan ve harbe katılmayanların tevbelerini kabul etmeyi geciktirmiştir. Oysa küfürden ötürü yapılan tevbe bundan farklıdır. Bu şekildeki bir tevbe muhakkak kabuldür. Bu durum sahabe ve selevin icmâi ile bilinmektedir.

Yine Ebû Hanîfe'nin belirttiğine bakıldığında, sahabe ve selev, kâfirin tevbesinin muhakkak kabul edileceğini ileri sürüyorlar. Buna göre, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, tevbe edenin, tevbesinin kabulü noktasında bir netlikten bahsedememeleri, koşulların tam olarak yerine getirildiği konusunda kesin bir bilgi bulunmadığından ileri gelir. Bu sebeple şartları hâiz olmayan, birçok tevbe bulunmaktadır. Küfürden dönme durumu ise böyle değildir. Bunda zâhiri yünden, sadece ikrâra itibar edilir. Oysa işin derinliklerini ve iç yönünü sadece Allah bilir. Selev âlimleri Allah'ın "İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, '...Allah'a ve âhiret gününe inandık' diyenler de vardır"³⁷⁹ âyetinden son derece korkarlardı. Esasta sözün umumî mânâsına itibar edilip, hususi sebeplere itibar edilmez. Bu âyetin münafıklar hakkında nâzil olduğunu ileri sürerek itiraz ve sual gerekmez. Allah'ın "...O, kullarından tevbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir"³⁸⁰ âyetinin mânâsı ise, Allah tevbe etmek isteyeniyi tevbeyle muvaffak kılar, demektir. Ehl-i Sünnet'e göre, büyük günahlardan tevbe eden kişinin küçük günahları sebebiyle azaba uğratılması câizdir. Haricîlere göre tevbesiz öldüğü takdirde, Allah'a

³⁷⁸ Tevbe, 9/15.

³⁷⁹ Bakara, 2/8.

³⁸⁰ Şûrâ, 42/25.

karşı isyan eden kişi, bu isyanı ister küçük, isterse büyük olsun, kâfirdir. Dolayısıyla Cehennem’de devamlı olarak kalacaktır. Mu‘tezile bu meselede daha geniş ölçekte düşünerek, büyük günah soruna çözüm getirmiştir. Buna göre, eğer kişinin işlediği günah büyük ise imandan çıkar, fakat küfre girmez. Ancak böyle bir günahkâr Cehennem ateşinde devamlı olarak kalacaktır. Eğer mü'min kişinin işlediği günah küçük ise ve büyük günahlardan da sakınmışsa, bundan ötürü bir mü'minin azab edilmesi câiz değildir. Eğer küçük günahlarla birlikte büyük günahları da işlemişse affedilmesi câiz değildir. Tevbenin, günahların mağfiret edilmesine ve bunlardan ötürü kulun azab görmemesine sebep olması konusunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur ve tevbeden başka bütün günahların mağfiret edilmesine sebep olacak bir şey de yoktur. Nitekim Allah bu konuda şöyle buyuruyor: “...De ki: ‘Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidînizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edendir.’”³⁸¹ Bu âyetde, küfürden tevbe etmiş bulunanlara mahsustur. Çünkü Allah kendisine eş koşulmasını affetmez. Bunun için Allah: “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin” diye buyurmuştur.³⁸²

Görüldüğü gibi, İmâm-ı A‘zam Ebû Hanife, tevbenin, günahların bağışlanması ve bunlardan ötürü kulun azaba uğratılmamasına sebep olacağını savunmaktadır ve Allah’ın rahmetinden ümit kesmemeyi hatırlatmaktadır. Çünkü ona göre tevbe edilmesi durumunda, Allah bütün günahları affeder.

Pezdevî ise, “...Bir kişinin gûnahtan tevbe edip, tevbeyi gerçekleştirirse o yaptığına pişman olmuş ve gelecekte o işi bir daha işlememeye karar vermiş ve azmetmiştir”der. Diğer taraftanPezdevî,Allah’ın böyle bir kimsenin tevbesini kabul edeceğinden ve bir gûnahtan tevbe edip başka bir gûnahta ısrar edenin tevbe ettiği gûnahtan tevbesi sahih olacağından bahsetmiştir. Zira ona göre Allah, arada bir fasıl olmaksızın tevbenin kabulünü va‘d etmiştir.³⁸³

Ehl-i Sünnet’in genelinde hakîm olan görüşe göre, tevbenin kabulü noktasında tüm gerekli şartlar sağlanmış olsa bile, bir kesinlikten bahsedilemez. Çünkü, bu hususta net bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca onlara göre küfürden dönme meselesi böyle değildir. Küfürden dolayı yapılan tevbe, sahabe ve selefın icmâi ile kesinlikle kabul edilecektir. Mu‘tezile’ye göre büyük günah sahibi kişi imandan çıkmakla

³⁸¹ Zümer, 39/53.

³⁸² Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü’l-Kârî Şerhi*, ss. 408-414.

³⁸³ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 353.

beraber, küfre de düşmez (el-menziletü beyne'l menzileteyn). Lakin böyle bir kişi günahından tevbe etmediği takdirde, ebedî cehennemde kalacaktır. Mu'tezile'ye göre, tevbe dışında günahların affedilebileceği herhangi bir durum yoktur.

Şefâat sözlükte önüne düşüp işini görmek, bir iltimasçı ve aracı ile müracaatta bulunmak, bir kişinin bağışlanması için af dilemek anlamlarına gelir. Terim olarak âhirette günahkar mü'minlerin günahlarının affedilmesi, günahı olmayanların ise daha yüksek derecelere yükselmeleri için Allah'ın izin verdiği Peygamberler, âlimler ve şehitlerin Allah nezdinde tavassutta bulunmaları demektir. Kur'ân'a göre şefâat âhirete ait bir işlemdir. Allah veya O'nun izin verdiği insanların yapacağı bir tasarruftur ve kâfir, müşrik ve münkirler bu tasarrufun dışındadır.³⁸⁴

İslâm kelâmında âhiret meseleleriyle ilgili olarak tartışılan konulardan birisi de şefâat konusudur. Pezdevî'nin de içerisinde yer aldığı Mâturîdî kelâmcıları ve Eş'arî'ye göre, Hz. Peygamber, büyük günah sahibi mü'minler için âhirette şefâatçi olacaktır. İslâm inanç tarihinde kelâmcıların şefâat anlayışları, onların büyük günah işleyen kimseleri mü'min ya da kâfir olarak isimlendirmelerine bağlı olarak değişmektedir.³⁸⁵

Nûreddîn es-Sâbü'nî, Mâturîdîlerin şefâat anlayışını ortaya koymuştur. Mâturîdîler şefâatin varlığını kabul ederler. Oysa Mu'tezile bu görüşe muhâlefet etmiştir. Konunun izahını yapan es-Sâbü'nî açısından, Ehl-i Sünnet Allah'ın herhangi bir aracı olmaksızın affetmesini mümkün gördüğüne göre, Peygamberlerin ve hayırlı kulların şefâati ile affetmesi daha büyük bir ihtimâlle mümkündür. Mu'tezile kelâmcılarına göre af mümkün olmadığından, şefâatin de bir faydası yoktur. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki delillerinden biri de: "...Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlanma dile"³⁸⁶ meâlindeki âyettir.³⁸⁷

Cüveynî'ye göre bağışlamanın mümkün oluşu sâbittir. Kitap ve Sünnet'ten deliller bunu ortaya koymaktadır. Şefâatçilerin şefâatte bulunması ve onların şefâatleriyle günahkarların bağışlanması bunlara dayanır. Bağışlanmayı reddedenler şefâati de inkâr ederler. Esasen Allah'ın bağışlaması ve affını câiz görenlere göre ise şefâate mani bir şey yoktur. Onlardan bir grup da affı mümkün görmeye götürdüğü için şefâati reddederler. Oysa akıl ve ilim sahibi hiç kimse, bunu kabul etmez.

³⁸⁴ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, ss. 275-277.

³⁸⁵ Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 64.

³⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

³⁸⁷ es-Sâbü'nî, *Mâturîdîyye Akâidi*, s. 163.

Nitekim hükümdara yakın olan bazı seçkin kimselerin, cezâyâ müstehak bir suçlu için onun nezdinde aracılık etmeleri akıl sahiplerine göre kötü görülmez. Bu durumu, ancak inatçılar inkâr edebilir.³⁸⁸

Kebîre, şefâat edilebilecek günahlardan olsaydı, sayesinde şefâate hak kazanacak bir fiil işlemeye yemin eden kimseye kebîre işlemesinin tavsiye edilmesi mümkün olurdu. Mâturîdî bu görüşü reddetmeye çalışır. Şöyle ki, bunun isabetsiz bir düşünce olduğunu belirtmektedir. Çünkü şefâate konu teşkil edecek davranış (günah), sayesinde şefâate hak kazanılacak davranışın aynı değildir. Aksine kişi iyilikleri vesilesiyle şefâate hak kazanır, ilâhî buyrukları ihmalî sebebiyle kaybettiği manevî değerinin yeniden oluşmasını sağlayan iyilikleri vesilesiyle şefâatevhak kazanır. Sözü edildiği şekilde yemin edenin konumu, kendisine “Asi ol!” değil, “İşlediğin günahlarda şefâate mazhar olabilmen için itâatkar ol!” denilmesidir.³⁸⁹

Şefâat, hakkında muhtelif deliller ileri sürülen önemli konulardan biridir. Şefâat konusunda Kur’ânî beyanlar ve Hz. Peygamberden nakledilen hadisler vardır. Yaygın kanaate ve intikal eden bilgilere göre şefâat ilâhî gazap ve cezâyâ sebep teşkil eden küçük günahlar için söz konusudur, bu tür günahları işleyen kimse iyilerin ve Hakk’ın rızasına mazhar olanların şefâatiyle bağışlanır. Büyük günahların işlenmesi sebebiyle Cehennemde ebedî kalınacağı fikrini kabul edenlere göre küçük günahlardan ötürü azab gerçekleşmez, kâfirlerin ise şefâatle affedilmesi mümkün değildir. Buna göre Kur’ân’la hadislerin ilâhî lütuf çerçevesinde beyan ettiği birçok bağışlama müjdeleri ortadan kalkmakta, ilim ehlinin Allah’a ve şefâatine ümit bağlamış Müslümanların duası geçersiz hâle gelmektedir. Bazılarına göre şefâat iki şekilde olur: Birincisi, konum ve derecesini başkasının yanında tasvir etme amacıyla iyiliklerini dile getirmek, ikincisi de onun için dua etmektir. Birinci şekil şefâate zemin hazırlayan bir statü taşımaktadır. İkincisi ise Allah’ın, “...Arş’ı taşıyanlar...işte bu büyük bir başarıdır”³⁹⁰ beyanlarında nitelendirdiği kimselerdir. “...Onlar, O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefâat etmezler...”³⁹¹ meâlindeki ifade şekli ise şefâatin iki şekline de delâlet etmektedir. Çünkü Allah’ın rızasına mazhar kılınan kimse, O’nun nezdinde derece ve değer sahibidir, aynı kişi meleklerin

³⁸⁸ el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, s. 319.

³⁸⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 551.

³⁹⁰ Mü'min, 40/7-9.

³⁹¹ Enbiyâ, 21/28.

şefâatinden söz eden âyetin de kapsamı içindedir.³⁹²

Özetlemek gerekirse Kur'ân'daki deliller göstermektedir ki âhirette şefâatin mümkün oluşu sâbittir. Mu'tezile'ye göre şefâat, günahsızlar için olacaktır. Ehl-i Sünnet'e göre ise şefâat büyük günah işleyen günahkârlar içindir. Onlar, bunu, dünyadaki birkısım iyi hâllerinden ötürü hak ederler. Mü'minler günahkâr olsalar da, onların dünya hayatında mutlaka iyilikleri bulunur.

Mâtürîdîler, tevbe ile şefâat arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. âhirette şefâatin sâbit oluşu, bir yandan Allah'ın bağışlamasına umut bağlamayı öngörürken, öte yandan günah işlemeye karşı gevşeklik anlayışının yerleşmesine yol açabilir.

³⁹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 552.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURÎDÎLİK KELÂMINDA İNSAN, TEKLİF VE AHLÂK

3.1. Mâturîdilikte Teklife Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan

Mâturîdî kelâmcı Kemâleddîn el-Beyâdiye'nin beyanına göre, kula yapılan teklif, kudrete konu olan şeyle (makdûr) ilgilidir. Fakat bu şekilde bir emrin ifadesi olur. Teklif yerine getirildiği takdirde ödülü, yerine getirilmediği takdirde ise cezâ ve yaptırımını gerektirir. Lâkin bu şekildeki bir teklifin gerçekleşmesi, insanın irâde ve gücü nisbetinde meydana gelir.³⁹³

Teklif meselesi kelâmı tartışılan konulardan bir tanesidir. Bu sorunun, kelâmın konuları arasında yer alması, insanın fiillerinin nitelenmesi ve adâlet-zulüm probleminin aydınlatılması yönünden önem arz etmektedir. İnsanın gücünün yetmeyeceği, güçlük ve meşakkat barındıran şeylerle sorumlu tutulması, Eş'arîlere göre mümkün iken, Mâturîdîler ve Mu'tezîlîlere göre mümkün değildir. Bu konu insanın gücü ve kudretiyle ilgili olduğu kadar, Allah tasavvuruyla da ilişkilidir. Eş'arî'nin Allah'ın, insanı güç yetiremediği bir şeyle sorumlu tutmasını caiz görmesi anlayışı, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmaması ve O'nun dilediğini yapan olarak tanımlanmasına istinad etmektedir. Eş'arî'ye göre Allah, kendisi üzerinde başka bir gücün bulunmadığı bir otoritedir. Allah neyi dilerse, onu yapar. Allah neyi yaparsa, o şey adâletli, hikmetli, iyi ve doğrudur. Onu engelleyen ve yasaklayan hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü olarak nitelendirilemez. Eş'arî, bu meseleye Allah eksenli yaklaşp, yükümlülükler insanın gücü ölçü alınarak belirlenmediğinden ve sorun bütünüyle Allah'ın otoritesinin tesisi olarak kabul edildiğinden böyle bir sonuca ulaşılması kaçınılmaz olmuştur. Hâlbuki soruna Allah merkezli değil de, insan eksenli, yani insanın gücü ölçü alınarak yaklaşıldığında ise Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmayacağı sonucu çıkar. Zâten Mâturîdîler ve Mu'tezile de meseleye daha çok, Allah açısından değil de, insan açısından yaklaşmışlardır, yani teklife güç yetirebilir olup-olmamasına dikkat etmişlerdir. Mâturîdîlere göre, tekliften gaye, ya Mu'tezile'nin dediği gibi onu yapmaktır veya denemektir, imtihan etmektir. İnsanın gücünün yetmediği şeyi teklif etmekle bunların hiçbirisi olmaz. Pezdevî'nin de içerisinde yer aldığı Mâturîdîler, Allah'ın insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutmayacağı hususundaki

³⁹³ Kemaleddin Beyadî, *İşaratül-Meram*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1949, s. 250.

görüşlerini, “...Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.”³⁹⁴ meâlindeki Kur’ânî naslara dayandırmaktadırlar. Mâturîdîlere göre aslında mümkün olup, başka bir sebepten ötürü mümkün olmayan şeyle (mümteni) teklif câizdir: Meselâ, bu, Allah’ın iman etmeyeceklerini bildiği bireylere, iman etmelerini teklif etmeye benzer. Oysa bunu bilmek teklife engel değildir.³⁹⁵

Mâturîdîler, Eş’arîlere karşı görüşlerini desteklemek için çeşitli örneklere de başvururlar. Buna göre Allah’ın bir dağı bir insana yüklemesi, bunun sonucunda o kişinin ölmesi câiz olduğu hâlde, bir insana, yaparsa sevâp elde edecek, yapmazsa cezâyâ mahkûm olacak tarzda bir dağı yüklemesi câiz değildir. Çünkü birinci şekildeki yükleme teklif değil, ona gücünün ve kudretinin yetmeyeceğini, yani bundan âciz olduğunu bildirmektir. Pezdevî de, Allah’ın insanoğluna gücünün yetmeyeceği şeyleri onlara teklif etmeyeceği görüşünü taşımakla birlikte, bazı hadislere dayanarak Onlara öbür dünyaya ilişkin olarak bazı şeyleri teklif edebileceğini muhâl görmemektedir. Ona göre Allah’ın, Kıyamet gününde insana, resim yapanın o yaptığı resme can vermesi, düğüm yapılmayacak kadar incelikte iki kılın düğümlemesi teklif olunur. Oysa bunlar güç yetirilemeyecek tekliftir. Pezdevî, bu düşüncesiyle Eş’arîlerin görüşüne yaklaşmış; insanın gücünün yetmeyeceği şeylerle sorumlu kılınamayacağı ana ilkesini yok saymış görünmektedir. Bununla birlikte âhiretteki teklifin de bir anlamı yoktur. Çünkü öbür dünya bir teklif yurdu değil, ödül ve cezâ yurdudur.³⁹⁶

Mâturîdî düşünceye göre önemli olan, teklifin insanın irâde ve gücü nisbetinde olmasıdır. Eğer insan, bedenlen sakatsa, bu insanın fiziki yönden her hangi bir güç ve kuvveti bulunmadığı aşikârdır. bundan dolayı böyle bir acziyette olan insana teklif, akıl dışıdır. Her hâliyle sağlam olan insanın teklife muhatab bulunması ve bu teklifin talebine göre istenileni yapabilmesi, insanın irâdesiyle alakalıdır. Böyle olduğu zaman, insanın eylemlerinin nitelik kazanışından sorumlu olur ve böylece yapılan teklif bir anlam taşımış olur.³⁹⁷

İmam Mâturîdî’ye göre, teklif-i mâ lâ yutak, yani güç yetirilemeyeceği bilinen bir şeyin insana teklif edilmesi veya yüklenmesi câiz değildir. Böyle bir teklif kabul

³⁹⁴ Bakara, 2/286.

³⁹⁵ Selim Özarslan, *Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri*, s. 36.

³⁹⁶ Selim Özarslan, *Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri*, s. 37.

³⁹⁷ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, s. 220.

edilemez. Bu hususta “Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadarını teklif eder.”³⁹⁸ meâlindeki âyetini delil olarak almıştır. Zira Yüce Allah yaptığı bütün işleri bir hikmete göre yapar. Çünkü hikmet, bunu gerektirir, yani güzelliği ve iyiliği beraberinde getirir. Mâturîdî ekolünde bu konuya, insanın gücü ve bu gücün imkânlarının Allah'ın ezeli ve mutlak ilmince bilinmesi açısından bakılmalıdır. İnsan, kendisine yüklenen şeylerden birisini kendi gücü nisbetinde, o yöne olan meyli ve kendi ihtiyârı ile seçer. İnsanın bu tür davranışlarını da Yüce Allah bilir. Öyle ise; insana ancak kaldırabileceği ve taşıyabileceği kadar şey yüklenmiş demektir. Teklifin cezâ ve mükâfat hâline dönüşmesi, sonuçta insanın yaptıklarından mesûl olması, işte bu biçimde gerçekleşmektedir. Mâturîdî'ye göre, Yüce Allah'ın insanlara yapmaları mümkün olmayan şeyleri teklif etmesi câiz ve mümkün değildir.³⁹⁹ Şu hâlde, Mâturîdî düşüncede, Allah'ın kullarına güç yetirebilecekleri eylemleri teklif etmesi, mümkün ve iyi bir şey olarak telakki edilir.

Aliyyü'l-Kârî, İmâm-ı A'zam'ın: “Allah kuluna gücünün yetmediğini teklif etmez.” meâlindeki âyetine binaen Teklif-i mâ-lâyutak caiz değildirdiye söylediğini belirterek şu yorumları ekler:

İnanç esaslarına ilave edilen hususlardan biri de; kula, gücünün yetmediği şeyi teklif etmenin caiz olmadığıdır. İmam Eş'arî bu görüşe aykırı düşünmüştür. Onun dayandığı delil: “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle hükümlü kılar.”⁴⁰⁰ âyetidir. İmam Eş'arî'nin arkadaşları kula gücünün yetmediğini teklif etmenin vukû üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Doğrusu, gerçeklikte böyle bir teklifin vukû bulmamasıdır. Sonra gücün yetmediğini teklif etmek, kulun gücünün hâricinde olan şeyi teklif etmek demektir. Meselâ; köre, görmeyi teklif etmek, çok zayıf hastaya; meselâ komada olan bir hastaya yürümeyi teklif etmek gibidir. Aslında başkası için mümkün olmayan bir işi teklif etmeye gelince, bu durum, Firavun, Ebû Cehil, Ebû Leheb ve küfür üzerinde ölen diğer kâfirlerde olduğu üzere iman etmeyecekleri, yalnız Allah'ın bilgisinde sâbit olan kimselerin iman etmesi gibi konularda bütün ilim adamlarının ittifakı ile câizdir. Ve şer'an vukûbulması caizdir. “Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yüklemel..”⁴⁰¹ âyeti ise, güç yetmeyen şeyin kula yüklenmesinden Allah'a sığınmaktır, yoksa teklifinden sığınmak değildir. Zira bize göre, Allah'ın bir kula gücünün yetmediği ölçüde meselâ; bir dağı yüklemesi câizdir. Bu durum şuna benzer ki, dağ o kişi üzerine yükler ve böylece ölür. Yaptığı takdirde sevâp, yapmadığı takdirde ise cezâlandırılacağı bir dağı yüklenmesini Allah'ın bir kula teklif etmesi câiz değildir. Mutlaka bundan Allah'a sığınmak gerekir. Bu âyette tef'îl babından mastar olmak üzere “tahmil” kelimesini zikretmiştir. Çünkü zor ve meşakkatli olan şeyi yüklenmek mümkündür. Fakat gücün yetmediğini yüklenmek ise böyle değildir. Sonra bu nokta araştırılırsa şu husus görülür: Kulun iki türlü makamı vardır: Biri şeriatın zâhiri emirlerini yerine getirmek, ikincisi ise, Allah'ın tecellilerinin başlangıcına dalmaktır. Bu da Allah'ı tanımakla, O'nun tâatı ile, nimetlerinin şükrü ile meşgul olmaaktır.⁴⁰²

Meselâ, bacakları sakat olan bir insana namazı eda ederken ayakta durmasını

³⁹⁸ Bakara, 2/286.

³⁹⁹ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, s.221.

⁴⁰⁰ Bakara, 2/286.

⁴⁰¹ Bakara, 2/286.

⁴⁰² Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, ss. 379-380.

emretmek ya da kör olan bir insana aynada yüzünü tarif etmesini teklif etmek, aklen caiz olmayacağı gibi, insanın taşıyamayacağı yükü kaldırabileceği iddiasında bulunmak naslarla da temellendirilemeyecek bir durumdur. Eş‘ariler güç yetirilemeyen şeyin teklifi konusuna "Allah insana güç yetiremeyeceği şeyi teklif edebilir" minvalinde yaklaşırken, Mâturîdî geleneğin fikri duruşu daha mantıklı gözükmektedir.

Buradan hareketle özetleyecek olursak; güç yetirebilirlik noktasında Ehl-i Sünnet içindeki ihtilafın sebebi, Eş‘arilerin merkeze Allah’ı koyarak bunun üzerinden bir yorum geliştirmeleri; Mâturîdîlerin ise, merkeze insanı koyarak teklif meselesine çözüm getirmeleridir. Ayrıca defaatle tekrarlanan “Rabbimiz, bize gücümüzün yetmediğini yükleme” âyetinden murad, Mâturîdî düşünce sistemine göre tekliften çok meşakkât ve zorluklardan Rabb'e sığınmak olarak görülebilir.

3.2. Mâturîdîlikte İnsan ve Nesnel Ahlâkî Değerler

Allah, yalnızca üstün ve ulu bir varlık değil, bununla birlikte mevcut denmeye müstahak tek gerçek varlıktır. Dünyada Kendisine benzeyen veya ortak koşulabilecek hiçbir şey bulunmamaktadır. Varlıklar âleminin merkezinde Yüce Allah yer alır. İster insan, isterse öteki canlılar olsun, tamamı Allah’ın yarattığı birer varlıktır ve varlıklar hiyerarşisinde O’ndan aşağı bir mertebede yer alır. Kur’ân’da tüm yaratılmışlar arasında en büyük önem insana hasredilmiştir. Kur’ân, Allah tasavvuru üzerinde durduğu gibi, insanın mâhiyeti, yapısı, donanımları, yetenekleri, zaafları, ruhî durumu, yapabilecekleri ve yapamayacakları, imtihanı, kaderi, âkıbeti vb. gibi temel konuları da ele alır. Kur’ân’da insanoğlunun şan ve şeref sahibi kılındığının önemle altı çizilmektedir: “Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve en temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık”⁴⁰³ meâlindeki âyette Allah, insanoğluna lütuf ve ikramının bir özetini sunmakta ve onun âlemdeki müstesna ve özel yerine işaret etmektedir. Buna göre, insanın şan ve şerefi ve diğer varlıklardan üstün konumda bulunması deyince; Allah’ın ona bahşettiği vücut güzelliği, el, göz, kulak gibi uzuvlarını daha becerikli bir biçimde kullanma yeteneği, konuşabilmesi, gülüp ağlayabilmesi, aletler icad edebilmesi, dış âlemdeki sebep-sonuç ilişkisini görmesi ve bu vesile ile geleceğe yönelik plan, program ve hazırlıklar yapması; iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin kavramlarına sahip olması, değer

⁴⁰³ İsrâ, 17/70.

duygusuna hâiz olması; kısaca maddî ve fiziki, rûhî ve ahlâkî meziyetler taşıması anlaşılmaktadır.⁴⁰⁴

Ahlâk kâidelerinin özü; Yaratana hürmet, yaratılana şefkattir. Hatta bu, İslâm dîninin insanda gerçekleştirmek istediği gayedir. Ahlâk hususunda da İslâm kelâmcıları arasında tartışma konusu olan ve birbirine karşıt gibi gözüken iki bakış açısının geliştirilmesine sebep olan en önemli etken de, esasında mutluluğa götüren birer araç değer olarak, genel bir söylemle iyinin ve kötünün kaynağının Allah'ın emir ya da yasaklarına dayanıp, dayanmaması sorunudur. Esasında ahlâk felsefesinin en eski ve en mühim problemlerinden biri olan bu konuya, ilk kez Platon tarafından Euthyphron adlı gençlik diyalogunda dikkat çekilmektedir.⁴⁰⁵

Öyle görünüyor ki; söz konusu tartışmayı kesin bir çözüme kavuşturmadan ve net bir sonuca bağlamadan askıda bırakmakla birlikte, "Dindarlık özünde iyi olduğu için, Tanrı onu sevmekte ve beğenmektedir" düşüncesini benimsemiştir. Bundan ötürü, Euthyphron, dindarlığı Tanrıların beğendiği ve sevdiği bir şey; dinsizliği ise Tanrıların hoşlanmadığı ve başlanmadığı bir şey olarak değerlendirdiğinde, Platon ona: "Dindarlık, özünde dindarlık olduğu için mi Tanrılar tarafından beğenilir, yoksa o, Tanrılar tarafından beğenildiği için mi dindarlık olur?" biçiminde bir soru yöneltir. İşte birçok filozof ve teologu uğraştıran Platon'un bu sorusundan yola çıkılarak, "...Bir şey, Allah istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Allah onu istemektedir?" biçiminde anlatılabilen Euthyphron dilemması ile başlayıp, değerlerin tabiatı ve özü tartışması, tarihsel bakımdan yakın bir ilişki kurabilmek için elimizde net ve kâfi deliller bulunmasa bile Ortaçağ, İslâm dünyasında İslâm fakih ve kelâmcıları üzerinde açıkça olmasa bile, zımnen farklı etkiler yapmıştır. O zaman bir şey özünde mi iyidir, yoksa insan için yararlı olduğu için mi iyidir? Buna bağlı olarak, işte tam bu noktada Eş'arî kelâmcıları, değerlerin varlık nedenini tamamiyle Allah'ın irâdesine bağlayıp, nesneler dünyasında cevher araz metafiziğine dayanan süreksizlik, kesintililik ve imkân (cevaz) doktrinlerinin bir sonucu olarak özünde değişmesi mümkün olmayan hakîkâtler bulunmadığını ve bunların tümüyle ilâhî âdet ile kayıtlı bulunduğunu, bu arada beşerî düzlemde duygu, düşünce, inanç, ilgi, amaç, yarar ve çıkar gibi motifleri sürekli vurgulayarak değerlerin tâyin ve tespitinde kişinin zihnî tutumu, ferdî bakış açısı ve takdirinin büyük bir rol oynadığını gerekçe

⁴⁰⁴ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, ss. 263-264.

⁴⁰⁵ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, ss. 31-32.

gösterirler ve özellikle bu alanda subjectivist unsurların ve yönelimlerin ön plana geçtiği iddiasını öne sürüp, nesnel değerleri kabul etmezler. Mu‘tezili kelâmcılar ve bir ölçüde Mâturîdîler ise, değerlerin varlık nedeninin, daha başlangıçta tek başına Allah tarafından hem nesneler âlemine hem de insan zihnine yerleştirilip, konulmuş ve ekilmiş olmaları kaydıyla, özlerinden ve tabiatlarından kaynaklandığını savunmuşlar, dolayısıyla bu noktada Eş‘arî kelâmcıların aksine, bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu ilkesinden hareket ederek, değerlerin nesnel hakîkâtini temellendirmeye ve Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarıyla bu nesnel hakîkâtleri teminat altına almaya büyük bir çaba sarfetmişlerdir. O hâlde Allah'tan kaynaklanması zorunlu olan bu türden bir nesnelciliği, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye nitelendirmek mümkündür. Dolayısıyla İslâm kelâmcılarının değerlerin mâhiyeti veya tabiatı problemini İslâm fıkıh ve kelâmında kendisini gösteren, klasik bir deyimle husûn ve kubuh meselesini tartışma konusu hâline sokmalarını bu anlayış doğrultusunda analiz etmekte ve değerlendirmekte fayda olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰⁶

el-Mâturîdî, Kur‘ân’ı tevhid eksenli bir çizgide veya teolojik dünya görüşü ışığında değerlendirip, nakli ve aklı bütünleştirerek geliştirdiği dînî ahlâk görüşüyle bize geniş bir perspektif kazandırmakta ve etik düşünce sisteminde iç içe giydirdiği bazı yaklaşımlarla ahlâkî mefhumların mâhiyetini daha bir anlaşılır hâle getirmektedir. Mâturîdî, nesne ve olayların hakîkâtlerini, yani eşyanın gerçekliklerini kabul eder. Çünkü Mâturîdî’ye göre, nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku’l-eşyâ) bilinmesine götüren alâmetler ve bilinmesini sağlayan kaynaklar üç çeşittir: İdrâk (el-a‘yân), haberler ve istidlâl/ince düşünme (nazar). Bundan dolayı tıpkı nesnel hakîkâtler gibi değerler de, bu kaynaklar vasıtası ile anlaşılabilir. Çünkü Mâturîdî, ahlâkî sisteminde değerlerin nesnel hakîkâtini benimsediğinden ötürü, onları sağlam akılla idrâk etmenin olabirliğine zemin hazırlamaktadır.

Nitekim Mâturîdî’ye göre, insanın nesneler ve duyular âlemi hususunda fikir yürütmek yolu ile aklını kullanması, bu sayede nesnelerin başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir Yaratıcı'nın varlığına delil oluşturmalarını tespit ve idrâk edip öğrenmesi, kendisini nefsanî arzulara tâbi olmaktan alıkoyacaktır. Mâturîdî’ye açısından, esasında insan, ferdi

⁴⁰⁶ Fethi Kerim Kazanç, “Mu‘tezili Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/13, 2001, ss. 242-243.

uğraş göstererek, tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yolu ile bilebilir. Hatta akıl, Allah'ın bazı sıfatları ile nitelendiğine de kesinlikle hükmeder. Bu sebeple vahiy kendisine ulaşmayan kimse, din hususunda mazûr görülemez ve netice itibari ile bundan mesûldür. Eşyanın güzellik ve çirkinlikleri, insanların fiillerinin iyi ve kötü oluşu hususunda, duyuların algılayışı ve haberlerin bildirmesi söz konusu olsa dahi, gerçeğin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir. Yararlı ve zararlı sayılan insan emeği ve ürünü olan şeyler de aynı durumdadır.⁴⁰⁷

Fethi Kerîm Kazanç, Mâtûrîdî'nin ahlâkî katagoriler anlayışını şöyle ortaya koymaktadır:

Mâtûrîdî, ahlâkî değerlerin mâhiyetini çözümlerken, Mu'tezile ve Eş'arî arasında, ama Mu'tezile görüşe daha yakın bir yol tutar. Mâtûrîdî'ye göre, bir şey kendi zâtı itibariyle iyi ya da kötüdür. Akıl, bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu anlayabilir. O, Husûn ve kubhun bilinmesi konusunda aklın ve naklîn pozisyonunu özetleyerek, şeriata hacet kalmaksızın, sadece akılla iyiliği bilinen şeyler; yine Şeriata hacet kalmaksızın sadece akılla kötülüğü bilinen şeyler; iyiliği veya kötülüğü muhâl olan şeyler, şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca, bu gibi şeyler, akılla hâledilemediği için ancak şeriatla bilinir. Ancak Mâtûrîdî, teklifin akıl yoluyla değil, ilâhî emirle vâcib olduğu inancını savunmaktadır. Hâlbuki Mu'tezile'ye göre, bir şeyi iyi yapmak veya nehyetmek aklın teklifi ile olur. Mâtûrîdî düşüncede iyi, kötü kategorileri ve bu ikisi arasında mümkün olan ne iyi ne de kötü olan (nötr) sınıflamadan söz edildiğini görmekteyiz. İhtiyaç, durum ve koşullara göre değişebilenler, bu üçüncü kategoride ortaya çıkıp belirginleşmektedir. Bu da, Mâtûrîdî düşüncenin, çetrefilli ve tartışmalı bir mesele olan ahlâkî değerler alanını aydınlatmaya ve çözümlemeye yönelik yeni bir boyutla karşımıza çıkmakta olduğunu göstermektedir. Zira bazen etik değerlendirmelerde ahlâkî fiilleri ve tabiî olguların tafsilatı ve anlamlandırılmasını tek bir varsayım ya da yaklaşım üzerinden düşünmek güçlük ve sıkıntı doğurabilmektedir. İşte Mâtûrîdî'nin bu ara kategori formülüyle bu zorluğu aşmış söylememiz mümkündür.⁴⁰⁸

Mâtûrîdî'nin ahlâk anlayışında değerlerin belirlenmesi ve tespiti ameliyesinde selîm akıl (el-aklu's-selîm), nazar (aklı kullanma), tefekkür (düşünme), din (vahiy) ve mizaç (insan tabiatı/fıtratı) bir bütünlük arz eder. Böylece Mâtûrîdî'de, akıl ve onun doğru kullanımı olmadan ahlâkî bir değerler sistemi kurma ameliyesi pek mümkün olmayacaktır. Eş'arî ise, Mu'tezile tarafından ortaya konan bütün önemli ahlâkî sorunlarda, neredeyse taban tabana zıt bir tutum takınmıştır. Nitekim yükümlülük sorununda, o, aklın ahlâken ve dînen bir şeyin vâcib olmasını belirleyemeyeceğini ileri sürmüştür. Sözgelimi, Allah akılla bilinebilir, fakat Allah'ı bilirnek, ancak vahiyle vâcib olur. Aynı şekilde nimete şükür, mü'mini ödüllendirme

⁴⁰⁷ Fethi Kerim Kazanç, "Mâtûrîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir, 28-30 Nisan 2014, ss. 490-492.

⁴⁰⁸ Kazanç, "Mâtûrîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ss. 486-506.

ve günahkârı cezâlandırma aklen değil, vahiyle vâfciptir. Zira derin ve geniş bilgi sahibi Eş‘arî âlimlerden biri olan Şehristânî'nin de ortaya koyduğu gibi, Hiçbir şey Allah için, vâcip olamaz. Ne iyi ne daha iyi, hatta ne de lütuf O 'nun için vâcip değildir. Çünkü aklın bir hikmet sonucu vâcip olduğunu belirleyeceği bir şeyin karşısına bir başka görüş açısından onun tersi bir şey de konabilir. Yükümlülük kavramının kendisi Allah'a hiçbir yarar sağlamadığı ya da herhangi bir zararı gidermediği sürece, O'nun için vâcip değildir. Bu demek değildir ki, Allah insanogluna lütfunu gösterme (ihسان) ve yarar sağlama konusunda âcizdir; aksine bunları sağlamasının nedeni, Mu‘tezile'nin adâlet ve hikmet kavramları gibi soyut ahlâk ilkeleri olmayıp, Kur‘ân'da da “O, yaptığından dolayı sorgulanamaz, fakat onlar sorgulanırlar”⁴⁰⁹ meâlindeki âyette vurgulandığı gibi, lütuf sahibinin sınırsız ve karşılıksız lütfuna bağlanarak anlaşılmaktadır.⁴¹⁰

İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile’de olduğu gibi, Mâturîdîahlâkanlayışı da, değer yüklü bir varlık düşüncesini benimsemiştir.⁴¹¹

Yaratıcımız, varlığı iyi ve kötü niteliklerle yüklü olarak donatıp, düzenleyerek yaratmış; buyruklarıyla iyi olanları emretmiş; kötü olanları da nehyetmiştir. İnsanın, bu emir ve nehiylerden bağımsız bir şekilde, bu niteliklerin bilgisine ulaşması mümkündür. Bundan dolayı da böyle bir anlayışa göre değerler, insanların icad ettikleri değil, keşfedip, açığa çıkardıkları nesnel niteliklerdir. el-Mâturîdî’ye göre, mutlak etik değerler, Allah’ın irâdesinden bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip bulunmaktadır ve bunlar, ancak akılla kavranır. Bu nesnel değer kuramını ya da etik nesnellik anlayışını, deyim yerindeyse, “İlâhî nesnellik kuramı” olarak vasıflandırmak mümkündür. Eş‘arî ahlâk anlayışı ise, değerden yoksun bir varlık görüşünü kabul etmiştir. Böylesi bir görüşe göre, Allah, varlığı, iyi ve kötü gibi nitelikler açısından tarafsız ve nötr bir şekilde (hükümsüz/değersiz) yaratmıştır. Varlığın iyilik ve kötülük niteliğini alabilmesi ve kazanabilmesi, kendiyle ilgili İlâhî irâdenin belirleyiciliğinin ortaya çıkmasıyla mümkün olduğundan, insanlar değerlerin bilgisine, ancak ilâhî emirler aracılığıyla erişebilirler. İnsan aklının, vahiyden bağımsız ve müstakil olarak etik değerlerin bilgisine ulaşma imkânı yoktur.

⁴⁰⁹ Enbiyâ, 21/23.

⁴¹⁰ Majid Fakhry, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş‘arîler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, Fethi Kerim Kazanç (çev.), 1997, ss. 317-318.

⁴¹⁰ Zâriyât, 51/30.

⁴¹¹ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 14-16.

Şu hâlde davranışların etik bir değer kazanması, ancak İlâhî bir irâdenin ve seçiciliğin devreye girmesi ile mümkün olur. Bundan ötürü bu görüş, “İlâhî subjektif değer teorisi” olarak da değerlendirilebilir.⁴¹²

Allah, insan türünü dünya hazlarına yönelip, meyleden bir karakterde donatıp yaratmıştır. Beşerî karakter kişiyi bu hazlara çağırır ve bu hazları kendi gözünde insanlara cazip gösterir.

Mâturîdî bu konuyu şu şekilde açıklığa kavuşturur:

Allah insanın yapısına, yaratılıştan meyli bulunduğu şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. İnsan tabiatı, kişinin acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden de kaçır. Bu sûretle tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında, aklının düşmanlarından biri hâline gelir. Bu sebeptir ki, aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik yahut da hâlden hâle geçiş söz konusu olmadığı hâlde, tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve hâlden hâle intikal statüsünde bulunur; bu sonuncu durum eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme sûretiyle gerçekleşebilir; tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi. İnsan türünün adam öldürmek ve hayvan kesmekten kaçışı, sonra da bunların kendisinde normal görünmesi de bu temele dayanır.⁴¹³

el-Mâturîdî’ye göre, iyiliği veya kötülüğü akıl kanalıyla kavranabilen meselelerdeki aklî saptama, çeşitli deneyimlerin doğurduğu vuzûhla gittikçe kuvvetlenir. Bundan dolayı, Allah fitrî meyilleri değil, akılları delil olarak kabul etmiştir. Akıl, insana bir şeyin mâhiyetini gösterdiği hâlde, tabiat (fitrî tabiat) bu mâhiyeti açıklığa kavuşturamaz. Böylece Mâturîdî insan akli ile tabiatı arasında bir ayırımı gitmekte ve aklın, beşerî düzlemde, pratikte yaşanan etik tecrübelerin çeşitliliğine bağlı olarak daha güçlü ve daha isâbetli karar verebilecek hâle geleceğini vurgulamaktadır.

İmam Mâturîdî iyilik ve kötülük karşısında insan akli ve tabiatın durumunu şöyle izah eder:

Aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle, iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile, algı ve haber her yönüyle irdelenecek olduğu takdirde, elde edilebilecek nihaî bilgi, sadece akıl çerçevesinde elde edilir ve bir de, sadece tefekkür ve istidlâl ile ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkün olur. İnsan, fizyolojik bir yapıya ve bir akla sahip olarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, aklın çirkin gördüğü de, tabiatın nefret etmediği bir şey ya da akıl ile tabiat arasında bazen uyumsuzluk, bazen de, uygunluk olabilir. Şu hâlde isâbetli olan, söz konusu edilen grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için, her konuda akıl yürütmek

⁴¹² George F. Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 10-14; Recep Kılıç, “Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi”, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Müfit Selim Saruhan (ed.), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2012, ss. 39-40.

⁴¹³ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tecümesi*, ss. 399-400.

(istidlâl) ve tefekkür etmektir.⁴¹⁴

Yine Mâturîdî nesne ve olayları, iki katagori hâlinde ele alır:

Nesne ve olaylar iki çeşide ayrılır: Birincisi, zâtı gereği (li-zâtihî) güzel olup zıddı ve bütün karşıtları çirkin olandır. İkincisi de, ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de karşıtı güzel olandır. Bu ikincisinde, işin kendisine göre ortaya çıkabilmesi için, iyi ve kötü sonuçları bilen birinin mevcûdiyeti lazım gelmektedir. Çünkü nesne ve olaylar buna göre hüküm giyebilir. Şu da var ki, aklına güvenen kimsenin karşısına bu konumun sebep olduğu çelişkili bir durum mutlaka çıkacaktır, işte böylesinin özel bir akla (mahsûs mine'l-akl) başvurusu gerekmektedir; işte bu sonuncu şıkkın temelinde Peygamberlerin benimsenmesi ilkesi yatmaktadır. Kaldı ki, hayvanların kesimi eyleminin, intikam pozisyonunda bulunduğu gerekçesiyle bizâtihi çirkin olması ihtimâl dâhilinde değildir, kesimi yapan kimse bununla hayvanın ıstırabını gidermeyi veya yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde, eylem aklen güzel bulunur. Şu hâlde kesimin li-zâtihî çirkin olması isâbetli değildir. Doğru olan bu eyleme de, yerine göre yasak, **yerine göre** alternatiflerinin uygulanmasıdır. Bunda da kesimin mubah oluş konumu vardır.⁴¹⁵

Görüldüğü üzere, Mâturîdî, ahlâkî düşünce sisteminde; iyi ve kötüyü belirleme ve açıklamada, bahsedilen bu ikili ayrıma mühim bir yer vermiştir.

Mâturîdî, aklın güzel bulduğu her şeyin, hiçbir şekilde çirkin olmayacağını; aklen çirkin olanında, güzel olamayışının aynı durumda bulunacağını ileri sürmüştür. Mâturîdî, bu hususu şöyle izah etmiştir:

İnsan tabiatı hoşlanmadığı için çirkin olan her şey, onu zihninde canlandıran kişinin, psikolojik muhtevasına nüfuz etmesi ilkesine bağlıdır, o kişinin tabiatı, elem hissettiği için çirkin şeyden kaçır. Şu da var ki, bu psikolojik etkilenme, kasaplarda ve savaşmayı itiyat hâline getirenlerde olduğu gibi alışkanlıkla zâil olabilir. Şu hâlde ortaya çıkmıştır ki, hayvan kesimini tasvip etmemek akli değil, yaratılışa bağlı bir husustur ve telakkinin değişmesi de olağandır. Bu durum hayvanlarda bulunan bazı özelliklere benzemektedir. Meselâ, onun yapısal özelliği ürküp kaçmaktır (tevhîhuş), bütün hayvanların ağır yüklere karşı tepkisi budur, fakat onlar eğitime tabi tutulup başka şeylere alıştırılınca, sanki bu kazandırılmış özelliklere sahip kılınarak yaratılmış gibi olurlar; işte hayvanın konumu budur. Hiç kuşkusuz her canlı tabii olarak ölür, bundan dolayı da kimseye bir kınama gelmez. İşte her canlının sahibi bulunan varlıktan izin ve müsaade gelmesi sûretiyle canlının ölmesi de aynı durumdadır.⁴¹⁶ Yine, hayvan kesiminde saf olan rûhun kirli olan zulmetten kurtarılması eylemi vardır ki, bu isâbetli bir şeydir; zâten rûhun bedenden ayrılışı her canlının varacağı bir sonuçtur.⁴¹⁷

Mâturîdî'nin dînî ahlâkı, diğer dînî ahlâklarla karşılaştırıldığında, onlara karşı bu teorinin üstünlüğünü ve ayrıcalığını göstermek mümkündür. Çünkü Mâturîdî, değer muhtevâlî kavramlara, ahlâkî düşünce sisteminde çok daha fazla değinmiştir. Reziletler ve faziletleri örneklerle başvurarak daha detaylı olarak işlemiştir. Bu da, kelâmî düşünce geleneğinde ahlâk konusunun daha anlaşılır hâle gelmesini sağlamıştır. Bu ahlâk sistemi, iki hususu, bilhassa nesneler dünyası ve insanın eylemlerine ait değerler alanını daha iyi açıklamaktadır. Bu ahlâk kuramının

⁴¹⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, ss. 47-48.

⁴¹⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 256.

⁴¹⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 257.

⁴¹⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 258-259.

merkezini değerlere yönelik nesnelci bakış açısı oluşturmaktadır; fakat Mâturîdî'nin, ahlâk teorisini mutlaklık ve görelilik kavramlarına da başvurmak sûretiyle izah ettiğine ve beşerî platformda ahlâk konusunu, çeşitli örneklerle belirsizlik ve muğlaklıktan kurtarmaya çalıştığına tanık olmaktadır.

İslâm düşüncesinde Mu'tezile'de olduğu gibi, Mâturîdî'nin de, ahlâk kuramı çerçevesinde değer yüklü bir varlık anlayışını benimsemiş olduğu dikkat çekmektedir. Mâturîdî'ye göre, bilgi, hikmet, adâlet ve lütuf sahibi bir varlık olarak Allah, hem âlemi boş ve anlamsız yaratmamış, hem de tabiattaki nesneler ve olgularda zıtlıkları ve karşıt nitelikleri bir araya getirmiştir. Nesnelcilik; gerçekte değerlerin insan zihninin dışında bir hakîkâte dayandığını ilke edinir. Fakat Mâturîdî'nin nesnelliğe dayalı ahlâkî düşünce sisteminde nesneleri, olguları ve fiilleri izah etmede mutlaklık ve görecelik kavramlarının işlevselliği de önemli bir yer tutar. Böylece onun, bir yandan ahlâkî değerleri tartışmaya açtığı, öte yandan onları belli bir yapı içine oturtma konusunda değerler alanına bir esneklik getirdiği, müşâhede edilmektedir. Bu nesnelci etik yaklaşımın tarihî güzel bir örneği, Mâturîdî'nin teolojik merkezli etik görüşlerindeki çözümlemeleri ve değerlendirmesinde dikkati çekmektedir. Yönler ve cihetler kuramıyla, hem Mu'tezilî Abdüleccebâr'ın etik düşüncesinde, hem de Nesefî, Pezdevî, Sâbûnî ve İbnü'l-Hümâm gibi sonraki Mâturîdî kelâm bilginlerinin değerler alanında, önemli ölçüde yollarını aydınlatmış görünmektedir. Çünkü Mâturîdî, mutlak önermelerin, şartlara bağlı, izafî, ilintili ve istisnâî olgulara göre, pozisyonunu ve yapısını bütün boyutlarıyla tartışmıştır. Kompleks bir yapıya sahip olan ahlâkî değerler sahası hususunda, yeni bir açılım ve esneklik getirmeyi başarmıştır.⁴¹⁸

Mâturîdîlere göre iyilik-kötülük vasıfları, eşyanın ve fiillerin zâtında bulunan niteliklerdir. A'rafsûresi'nin 28. âyetinde "Allah fenalığı emretmez, de." buyrulur. Bu âyet, Allah'ın emrinin öncesinde fiilin taşıdığı bir mâhiyet olduğuna işaret etmektedir. Allah, mâhiyetinden ötürü bir fiili yasaklar ya da emreder.⁴¹⁹ Dolayısıyla Mâturîdîlere göre emir ve yasaklar, bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna delâlet edip, o şeyin değerini açığa çıkarır.

Sonuç olarak; Mâturîdî ahlâk düşüncesinde, insanın ahlâkî değerleri, ancak aklın doğru kullanılmasıyla kavrayabileceğinin mümkün olduğunu belirtmiştir.

⁴¹⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 260.

⁴¹⁹ Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 103.

"Aklın güzel olarak nitelendirdiği hiçbir şey çirkin olamaz" diyen Mâturîdî'nin, ahlâk kuramını değer yüklü bir anlayış olarak ortaya attığı dikkat çekmektedir. Ona göre Allah zıtlıkları ve karşıt nitelikleri bir araya getirip yaratmıştır. Mâturîdî ahlâk teorisini, değişmeyen değerler ve koşullara göre değişebilen ahlâkî değerler olarak sınıflandırmıştır. Böyle bir tasnif bize ahlâkî önermeleri tespit ederken, bir yandan mutlak ve keskin bir ölçüt temin etmekte, öte yandan koşullara ve ihtiyaçlara bağlı olguları geniş ölçekte değerlendirebilme imkân ve esnekliği sunmaktadır. Tüm bunlardan hareketle, Mâturîdîlerin ahlâk anlayışının, İslâm ahlâk düşüncesine katkı sağladığını ve ufuk açıcı bir yaklaşım sunduğunu söylememiz mümkündür.

3.3. Mâturîdîlikte Dînî-Ahlâkî Buyruklara ve Yaptırımlara Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan

Mâturîdî'nin ahlâk görüşü, iman temelinde inşa edilir. Bu noktadan hareket ile; imânın, dünya hayatında gösterilen ahlâkî davranışlar ve buna bağlı olarak doğru eylemlerin gerçekleştirilmesi yönündeki etkisi çok büyüktür. Nitekim; iman esasının amelden ayrı tutulması, Kur'ân açısından müdafa edilemez ve bu saçma bir tutumdur. Kur'ân; imandan ya da sıklıkla iman edenlerden bahsettiğinde, iman ile ameli sürekli birlikte zikretmektedir. Gerçekte iyi ve güzel ameller, imandan kaynaklanmalıdır; temeli imanda olmayan ameller, davranışlar ve tasarrufların hiçbir karşılığı yoktur; aslında bu tür eylemler hiçten de kötüdür, çünkü onlar insanın dînî-ahlâkî yaşantısı için aşikâr bir biçimde zararlıdır.⁴²⁰

Mâturîdî'de dînî ahlâkın fonksiyon ve bağlayıcılığı ciddî bir yer tutar. Gerçekte Mâturîdî tarafından geliştirilen bu dînî ahlâkın; insan ruhunu tatmin edecek mâhiyet ve özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü bu teolojik ahlâk, özünde dünyevî şartları aşan güçte bir boyut taşımaktadır. Dolayısıyla, müeyyide gücü yüksek, vazgeçirici ve caydırıcı etkisi büyük bir mâhiyete sahiptir. Bu noktada; Mâturîdî düşüncede dînî ahlâkın fonksiyonelliği büyük bir önem arz etmektedir. Bu ahlâkta ayıplama, kınama, yerme ve övmenin yanısıra; mükâfat, cezâ, havf, reca, cennet ve cehennem gibimotiflere de özenle yer verildiğini görmekteyiz. Böyle bir ahlâkî sistemde; sözgelimi, yalan söylemek ahlâken kötüdür; fakat bu aynı zamanda dînen günahtır da. Olumsuz ve yergiye değer bir davranışa kötülük ve günah açısından birlikte bakılması, dînî ahlâkı; diğer ahlâk kuramlarından ayırt eden en temel

⁴²⁰ Fazlur Rahman, "Kur'ân'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 3.

unsurdur. Çünkü beşerî koşullara bağlı olarak geliştirilen ahlâk kuramları, dînî ahlâkın sahip olduğu etki ve yaptırım gücünden yoksundur.

Emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Onları kendini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildir, tıpkı yararlı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmayışı gibi. Bir de insan aklında her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkinini de çirkin görme yeteneği vardır. İcraatta da çirkin olanı işlemek nâhoş görünmekte, meşrû olanın yapılması hüsnü kabul görmektedir. Şu hâlde emrin veya nehyin gerekli olduğu yerde emir verip yasak çıkarmak lâzım gelmiştir. Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir mânâsı kalmaz. Ayrıca, mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur, çünkü bu durumda mahlûkat yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka şey için değil de, sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştigal eden ve hikmetten en uzak kalan kimsedir. İlâhî va'd ve va'id özendirme ve sakındırmaya mâtuftur. Zira bu yöntem olmasa, emri yerine getirmenin sağlayacağı yararlarla ona karşı çıkmanın doğuracağı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların bir mânâsı kalmazdı. İtâat edene ilişecek bir yarar, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca, emirle nehyin de bir anlamı kalmaz, çünkü bunların her ikisi de çıkarıcılarının faydasına yönelik değildir. Bu sebeple de bir imtihan dünyasında yaşayan insan nefsini yenmeye, onu istediği ve emrolunduğu yöne çevirmeye va'd ve va'id ilkesini hatırlatmaktan başka bir yol bulamaz. Nihâyet va'd ve va'id ilkesini benimseyen mükellef için erdemlilik yolunda nefsin arzu ettiği şeylerden uzak durmak ve büyük güçlülere göğüs germek önemli bir problem teşkil etmez.⁴²¹

İnsan türü öyle bir yaratılışa sahip kılınmıştır ki sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi mânâsız bulur. Şu hâlde, yarar-zarar ilkesi onun davranışlarıyla daima irtibatlandırılmalıdır, bu da va'd ve va'id yönteminin sağlayacağı bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı Allah'ın düşmanı ile dostunun âkıbetleri eşit durumda bulunurdu. Bu iki tip insan seçenek ve tercihleri açısından farklı olduğuna göre âkıbetlerinin de eşit olmaması gerekir.⁴²²

⁴²¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 170.

⁴²² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 171.

Ahlâkta yaptırım (müeyyide), ahlâkî bir görevin ifâsından doğan mükâfat veya yerine getirilmemesinden doğan mücâzâttır. İnsan, ortaya koyduğu bir eylem ve muamele neticesinde o işten sorumlu olur. Fakat bu sorumluluğun nasıl, ne şekilde ve hangi vasıta ile olacağı da yaptırım kavramını meydana getirir. Ahlâkî hareketlerde yaptırım zorunludur. Mükellefiyet olunca, ister istemez sorumluluk ve yaptırım da beraberinde gelir. Aklın öngördüğü mutlak hayır, şu veya bu yeteneklerimizin tatmini olmayıp, belki tüm varlığımızın hayrı ile alâkalıdır. Çünkü insan, sadece akla değil, duyarlığa da sahiptir. Sadece duyguların ve duyarlılığın tatmini ile akıllı feda etmek de mümkün değildir. Belki akıl ve duyarlılık arasında, bir âhenk oluşturmak yolu ile; fazîlet ve saâdetin birleştirilmesi lâzımdır. Bu yüzden fazîletin mükâfat görmesi, fenâlıkların ve rezîletlerin de cezâ görmesi, yaptırımları gerektiren başlıca sebeptir.⁴²³

Genel olarak ahlâkî yaptırım, muhafaza edeceği kanuna göre, ya bir araç ya da bir amaç olabilir. Ahlâkî yaptırım esasında bir amaçtır; zira bu yaptırım fazîlet ile saâdet arasındaki dengeyi kurmak ve adâleti gerçekleştirmek için, ahlâkî kanunun gerekli bir parçasıdır. Ahlâkî yaptırım aynı zamanda bir araçtır; çünkü mükâfat kazanmak ümidi ve cezâ görmek korkusu ile ahlâkî kanuna saygıyı temin etmek ister. Ahlâkî yaptırımlar ile hukukî ve medenî yaptırımlar arasındaki fark da buradan doğar. Ahlâkî yaptırım, yalnız kanuna saygıyı sağlayan bir araç değil, aynı zamanda onun yerine getirilmesi ve tatbikinde de yardımcı olan dış bir garantidir. Bu açıdan ahlâkî yaptırım, onun muhafazasından veya bozulmasından doğan zarûrî veya tabîî bir sonuçtur. Yaptırımların bir de cezâî vasfı vardır ki, onlar ahlâkî hayat ve etik davranışlar üzerinde önemli etkiler yapar. Cezâ ve mükâfatın ilk ve esaslı amacı, fenâ bir hareketin neticesinde bozulan mutlak düzen veya İlâhî kanunun tamiridir. Gerçekte sonsuz derecede hakîm, âdil, iyi ve kudretli bir Allah varsa, aklımızın kanunları objektif bir değer taşıyorsa, eğer adâlet ve ahlâk boş sözlerden ibaret kalmıyorsa, fazîletin mükâfat görmesi ve rezîletin de cezâlandırılması lâzımdır. Bununla beraber fazîletin mükâfat ile karşılık görmesi ve rezîletin de cezâlandırılması, birtakım maddî şartlara ve sebeplere bağlı olarak üzerinde yaşamımızı sürdürdüğümüz bu dünyada tam anlamıyla hakkâniyet çerçevesinde gerçekleşememiş ve bu hâli ile de gerçekleşemeyecektir. Oysa bunlar diğer bir dünyada, âhiret âleminde tam ve kesin olarak gerçekleşecektir. İman edenler, bir

⁴²³ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, ss. 128-129.

âhiret gününe ve öte dünyaya, burada iyi ve kötülerin hesaplarının eksiksiz görüleceğine ve bu doğrultuda cezâlandırılacaklarına inanırlar. Şu hâlde asıl ve gerçek yaptırımları dînî ve İlâhî müeyyideler olarak kabul etmek lâzımdır. Zâten dînî ahlâk da bu esası kabul etmiş ve müeyyidelerini dînî buyruklara dayandırmıştır.⁴²⁴ Sonuçta yaptırımların gücü ve caydırıcılığın büyüklüğü, öte dünyada hesapların eksiksiz görüleceği ve cezâların buna göre verileceği inancından kaynaklanmaktadır. Oysa beşerî düzlemde geliştirilen seküler ahlâk anlayışlarının, bu denli bir yaptırım ve caydırıcılığa sahip olmadığı görülmektedir.

Kur'ân'da yer alan ahlâkî emirler, gerek dünya, gerekse de âhireti ilgilendiren yönleriyle ve bunların getirecekleri sonuçlar belirtilerek gösterilmiştir. Mükellef olunan emirler manzûmesi, ilkesel olarak yalnızca kategorik değil, fertlerin ve insanların hayrına olarak âlemde bir düzen kurmayı amaç edinir. Kur'ân metni içinde, birçok yerde ahlâkî fesâda uğramış, ilah diye putlara tapan ve Allah'ı inkâr eden toplumların helâklerini ve onların başına gelen felâketleri anlatan muhtelif kıssalar vardır. Bütün bunların hepsi, insanlara bir ibret ve ders misali olmak ve ahlâkî bir yaptırım niteliği taşımak yönünden önemlidir. Çünkü Kur'ân'daki kıssalar ve meseller, geçmiş ümmetlerin marûz kaldıkları helâkleri ve uğradıkları felâketleri anlatmak sûretiyle, insanoğluna kendi âkıbetleri hakkında bir uyarı, ikaz, tembih, hatırlatma ve öğüt verme amacı taşırlar ve böylece muhatap kabul ettiği toplumlarda onları selamete ulaştıracak belli bir yaşam tarzının yerleşmesi ve kökleşmesi için kolaylık sağlarlar.⁴²⁵ Dînî ahlâkın, bu yönüyle sonuçcu/amaçsal bir mâhiyet taşıdığını söylememiz mümkündür. Zaten Mâturîdîler, özellikle övgüye değer sonuç ve yergiye değer sonuç (âkıbet) ayırımıyla, bu noktaya dikkat çekmişlerdir.

Genel olarak dînî ve ilâhî yaptırımlar arasında; ölümden sonra âhiret hayatına ait cezâ ve mükâfat vardır. Bunların en başında gelen; inananlar açısından en çok bilineni, cennet ve cehennemdir. Cennet ve cehennemde uygulanacak bu müeyyideler, bedenî (cismânî) ve manevî olarak iki türlüdür. Kur'ân, cennet hayatında mü'minlere ölümsüzlük va'dinde bulunduğu gibi, her türlü rahatsızlıklar ve fenâlıklardan kurtulacağı ümidini de verir. Cennette mü'minlere rahatsızlıklarından uzak, tam bir sükûn ve istirahat sağlanmıştır. Bu nitelikleriyle cennet bir kurtuluş yoludur. Cehennem ise imansız ve kâfir olan günahkârların cezâlandırılacakları

⁴²⁴ Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, ss. 129-132.

⁴²⁵ Hanifi Özcan, "Mâturîdî'ye Göre Kur'ân'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, İzmir 1995, ss. 105-111.

korkunç bir yerdir. Cehennemın en büyük azabı, sadece ateşte yanmak değil, aynı zamanda manevî azaptır. Allah'a iman eden her mü'min için ebedî bir hayat, tam bir huzur ve saâdet, en büyük bir mükâfattır, dolayısıyla en büyük yaptırımdır. Kısa süreli insan ömrü içinde bu mükâfata lâîyk olmak amacıyla, dinin emrettiğı ahlâkî görevleri ve yükümlülükleri yerine getirmek, ahlâklı ve iyi bir insan olmak, bunun için yeterlidir. Dînin emrettiğı bu kurallar; hem dünya hem de âhiret yurdu için gerçek kurtuluş yolu, kısa süreli bir yolda az zahmetli bir yaşantı sonrası kazanılan büyük bir nimete vesile olmaktadır.⁴²⁶ Böylece dînî buyruklar ve yasalar, insanın öteki dünyada daha kalıcı ve daha hayırlı sonuçlara ulaşmasını sağlarlar.

Dînî ahlâkın güzel bir örneğini sunan Mâturîdî'ya göre, ilâhî va'd ve va'îd konusu insanoğlunu teşvik ve sakındırmaya matûftur. Zira eğer bu cezâ-mükâfat va'di olmasaydı, emri yerine getirmenin sağlayacağı fayda ile, ona karşı çıkmanın meydana getireceğı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların bir anlamı kalmazdı. İtâat edene sağlanacak bir fayda, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca, emirle nehyin de bir anlamı kalmaz; çünkü bunların her ikisi de, çıkarıcılarının faydasına değildir. Bu yüzden insan davranışları konusunda va'd ile va'îd hikmet açısından gerekli olmuştur. Hatta, emir ve nehiy açısından nefsi itâat etmeye zorlama ve insan fıtratının hoşlanmadığı erdemlere sevk etme faktörü de vardır. Nefis, insan tabiatının hoşlanmadığı şeylerden fıtratı gereğı kaçır. Bu sebeple de, bir imtihan dünyasında yaşayan insan; nefisini mağlup etmeyi, onu istediğı ve emrolunduğı yöne sevk etmeyi, ancak va'd ile va'îd ilkesini hatırlayarak yapabilir. Nihâyet va'd ve va'îd ilkesini benimseyen mükellef için erdemlilik yolunda, nefsin arzu ettiğı şeylerden uzak durmak ve büyük zorluklara göğüs germek; bu hatırlama neticesinde önemli bir sorun teşkil etmez.⁴²⁷ Burada Mâturîdî, insanın erdemli bir hayat yaşamasında va'd ve va'îd ilkesini hatırlamanın işlevselliğine dikkat çekmektedir.

Aklî yeteneklerin dar olmasının sebebi, Peygamber göndermede kulların işini kolaylaştırıp hafifletme faktörüne bağılı olarak açıklanabilir; bu ise kullar için büyük nimetler konumunda yer almaktadır. Zira Peygamber göndermede; hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme gibi yararlar murad edilmiştir. Peygamberler, dînî değışmeyen kâidelerini olduğu gibi aktarmak ve kendi

⁴²⁶ Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, ss. 134-136.

⁴²⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 128.

yaşantıları ile teyit etmek, cezâ ve mükâfatı (âhireti) hatırlatmak, aşağılık kabul edilen arzulardan ve gayr-i meşrû zevklerden uzak durmayı tavsiye etmek ve insan aklının şeriatı/mümkinâtı belirlemesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmak, insanı arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp; hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir.⁴²⁸Bu anlatım şekli ile Mâturîdî, dünya hayatında insanoğluna Peygamber göndermenin amacını ve önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü bu dünyada insanın, tek başına aklıyla baş edemeyeceği kimi sorunlarla karşılaşması muhtemeldir. Peygamberlik kurumunun insanoğluna destek ve yardımcı olmak üzere yol gösterici rolü inkâr edilemez.

Mâturîdî açısından, insan; esas ahlâk kuralları akıl ile tayin edebilmektedir. Fakat Allah, akıl yolu ile belirlenen temel ahlâkî kurallarını emrederek, yerine getirenlere sevâp va'd etmek ve yerine getirmeyenleri ise cezâ (va'îd) ile korkutma yolu ile, bu temel kâidelerin eyleme geçirilmesini ve günlük hayatta pratize edilmesini kolaylaştırmaktadır. Akıl yolu ile belirlenen kötülük ve iyiliğin, vahiy ile emir ve yasak şeklinde insanlara buyurulmasında esas temel nokta, insanı nefsânî arzularıyla mücadele etmeye teşvik etmek ve onu; nefsinin yapmayı istemeyip, uzaklaştığı ve kaçındığı şeye yöneltip sevk etmek söz konusudur. İnsan, kendi nefsiyle giriştiği savaşı kazanmak ve yapmak ile ödevli olduğu görevlerini gerçekleştirme konusunda sevâp (va'd) ve cezâ (va'îd)den başka bir yardımcıunsur bulamaz.⁴²⁹ Böylece Mâturîdî'nin ahlâk kuramında, ahlâkî alanda sevâp ve cezânın; iyilik yapmaya teşvik (terğîb) ve kötülük yapmaya meyilli olanı da korkutmak (terhîb) için sistemin temel unsurları hâline getirildiği anlaşılmaktadır.

Mâturîdî mezhebine mensup bir kelâmcı olarak bilinen Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'ye göre, Peygamber gönderme yolunu kabul etmeyenlerin, aklın bu konuda tek başına yeterli olduğunu savunmaları yerinde ve isâbetli bir davranış değildir. Çünkü gerçekte durum böyle değildir. Akıl; ibadetlerin keyfiyetini ve kemmiyetlerini bilip gösteremez. Kul ise, Mevlâsına hizmet etmeye muhtaçtır. Aynı şekilde akıl ortaya konulan zulümlerde, hâdiselerde ve cezâlarda şer'î ahkâmın inceliğini gösteremez. Akıl, kulları koruma, zâlimleri zulümden men etmede tek başına bir şey yapamaz. O hâlde insanları sevk ve idare eden bir yol göstericiye, seyise ve klavuz ihtiyacı vardır. Bu rehber; insanları idare ve sevk etme konusunda

⁴²⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 237.

⁴²⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 100-101.

cezâlara muktedir olur ki, sınırlı olan akılla söz konusu cezâların miktarı bilinemez. Bunun için düşünürler; tatbik edilecek cezâların ve alınacak tedbirlerin miktarı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. İnsanlar, tek başlarına terk edilmiş ve akılları üzere bırakılmış olsalar, kul olmak vasfından çıkarlar, onlardan kulluk alâmeti kalkar. Öyleyse insanlar hakkında Allah tarafından, O'na karşı kulluklarını gösterebilmeleri için; emirler, cezâlar, yasaklar ve ibadetlerin bildirilmesi elzemdir. O hâlde Peygamber gönderme aklen güzel bir şeydir.⁴³⁰ Çünkü insan aklı, bu yolla muhatap olduğu emir ve yasakların yaptırım gücü ve caydırıcılığıyla hareket etmiş olur.

Mâturîdî açısından, Allah; bizlere elçilerini kulların âkıbeti hakkında, kendisine itâat eden kimseyi müjdeleme ve kendisine isyan eden kimseyi ise uyarma (inzâr) gayesi ile gönderdiğini haber vermektedir. İşte bu, âkıbete sahip bulunmayan her işin abes ve hikmetsiz olduğunun bilinmesine yönelik olarak gerçekleşir. İnsanlar, Peygamberlerin kendilerini çağırdıkları İlahî mesajı yerine getirmeye, ancak kendisinin âkıbeti bulunan bir işten ötürü çalışırlar. Zira herkesin aklında, âkıbeti bulunmayan her işin, hikmetsiz olduğu gerçeği yerleşik hâlde bulunur.⁴³¹ Burada Mâturîdî, hikmetle âhiret arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Mâturîdîlik düşüncesinde, âhiret öğretisi, insanoğlunun eylemlerinin sonuçlarını dikkate alacak davranışlar sergilemesine zemin hazırlamaktadır.

Mâturîdî'nin anlayışında, ahlâk sahasında gelen vahyin fonksiyonu, aklın tespit ettiği ahlâkî ilkeleri doğrulamak ve bu ahlâkî ilkelerin soysal hayata geçirilmesine teşvik edip, onları kolaylaştırmaktır. Bu açıdan Mâturîdî'ye göre; akıl ile kavranan iyilik, fayda, doğru sözlülük, nimet verene şükretmek, hikmet ile kötülük, zarar, sefeh, yalan, nankörlük gibi birtakım evrensel ahlâk ilkelerinin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi; yaptırım gücünü ve caydırıcı etkisini tamamiyle vahiyden almaktadır.

Mâturîdî açısından, “Allah O’dur ki size, geceyi, içinde istirahat etmeniz için (serin ve karanlık); gündüzü de (işinizi) görmeniz için aydınlık yaptı. Allah O’dur ki size, geceyi, içinde nefisleriniz ve bedenleriniz istirahat etmeniz/rahat etmeniz için (serin ve karanlık); gündüzü de (işinizi), maîşetinizi ve muhtaç olduğunuz şeyleri görmeniz için aydınlık yaptı. Şüphesiz Allah, insanlara lûtuftârdır; fakat insanların

⁴³⁰ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 131.

⁴³¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, C. IV, s. 112.

çoğu şükretmezler”⁴³² içerikli âyet, Allah’ın; kullarına, kendilerine bahsettiği ve buna karşılık O’na şükrün yerine getirilmesini istediği nimetlerini hatırlatmaktadır. Mâturîdî’ye göre, Allah’ın, “Şüphesiz Allah, insanlara lütufkârdır” meâlindeki sözü, bunların hepsinin O’ndan bir fadl, iyilik, ihsan ve rahmet eseri olduğunu haber vermektedir, yoksa bunlar, O’nun tarafından kazanılmış bir hak etme (istihkâk) ile elde edilmiş bir şey değildir.⁴³³

Sonuçta, Mâturîdî’nin ahlâk sisteminde, Peygamber gönderme konusunda kulların işini kolaylaştırıp hafifletme faktörü ön plandadır. Bu ise, büyük nimetler statüsünde yer almaktadır. Mâturîdî açısından, bir de hayatı düzenleyen akılların birçok meşguliyetlerinin bulunmasının yanı sıra, onların sağlam bir şekilde iş görmesini örten nefsânî arzuların olumsuz etkileri de söz konusudur. Böylece akıl bu olumsuz etkiler nedeniyle tutulabilir ve doğru hükümler veremez. Bu gerçek karşısında Peygamber gönderilmesi, insanlar için bir yardım ve yol gösterme fonksiyonluğu ifâ eder. Bu da, akılların yaratılıştan eğilim göstereceği bir husustur. Yine Peygamber gönderme konusunda gerçekte; hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola girmenin tehlikelerine dikkat çekme gibi birtakım faydalar olması murad edilmelidir.⁴³⁴

Genel anlamda İmam el-Mâturîdî, insan; iyilik ve kötülük kategorilerini aklen bilmiş olsa da, dînî ahlâk nazariyesi çerçevesinde, öte dünya inancının eylemlerimizi ifa etme ve uygulamaya sokma veyahut da onları işlemekten kaçınmada yönlendirici ve caydırıcı bir tesir icra ettiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Sözelimi; ona göre, nimete teşekkür etmek kul için aklen zorunludur. Şu kadar var ki, Yüce Yaratıcı, emir ve nehiy yoluyla söz konusu teşekkürün ifâsını ve nimetlerine nankörlük edilmemesini talep etmiştir. Böylece Allah; özendirme ve sakındırmasında (va’d ve va’id) kendisinin yüceltilmesine teşvik ve hafife alınmasından uzaklaştırma hikmetine yer vermiştir.⁴³⁵

Sonuç olarak; Mâturîdîlere göre, insan, sonucunda bir faydası olmayan ya da zararından sakınılmamış bir eylemi gerçekleştirmeyi anlamsız görür. Bu da, ancak va’d ve va’id ile sağlacak bir şeydir. Eğer bu şekilde olmasaydı, iyilerin ve kötülerin âkâbetleri aynı olurdu. Tabîî olarak, seçim ve yönelimleri farklı olan insanların

⁴³² Mü’min, 40/61.

⁴³³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. IV, s. 355.

⁴³⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 275-278.

⁴³⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 272-274.

âkıbetlerinin de aynı olmaması gerekir. Böylece Mâturîdîlik kelâm geleneğinde yarar-zarar ilkesinin, insan türünün yapıp etmeleri ve davranışlarıyla bağlantısının kurulup, bu bağlantının izahında âkıbet düşüncesinin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Çünkü Mâturîdîlikte ahlâkî davranışları yerine getirmede amaçladığın yönlendirici etkisi, âhiret kavramında düğümlenmektedir.



SONUÇ

Çalışmamızda genel hatları ile Mâturîdîlik geleneği içerisindeki insan anlayışı muhtelif kavramlar ışığında incelenip, diğer birkısım kelâmî görüşlerle de mukâyesesiyapılmış ve birtakım sonuçlara varılmıştır.

İslâm düşünce tarihine damgasını vuran İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik geleneğinde, insan anlayışı üzerine yaptığımız bu çalışmada, dînin algılanabilmesi ve anlaşılabilmesi için, insana doğuştan verilen aklın, en önemli kanıtolduğu çalışma sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu sebeple dînin anlaşılması, ayrıca Allah'ın varlığını ve birliğini ve Allah'a kulluk yapmanın sorumluluğunu bilebilmek ve bazı ahlâkî değerleri kavrayabilmek için akıl en önemliunsurdur. Böylece aklın Mâturîdîlik düşüncesinde büyük bir yere sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Mâturîdîlikte Allah'ın ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatları, dış âlemde olup bitenleri izah etme ve anlamlandırmada önemli bir işleve sahiptir. Hiç kuşkusuz insanla da ilgili olan her şeyin açıklamasının bu sıfatlarla bir bağlantısı vardır. Allah'ın evrende olup bitenleri bilme, irâde etme ve onlara kudret yetirme konusunda, bu sıfatların açıklayıcı öz taşıdığını söylememiz mümkündür. Bu gelenekte, Allah'ın sıfatları naklî ve aklî delillerle isbat yoluna gidilmektedir. Onlar, Allah'a sıfat atfetmenin vâcip olduğunu ve bu sıfatların ezelî ve zâtının gereği olduğunu ispat etmektedirler. Ayrıca Mâturîdî'nin ulûhiyyet anlayışında, tevhîd ilkesini sistemleştiren selbî-tenzihî sıfatlar da büyük önem taşımaktadır. Mâturîdî, kendisinden önceki veyaşadığı dönemdeki farklı mezheplere mensup İslâm âlimlerinin ulûhiyyet ile ilgili düşüncelerini ve uyguladıkları yöntemleri iyi etüt etmiş ve onların düştüğü yöntem yanlışlarına düşmemiş ve sonuçta Kur'ân-ı Kerîm'in bildirdiği ulûhiyyet görüşüne daha uygun düşünceler ileri sürmüştür.

Mâturîdî düşünceye göre, insan aklının doğuştan var olan ya da akıl yoluyla elde ettiği gündelik yalın bilgileri kabul etmesi önemli değildir. Gerçekte her insan hem onu kabul etmek, hem de inanç sorunlarını çözümlemede kullanmak zorundadır. Aklın insana bahşedilen en ulvînîmet (vedîa) olduğu ifade edilirken, kelâm geleneğine uyulduğu da görülmektedir. Onlar, yaratma seviyesinde evren ile akıl arasındaki âhenkve uyuma dikkat çekmişlerdir. Mâturîdî de, dış âlemdeAllah'ın yarattıklarını hangi hususiyetle yarattıysa, bunları algılama yeteneğini de akla verdiğini vurgulamıştır.

İnsan irâdesinin Allah'ın mutlak sıfatlarına bağlı olduğunu savunan Mâturîdî geleneğe göre, insan özgür irâdesinin seçtiği ve karar kıldığı fiiller için cezâlandırılmakta veya ödüllendirilmektedir. İnsan mutlak olarak fiillerinden sorumludur. Onlara göre insanın özgür irâdesiyle yaptığı veya terk ettiği davranışlar onun kudret sahibi olmasını gerektirir. Birçok kelâmî problemin çözümlenmesinde ortaya sunulan fikirler gibi, Mâturîdî geleneğin Allah ve insan ilişkisi bağlamında da, yine mu'tedil ve dengeli görüşleri savunduğu görülmektedir.

Kaza ve kader hususunda ise, bunun Allah'ın ilmi ile olan ilişkisinin, insanın davranışlarını bilmek noktasında düğümlenmiş olduğunu ifade eden ve bu bilmenin insan davranışlarının sergilenmesinde bir mecbûriyet ve zorlama doğurmadığını iddia eden Mâturîdîlere göre, kaza, hakikat olarak her türlü eylemin temelinde var olan güzellik ve çirkinlik nitelikleriyle yaratılması, hükmedilip karar verilmesi, ona mütenasip neticenin belirlenmesi, bir konuda son kelâmın söylenmesi, bir şeyin tamamlanması ve gerçekleşmesi mânâlarına gelmektedir. Mâturîdîler isekaderi, "meydana gelecek her türlü olayı Allah'ın bilmesi" olarak ifade ederek, Allah'ın ilim sıfatına râci kılmışlardır. Bu sayede Allah'ın ilmi, eylemi zorunlu olarak gerektiren bir sıfat değil de, mümkün kılan bir sıfat olmuştur. Mâturîdîlerin kaza ve kader yaklaşımı, insanın davranışında herhangi bir baskı ve zorlama yaratmamakta ve onun hareket alanını sınırlamamaktadır. Esasen Eş'arîlerin aksine, Mâturîdîlerin kaza ve kader anlayışına yüklediği keyfiyet, insanın sorumlu bir varlık olmasının önünü açmaktadır.

Mâturîdîlere göre, Allah, dalâleti tercih edeceğini bildiği kulunu dalâlete götürmekte, hidâyetini bildiği kişiyi de hidâyete ulaştırmaktadır. Allah herkesin hür irâdesi ile ihtiyâr ve tercih ettiği şeyi dilemektedir. Onlar insanın bir işi yaparken kendisini o işin bizzât fâili olarak kabul etmesi ve fiili gerçekleştirme esnasında, kendisini hür hissetmesini de, fiilin sahibi olduğunun işareti olarak görmektedirler. Allah, dalâlete düşen kimselerin zulüm ve küfrü irâdeleriyle ihtiyâr ettiklerini vetevbe etmeyeceklerini bilince, onları hidâyetten alıkoymuştur. Mâturîdî düşüncede insanın iki alternatif şey için elverişli olan hâdis kudretini istediği fiil için sarf etme özgürlüğüne sahip olması, kendisinden sâdır olan fiilden sorumlu tutulması için yeterlidir.

Mâturîdî'ye göre; insan, Allah'ın kudretinden bağımsız hareket etme potansiyeline sahip bir güçle donatılmıştır. Bu güç, fiil için olan araz olduğu için,

ancak fiil ile birlikte bulunabilen, fiilden önce veya sonra bulunması imkânsız olan ve sürekli olarak yok olup yenilenen (teceddüd) bir kudrettir. Bu kudretle birlikte meydana gelen eylem karşılığında, kula sevap ve ceza verilmekte, onun fiillerini güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar oluşmaktadır. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmamış olan cüz'î irâdesinin sonucudur.

Mâtûrîdîlerin insan anlayışı kapsamında geliştirdikleri kesb teorisi ile İmâm-ı A'zam'ın ilgili görüşleri Eş'arî anlayıştan farklı bir kesb anlayışını ifade etmektedir. Bu noktada Mâtûrîdîlerin büyük ölçüde İmâm-ı A'zam'ın etkisi altında kaldıkları görülmektedir.

Mâtûrîdîlerde, ahlâk alanında iyi ve kötü değerler genel olarak akılla kavranabilsede, Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasakların, yalnızca akılla algılanamayacağını savunurlar. Selefiyye ve Eş'arîler, eşya ve fiillerin başlangıçta nötr (hükümsüz/değersiz) durumda olduğunu ve onların iyi ya da kötü oluşlarını, sadece dînin belirlediği görüşünü savunmaktadırlar. Selefiyye ve Eş'arîlere göre, aklın övdüğü ve yerdığı fiiller değil, kanun koyucunun (Şâri') övdüğü ve yerdığı fiiller güzel ve çirkindir. Eş'arîler, İlâhi irâde ve kudret sıfatlarının zarar görmemesine özen gösteren bir anlayışla, husûn ve kubuh meselesine yaklaşmışlardır. Mâtûrîdîlere göre ise, insan, iyi ya da kötü değerlerini koyabilecek ve keşfedebilecek bireysel ve toplumsal etkin bir öznedir. Allah, insan aklına, doğruluk ve adâleti güzel ve değerli; eziyet, haksızlık ve riyayı ise çirkin, alelâde ve değersiz olarak göstermiştir. O'na göre adâlet gibi kâidelerin bütünüyle anlaşılıp nasıl uygulanacağı konusunda, adâlet ve hikmet gereği, peygamberlere, dolayısıyla da kitaplara ihtiyaç duyulmaktadır. Mâturidî'ye göre insandan bazı fiillerin sâdir olması, onda irâdenin olduğuna kanıttır. Allah, insanı aklıyla güzel ve çirkin ayırt edebilecek şekilde yaratmıştır. İnsanın böyle bir yetiye sahip olmasındaki sebep, kendisine verilen nimetler ve kâbiliyetlerle denenmesinde gizlidir. Dolayısıyla insanın iyi ve kötü arasında "ihtiyâr"da bulunarak iyi fiillere yönelmesi ve şerden uzak durması gerekmektedir.

Mâtûrîdîlere göre, iman ya da küfür, tâat ya da ma'siyet, iyi ya da kötü olsun insan fiilleri de dâhil, dış âlemdeki her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle bağlantılıdır. Mâtûrîdîler, kader planında insanın hür irâde, niyet, seçim ve yönelimlerine itibar edip, mutlak cebri reddederler. Çünkü onlar kaza ile makzîyi yani kazanın ürünü olan şeyi birbirinden ayırırlar. İnsan, makzîye değil, kazaya rıza göstermelidir. Böylece

Mâturîdîler, kazanın ürünü olan şeyin, insanın irâde, tercih ve yapıp etmeleriyle gerçekleşmesine binâen mutlak cebir ile mutlak ihtiyâr arasında orta bir yol izlemiş görünmektedirler. Ayrıca, yine Mâturîdîlere göre, insan, günahları sebebiyle İslâm toplumundan dışlanmaz ve tekfir ameliyesine tâbi tutulmaz. Büyük günah işlemenin, Hâricîler ve Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi İslâm toplumuna mensûbiyetin ve tekfîrin koşullarını belirlemede etkisi bulunmaz. Mâturîdîlere göre insan, Allah'ın rahmeti ve şefâatinden ümidini kesmemekle birlikte, büyük günah işlemek noktasında ısrar da etmemelidir.

Allah'ı tanımaya engel olan ve yapılması hâlinde şer'î ceza gereken veya Allah'ın cehennem azabıyla tehdit ettiği günahlar kebâir (büyük günahlar) olarak tanımlanmaktadır. Ancak Mâturîdî'ye göre; günahları yaratan ise Allah'tır. Gunahta iki yön vardır: Fiil, kesb yönünden kişiye, yaratma yönünden ise Allah'a aittir. Kesb için zorunlu olan cüz'î irâde Allah tarafından yaratılmamıştır. Yalnız fiil için zorunlu olan güç (istitâ'at) fiil ile aynı anda Allah tarafından yaratılır. Böylece fiil, insan ile Allah'ın ortak ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu "yön teorisiyle" Mâturîdî, meydana gelen işin hem Allah'a hem de insana ait olduğunu ortaya atarak probleme yeni bir yön vermiş ve çözüme yönelik değişik bir anlayış getirmiştir. Mâturîdî'de insan, inanan bir varlık olarak kabul edilir. Mâturîdî, amelleri imandan bir cüz kabul etmez. Ameller kapsamında büyük günah tartışmasına da yer verir. Aslında insan bu günahından dönmek ve tevbe etmek suretiyle Allah'ın azabından kurtulur. Mâturîdî, iman tartışmalarını yaparken, insanın amellerinin durumunu ele alıp büyük günahla ilişkisi bakımından insan sorununa çözüm getirmeye çalışır.

Sonuç olarak, İslâm kelâm tarihinde Mâturîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğünü, vahyin ana gaye ve hikmetlerini esas alan, akılla nakli anlamlı bir bütünlük içerisinde uzlaştıran, realitelere ve ümmetin genel pratiğine değer veren, analizci ve kritikçi yorumlarıyla ortaya çıkarak, İslâm düşünce tarihi içerisinde yer edinmiş, dengeliliği ifade eden büyük bir âlimdir. İmam Mâturîdî ve Mâturîdî gelenek içerisinde yer alan tüm kelâm âlimleri, eserlerinde ele aldıkları inançla ilgili ilkeleri, aklî-naklî hüccetlerlegüçlendirerek, onları kelâmî hüviyete erdirmek istemişlerdir. Böyle bir yöntemle Ehl-i Sünnet içinde Mâturîdîlerin, insan anlayışını daha sağlam zeminde ortaya koyarak, insanın bilen, değer koyan, yapıp edebilen ve tekliflere muhatap, sorumlu bir varlık olduğunu daha iyi izah etme çabası gösterdiklerini söylememiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- ABRAHAMOV, Binyamin, “Akılcılığın Temelleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (Çev. Fethi Kerim Kazanç), 1/2, 2003, ss. 137-154.
- AKSEKİ, Ahmed Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Nur Yayınevi, Ankara 1991.
- ALIYYÜ’L-KÂRÎ, Ebü'l Hasan Nûrüddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, (Çev. Yunus Vehbi Yavuz), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- ALTINTAŞ, Ramazan, “Hidâyet ve Dalâlet”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 419-457.
- _____, “Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu‘tezile: Önemli İsimler Temel İlkeler ve Ana Eserler”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 63-102.
- AYDIN, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi (Tevhîd ve İlm-i Kelâm)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1992.
- AYDINLI, Osman, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu‘tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010.
- AYGÜN, Fatma, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâturîdî'nin Fıtrat Delili", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, (Ed. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 640-667.
- _____, "Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 15/1, 2017, ss. 150-166.
- BARLAK, Muzaffer, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- BEYADÎ, Kemaleddin, *İşaratül-Meram*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1949.
- COŞKUN, İbrahim, “Mâturîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, 2019, No. 4, www.hikmetyurdu.com (01.02.2019).

- CÜRCANÎ, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, Daru'l-Fikr, I.Baskı, Beyrut, 1998.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, ss.302-304.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.
- ÇELEBÎ, İlyas ve TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- ÇELEBÎ, İlyas, "Husûn ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 59-63.
- DEMİR, Osman Nuri, "İmam Mâtûrîdî'de İnsan: Ruh, Nefs Ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, 17/1, 2019, ss. 228-254.
- _____, "Varlık", *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 193-218.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- EBÛ HANİFE, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ebsat İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (Çev. Mustafa Öz), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *el-Fıkhu'l-Ekber İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (Çev. Mustafa Öz), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, (Çev. E.Ruhi Fırlalı), (Çev. Osman Eskicioğlu), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970.
- EFENDÎ, Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-Beşer Tehte Sultânî'l-Kader, Matbaatü's-Selefiyye*, Kahire 1954.
- EL-ASKERÎ, Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğa*, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2013.
- EL-CEVZİYYE, İbn Kayyim, vd., *El-Esmâü'l-Hüsnâ Allah'ın Güzel İsimleri*, (Der. Hamid Ahmed Tahir El-Besyûnî) vd., Karınca Yayınları, İstanbul 2004.

- EL-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik Abdillâh, *Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, I, (Thk. Abdülazim ed-Dîb), Dâru'l-İntisar Yayıncılık, Kahire 1400/1979.
- _____, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, (Çev. Adnan Bülent Baloglu) vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- EL-ENSARÎ, İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-Arab*, III, Dâru Sadır, Beyrut, 2010.
- EL-EŞ'ARI, Ebû'l Hasan, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Medine h. 1410.
- _____, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-Mûsâllin*, Mektebetü'n-Nehda, Kahire 1979.
- EL-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed, İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustasfa), I, (Çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- EL-HANEFÎ, İbn-i Ebil-izz, *el-Akâidetü't-Tahaviye ve Şerhi*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), Guraba Yayınları, İstanbul 2002.
- EL-HAYYAT, Ebû Hüseyin, *Kitabü'l-İntisar*, Matbaatü'l-Katolikiyye, Beyrut 1957.
- EL-HINDÎ, Alaeddin Ali el- Mutteki, *Kenzü'l-Ummal fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, C. IV, Haydarabad 1969.
- EL-İSFÂHANÎ, Râgıb, *Müfredat Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (Çev. Abdülbaki Güneş) ve (Çev. Mehmet Yolcu), Yarın Yayınları, İstanbul 2015.
- EL-MÂTURÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 10 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan 2005.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, I, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Bekir Topaloğlu), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Bekir Topaloğlu) ve (Çev. Kemal Sandıkçı), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.

- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, III, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Yunus Vehbi Yavuz), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, IV, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Kemal Sandıkçı), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi*, V, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Bekir Topaloğlu), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Fadıl Ayğan), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, VIII, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Yunus Vehbi Yavuz), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IX, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. İbrahim Tüfekçi), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, XI, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Fadıl Ayğan), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XII, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Kemal Sandıkçı), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XIII, (Ed. Yusuf Şevki Yavuz), (Çev. Kemal Sandıkçı), Ensar Vakfı Yayınları, İstanbul 2018.
- EL-PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2013.
- EN-NESEFÎ, Ebü'l-Berekat, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, (Çev. Temel Yeşilyurt), Kubbealtı Yayınları, Malatya 2000.
- EN-NESEFÎ, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahrü'l-Kelâm Mâturidî Akaidi*, (Çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Din Felsefesi Açısından Mâturîdî Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, (Der. Recep Alpyağılı), (Çev. Muzaffer Barlak), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 343-375.
- _____, *Tabsıratu'l Edille fî Usuli'd Din*, I, (Thk. Hüseyin Atay), D.İ.B. Yayınları, Ankara 1993.

_____, *Tabsıratu'l Edille fî Usuli'd Din*, II, (Thk. Claude Salame), Institut Françeis de Damas, Dımaşk 1993.

_____, *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid*, (Çev. Hülya Alper), İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

ERDEM, Hüsameddin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-er Yayıncılık, Konya 2003.

ERDEMCI, Cemalettin, *Kelâm İlmine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.

ESEN, Muammer, “Mâturidî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Ankara 2008, ss.45-56.

ES-SÂBÛNÎ, Nûreddin Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir, *Mâturîdiyye Akâidi*, (çev. Bekir Topaloğlu), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

_____, "Tekvîn ve Mükevven", *Din Felsefesi Açısından Mâturîddî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, (Der. Recep Alpyağıl), (Çev. Hayrettin Nebi Güdekli), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, ss. 716-721.

ET-TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâneddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, (Haz.Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

FAKHRY, Majid, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebrîler ve Eş'ârîler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9,Fethi Kerim Kazanç (çev.), 1997, ss. 315-329.

GÖLCÜK, Şerafettin ve Toprak, Süleyman, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitapevi, Konya, 2019.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Bâkillanî ve İnsanın Fiilleri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1997.

_____, “Cehm b. Safvân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi(DİA)*, VII,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 233-234.

_____, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 234-236.

_____, vd., *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Konya 1988.

HOURANİ, George F., *Islamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971.

IŞIK, Harun, *Mâturîdî'de İnsan Özgürlüğü*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

IŞIK, Kemal, *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980.

KAHRAMAN, Hüseyin, *Mâturîdî ve Neseî'de Kesb Teorisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010, s.63.

KARCI, Mustafa, *Mâturîdî'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2012, s. 69.

KAZANÇ, Fethi Kerim, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

_____, “Eş'arîlik”, V. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*, Kastamonu Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Kastamonu, Mayıs 2018.

_____, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.

_____, *Kadı Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

_____, “Mâturîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, Nisan 2014, ss. 483-521.

_____, “Mu'tezili Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/13, 2001, ss. 241-275.

_____, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- KILIÇ, Recep, “Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi”, *İslâm Ahlâk Felsefesi*, Müfit Selim Saruhan (ed.), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2012.
- KUTLU, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- MACİT, Nadım, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- MEYMÛN, Mûsâ b., *Delâletü'l-Hâ'irîn*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- ÖĞÜK, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara 1981.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Çağrı Yayınları, Ankara 2013.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Mâtûrîdî'de Dînî Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, “Mâtûrîdî'ye Göre Kur'ân'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, İzmir 1995, ss. 103-117.
- ÖZLER, Mevlüt, “İlahi İsim ve Sıfatlar”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 226-229.
- PAZARLI, Osman, *İslâmda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- PESSAGNO, J. Meric, “Mâtûrîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları”, (Çev. Fethi Kerim Kazanç), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, Samsun 1998, ss. 455-476.
- Rahman, Fazlur, “Kur'ân'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları”, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

- RUDOLPH, Ulrich, *Semer Kant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, (Çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- TOPALOĞLU, Bekir, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 490-491.
- _____, vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017.
- TOPRAK, Süleyman, “İnsanın Fiilleri Konusunda Mâturidî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, Konya 1990, ss.135-143.
- WATT, Montgomery, *H. Muhammed'in Mekke'si*, (Çev. M. Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 429-430.
- _____, “Esam, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 353-355.
- _____, “Hidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 473-477.
- _____, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 108-109.
- YAZICIOĞLU, M.Sait, *Maturidî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayınları, Ankara 1988.
- YEPREM, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1984.
- YEŞİLYURT, Temel, “Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 171-184.
- _____, “Matürîdîlik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss. 149-155.
- YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsna*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.
- ZEYDAN, Abdülkerim, *el-Veciz fi Usuli-Din*, Beyrut 2001.

ÖZ GEÇMİŞ

14.10.1982 tarihinde Ankara'da doğdu. Ankara Mehmet Rüştü Uzel Kimya Meslek Lisesi'ni bitirdikten sonra, Selçuk Üniversitesi Makine Ressamlığı bölümünden 2003 yılında mezun oldu. 2013 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 2013-2014 eğitim-öğretim yılında, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde "pedagojik formasyon" eğitimi aldı.

2015 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde Yüksek Lisans programına başladı. "Mâturîdîlik Kelâm Geleneğinde İnsan Anlayışı" adlı tez çalışması devam etmektedir. 2014 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni olarak göreve başladı. Sinop ili, Gerze ilçesi, Şehit Nurullah Saraç Anadolu Lisesi'nde görevine devam etmektedir. Evli ve iki çocuk annesidir.

İletişim Bilgileri:

Email :neslihankutlukaraman@gmail.com

Telefon :0 554 666 57 83